

Fleisch, Kopf; denn dies alles ist Materie, und zwar die letzte Materie der *ousia* im eigentlichen Sinne.

(3.5) [a21] (3.5.1) Dasjenige nun, was bewegende Ursachen sind, besteht schon vorweg. Dasjenige aber, was als Begriff (*logos*) Ursache ist, besteht zugleich. Denn dann, wenn der Mensch gesund ist, ist auch die Gesundheit vorhanden, und die Gestalt der ehernen Kugel und die ehernen Kugel selbst bestehen zugleich. Ob aber auch nachher etwas <d.h. die Form> noch verbleibt, das ist zu untersuchen. In manchen Fällen steht dem nämlich nichts im Wege; z.B. ist die Seele vielleicht von dieser Beschaffenheit, nicht die gesamte, sondern die Vernunft; denn dass die ganze Seele verbleibt, ist wahrscheinlich unmöglich. (3.5.2) [a26] Offenbar ist also nur, dass man deshalb in keiner Hinsicht der Annahme der Ideen bedarf; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen, der einzelne den einzelnen. In ähnlicher Weise verhält es sich bei den Kunstfertigkeiten; denn die Heilkunst ist der Begriff (*logos*) der Gesundheit.“

2. Überblick

Das dritte Kapitel gliedert sich in zwei Teile.⁵⁹ Der erste Teil, (3.1)–(3.3), vertieft die Analyse der ersten Art der Veränderung, d.h. das Entstehen und Vergehen einer *ousia*, mit deren Analyse Aristoteles explizit am Ende des zweiten Kapitels in (2.6) begonnen hat. Neu gegenüber dem zweiten Kapitel ist vor allem, dass die Bewegungsursache in die Analyse der Veränderung mit eingeführt wird. Im zweiten Teil, (3.4)–(3.5), wendet sich Aristoteles der Frage zu, ob und wenn ja unter welchen Bedingungen die Form- und die Bewegungsursache selbstständig existieren.

Die drei Abschnitte des ersten Teils sind einzelne Nachträge zur Untersuchung der Veränderung einer wahrnehmbaren *ousia*. Schon der Ausdruck ‚*meta tautai*‘, mit dem der griechische Text sowohl in (3.1) als auch in (3.2) beginnt, und der mit ‚nach diesen Dingen <muss man sagen>‘ bzw. ‚einfacher ‚danach <ist zu sagen>‘ übersetzt wird, macht deutlich, dass Aristoteles in (3.1) und (3.2) zwei weitere Aspekte zur Diskussion der Veränderung einführen möchte, die miteinander nicht unmittelbar zusammenhängen. In (3.1) erklärt Aristoteles, dass weder die Materie noch die Form eines konkreten Einzeldings entstehen (oder vergehen). Es ist ausschließlich das wahrnehmbare Einzelding, das dem Entstehen und Vergehen unterliegt. In (3.2) unterscheidet Aristoteles vier Fälle der Entstehung einer *ousia* (im Sinne eines wahrnehmbaren Einzeldings) voneinander, die Entstehung durch Kunstfertigkeit, durch Natur, durch Zufall und durch Spontanität, und zeigt, dass die Bewegungsursache in allen vier Fällen dieser *ousia* synonym ist. Ein Ergebnis der Diskussion der Verände-

Kapitel 3 Die Veränderung – Teil II

1. Der Text

„(3.1) [1069b35] Danach <ist zu sagen>, dass weder die Materie entsteht noch die Form, ich meine aber <jeweils> die letzten. Denn bei jeder Veränderung verändert sich (i) etwas und (ii) durch etwas und (iii) in etwas. Dasjenige, (ii*) wodurch es sich verändert, ist das erste Bewegende; das, (i*) was sich verändert, ist die Materie; das, (iii*) in das es sich verändert, ist die Form. Man müsste also ins Unendliche fortschreiten, wenn nicht nur das Erz rund würde, sondern auch das Runde und das Erz würde. Also muss notwendig ein Stillstand kommen.“

(3.2) [1070a4] Danach <ist zu sagen>, dass jede *ousia* aus einem Synonymen entsteht (es sind nämlich sowohl die natürlichen Dinge *ousiai* als auch die übrigen). Entweder nämlich <entsteht sie> durch Kunstfertigkeit oder durch Natur oder durch Zufall oder spontan. Die Kunstfertigkeit nun ist ein in einem Anderen befindliches Prinzip, die Natur Prinzip in dem Ding selbst; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen. Die übrigen Ursachen aber <d.h. Zufall und Spontanität> sind Beraubungen dieser <d.h. Kunstfertigkeit und Natur>.

(3.3) [a9] Es gibt nun drei *ousiai*: einerseits die Materie, insofern sie ‚ein Dieses‘ (*tode ti*) dem Anschein nach ist (denn das, was durch Berührung und nicht durch natürliches Zusammenwachsen ist, ist Materie und zugrundeliegendes), andererseits die Natur, ‚ein Dieses‘ (*tode ti*) und ein bestimmter Zustand, in dem etwas ist; drittens ferner die daraus hervorgehende einzelne *ousia*, wie Sokrates oder Kallias.

(3.4) [a13] (3.4.1) Bei manchen Dingen nun gibt es das ‚ein Dieses‘ (*tode ti*) nicht neben der zusammengesetzten *ousia*, z.B. die Form eines Hauses, wenn <man> nicht die Kunstfertigkeit <als Form des Hauses bezeichnet>. Auch findet bei diesen nicht Entstehen und Vergehen statt, sondern in anderer Weise kommt einem Haus ohne Materie und Gesundheit und allem im Bereich der Kunstfertigkeit ‚ist‘ und ‚ist nicht‘ zu. (3.4.2) [a17] Wenn überhaupt ‚ein Dieses‘ neben der zusammengesetzten *ousia* existiert, dann bei den natürlichen Dingen. Daher hatte Platon nicht schlecht gesagt, dass es so viele Formen gibt, wie es natürliche Dinge gibt, sofern es überhaupt Formen gibt, aber nicht von diesen Dingen wie Feuer,

rung der wahrnehmbaren *ousiai* findet sich in (3.3): Aristoteles unterscheidet drei *ousiai* voneinander, das sinnlich wahrnehmbare Einzelding, dessen Materie und dessen Form.

Die beiden Abschnitte (3.4) und (3.5), die den zweiten Teil des Kapitels bilden, gehören der Sache nach eng zusammen. Aristoteles diskutiert in Auseinandersetzung mit Platon, welche der bisher genannten *ousiai* selbstständig existieren können. In (3.4) untersucht er die Form, in (3.5) zusätzlich zur Form auch die Bewegungsursache, die in (3.1) eingeführt worden ist und die, weil sie entweder eine Form oder ein Einzelding sein muss, ebenfalls eine *ousia* ist. In Bezug auf die Form unterscheidet er zwischen der Form von Artefakten und der Form von natürlichen Dingen. Bei Artefakten kommt der Form unter einer Einschränkung keine selbstständige Existenz zu. Die Einschränkung besteht in der Annahme, dass die Kunstfertigkeit des Herstellenden die Form des Artefakts ist. Ohne sich auf eine eindeutige Position festzulegen, meint Aristoteles, dass bei den natürlichen Dingen die selbstständige Existenz der Formen vielleicht möglich sei, wie schon Platon behauptet habe. In (3.5) wird die Frage nach der Möglichkeit einer selbstständigen Existenz der Bewegungs- und Formursache von einer anderen Perspektive her zu beantworten versucht. Diese Perspektive ist die der zeitlichen Abfolge. Wenn eine Ursache bereits besteht, bevor das entsteht, dessen Ursache sie ist, und wenn sie zweitens bestehen bleibt, obwohl das, dessen Ursache sie ist, nicht mehr existiert, kann man von einer selbstständigen Existenz der Bewegungs- und der Formursache sprechen. Diese selbstständige Existenz anzunehmen bedeutet aber nicht, deswegen schon Platonische Ideen zu akzeptieren.

Man mag sich fragen, warum Aristoteles in seiner Analyse der Veränderung der wahrnehmbaren *ousia* ausgerechnet diese Punkte anspricht. Man würde vor allem meinen, dass die Abschnitte (3.4) und (3.5), die zusammengenommen die Hälfte des gesamten Textes des Kapitels einnehmen, nicht unmittelbar für ein Verständnis der Veränderung relevant sind. Dass die Frage nach der selbstständigen Existenz der Form- und der Bewegungsursache bereits im dritten Kapitel angesprochen ist, liegt aber wahrscheinlich daran, dass diese Fragestellung für das gesamte Projekt von Lambda von großer Bedeutung ist. Das Buch Lambda zielt ja u. a. auf ein Verständnis des Zusammenhangs der drei Arten von *ousia*, die im ersten Kapitel voneinander unterschieden worden sind. Im sechsten und siebten Kapitel wird sich zeigen, dass die dritte *ousia* selbstständig abgetrennt ist und Bewegungsursache für die gesamte Wirklichkeit ist. Es ist innerhalb dieses Projektes also sinnvoll, darauf hinzuweisen, dass nicht nur die erste Bewegungsursache von allem selbstständig abgetrennt ist, sondern

jede Bewegungsursache abgetrennt von dem, dessen Bewegungsursache sie ist, existiert.⁶⁰

3. Interpretation

(3.1) Dass weder die letzte Materie noch die letzte Form, d. h. die Materie und die Form eines konkreten Einzeldings am Ende seines Veränderungsprozesses, entstehen können, ergibt sich aus der Art und Weise, wie Aristoteles im zweiten Kapitel die Veränderung beschrieben hat. Materie und Form sind dort als Begriffe eingeführt worden, die jede Veränderung, und damit auch das Entstehen, verständlich machen sollen. Die Erklärung des Entstehens setzt somit voraus, dass wir mit den Begriffen Materie und Form arbeiten. Wenn die letzte Form, nennen wir sie Form₁, selbst entsteht, dann müssten wir folglich eine Form₂ und eine Materie₂ einführen, die uns verständlich machen, warum die Form₁ entsteht. Mit der Form₂ und Materie₂ wären aber kein Endpunkte in der Analyse der Veränderung gegeben, denn wir könnten wiederum fragen, wie denn die Form₂ (und auch die Materie₂) entstanden sind. Wir bräuchten also eine weitere Form₃ und eine weitere Materie₃, die uns erklären, wie die Form₂ entstanden ist (und eine Form₄ und Materie₄, die erklären, wie Materie₂ entstanden ist) usw. Die Annahme, dass die letzte Form und die letzte Materie entstehen, führt also in einen infiniten Regress. Es ist folglich nicht möglich, dass die Form₁ entsteht; sie ist plötzlich da, dann nämlich, wenn der Prozess der Entstehung des konkreten Einzeldings ein Ende gefunden hat.

Das Beispiel der ehernen Kugel (d. h. einer Kugel aus Erz), das in (3.1) nur angedeutet aber viel ausführlicher an einer anderen Stelle innerhalb der *Metaphysik* diskutiert wird, veranschaulicht diesen Sachverhalt.⁶¹ Wer eine ehernen Kugel herstellt, der stellt genau genommen weder die Materie, das Erz, noch die Form einer Kugel her, sondern formt das Erz zu einer Kugel. Die Kugelform ist am Ende des Prozesses da, als Form eines aus Materie und Form zusammengesetzten Einzelgegenstandes, eben der ehernen Kugel. Was in diesem Prozess entsteht, ist eine ehernen Kugel, d. h. ein konkreter Einzelgegenstand, nicht aber die Kugelform selbst.

Für ein genaues Verständnis der Herstellung einer ehernen Kugel ist es nicht mehr ausreichend, lediglich mit den drei Prinzipien und Ursachen zu arbeiten, die am Ende des zweiten Kapitels aufgezählt worden sind. Wir müssen ein weiteres Prinzip annehmen, eine Bewegungsursache, durch die sich etwas verändert, d. h. konkret: durch die ein bestimmter Klumpen Erz zu einer ehernen Kugel wird. Wenn Aristoteles in (3.1) von einem ‚ersten Bewegenden‘ spricht, dann meint er wohl an dieser Stelle diejenige Bewegungsursache, die unmittelbar für die Entstehung des konkreten Einzeldings verantwortlich ist. Die Bewegungsursache spielt, wie wir gleich

sehen werden, auch bei der Erklärung des Entstehens eines Lebewesens eine zentrale Rolle; es ist, gemäß den biologischen Annahmen von Aristoteles in Bezug auf die Zeugung, der Vater, der die Bewegungsursache für ein Kind ist.

(3.2) Die Bewegungsursache wird nun näher differenziert, je nachdem für welche *ousia* sie Bewegungsursache ist. Vier Arten des Entstehens einer *ousia* werden voneinander unterschieden: (1) etwas entsteht durch Kunstfertigkeit, d. h. etwas wird hergestellt; (2) etwas entsteht durch die Natur; (3) etwas entsteht durch Zufall; (4) etwas entsteht spontan. Wir würden uns schwer tun zu verstehen, worin genau der Unterschied zwischen einem zufälligen und einem spontanen Entstehen besteht; glücklicherweise erklärt uns Aristoteles, dass der Zufall die Beraubung der Kunstfertigkeit und die Spontaneität die Beraubung der Natur darstellt. Wenn wir verstanden haben, wie Aristoteles das Entstehen im Fall einer Kunstfertigkeit und das Entstehen durch die Natur konzipiert, ist zu hoffen, dass auch verstanden werden kann, was Aristoteles mit dem Zufall und der Spontaneität meint.

Aristoteles vertritt die These, dass jede *ousia* aus etwas, das der *ousia* synonym ist, entsteht. Um diese These nicht misszuverstehen ist zu beachten, dass Aristoteles einen anderen Begriff der Synonymität hat als wir heute. Für uns sind zwei Namen synonym, wenn sie ein und denselben Gegenstand benennen. Für Aristoteles sind nicht Namen, sondern Dinge synonym, und zwar dann, wenn sie zur selben Art gehören und dadurch dann auch denselben Artnamen haben. Für den zweiten Fall, das Entstehen von einer *ousia* durch die Natur, bringt Aristoteles ein Beispiel. Es ist ein Mensch, der einen Menschen zeugt. Wenn auch der Vater und der Sohn zwei unterschiedliche Individuen sind, so gehören sie doch zur selben Art, zur Art des Menschen. Sie sind also synonym. Spontaneität liegt dann vor, wenn in der Natur etwas gezeugt wird, ohne dass jemand die Absicht hat, zu zeugen. Aristoteles meint, dass Lebewesen manchmal aus einem Samen, manchmal aber auch ganz ohne Samen entstehen können.⁶² Aus anderen Schriften wissen wir, dass Aristoteles offenbar meinte, manche Insekten könnten beispielsweise aus faulender Erde spontan entstehen.

Im Fall der Kunstfertigkeit, d. h. bei der Erklärung der Herstellung eines Artefakts, ist die Erklärung notgedrungen etwas komplizierter. Wir wären zunächst gewillt anzunehmen, als Bewegungsursache dafür, dass beispielsweise aus den konkreten Ziegelsteinen und den Brettern ein Haus entsteht, könnten nur die Maurer und Handwerker in Frage kommen. Ein Handwerker und ein Haus sind aber nicht synonym. Sie gehören nicht zu ein und derselben Art.

Die eigentliche Bewegungsursache dafür, dass ein Haus entsteht, sind

Aristoteles zufolge aber nicht die konkreten Maurer und Handwerker, die am Hausbau beteiligt sind. Die Bewegungsursache ist vielmehr der Plan des Hauses, der in der Seele des Architekten ist. Es ist die geistige Vorstellung des Architekten von dem Haus, die die Bewegungsursache für das konkrete Haus ist. Dieser Plan ist nicht lediglich eine Art bildlicher Vorstellung davon, wie das Haus äußerlich ausschauen soll, sondern setzt ein detailliertes Wissen darum, wie man Häuser bauen muss, voraus. Die eigentliche Bewegungsursache ist im Fall der Kunstfertigkeit also tatsächlich in einem anderen, nämlich in der Seele des Architekten, und sie ist synonym mit dem Artefakt, das entsteht, weil das Haus in der Seele des Architekten und das konkrete Haus synonym sind.

Dieses Beispiel macht auch verständlicher, warum Aristoteles behaupten kann, der Zufall sei die Beraubung der Kunstfertigkeit. Die Kunstfertigkeit zielt darauf, ein Artefakt herzustellen, und Bewegungsursache für diesen Herstellungsprozess ist das Wissen um das herzustellende Artefakt in der Seele des Herstellenden, selbst wenn er nicht der unmittelbare Herstellende ist (das sind die Handwerker). Beim Zufall nun entsteht das Artefakt zwar, aber ohne das dafür eigentlich notwendige Wissen. Um die zufällige Herstellung eines Artefakts zu erklären, berufen wir uns nicht auf das Wissen des Menschen (also beispielsweise auf das Haus in der Seele des Architekten, das auch ein Wissen darum, wie ein Haus herzustellen ist, impliziert), sondern darauf, dass es der Zufall gewesen ist, der zur Herstellung des Artefakts geführt hat. An einer anderen Stelle der *Metaphysik* bringt Aristoteles das Beispiel eines kranken Menschen, dessen Arzt weiß, dass sich durch gezielt ausgeführte Massagen der Körper an bestimmten Regionen erwärmen muss, damit der Kranke gesunden kann. Der Kranke kann aber auch ohne das Wissen des Arztes, also zufällig, gesund werden, beispielsweise dadurch, dass er sich ohne zu wissen, dass er Wärme braucht, in die Sonne begibt und von selbst gesund wird.⁶³

(3.3) Wenn Aristoteles im Folgenden drei Dingen den Status einer *ousia* zuspricht, erstens der Form, zweitens der Materie und drittens dem konkreten, aus Form und Materie zusammengesetzten Einzelding, dann ist diese Unterscheidung der *ousiai* nicht identisch mit der Unterscheidung der drei *ousiai* am Ende des ersten Kapitels [vgl. (1.4)]. Im ersten Kapitel hat Aristoteles zwischen (a) wahrnehmbarer und (b) unbeweglicher *ousia* unterschieden, wobei (a) wiederum in (a1) vergänglicher und (a2) ewiger *ousia* unterschieden wurde. Die Unterscheidungen in (3.3) sind Unterscheidungen innerhalb von (a). Der sinnlich wahrnehmbaren *ousia* aus dem ersten Kapitel entspricht das konkrete, aus Form und Materie zusammengesetzte Einzelding aus (3.3), das seinerseits wiederum in Materie und Form analysiert wird.

Die drei *ousiai* in (3.3) unterscheiden sich natürlich auch von den drei Ursachen und Prinzipien, die in (2.7) aufgeführt worden sind. Zwar entspricht der Form und der Materie aus (2.7) die Form und die Materie in (3.3), die Formberaubung, die in (2.7) erwähnt wird, ist aber keine *ousia*, auch wenn sie auf eine *ousia*, nämlich die Form, bezogen ist.⁶⁴

Dass das konkrete und sinnlich wahrnehmbare Einzelding eine *ousia* ist, wissen wir bereits aus dem ersten Kapitel [vgl. (1.4.1)]. Als zwei Beispiele für eine solche *ousia* nennt Aristoteles in (3.3) zwei Menschen, Sokrates und Kallias. Von dieser *ousia* wird gesagt, dass sie aus zwei weiteren *ousiai* hervorgeht. Damit ist gemeint, dass ein sinnlich wahrnehmbares Einzelding zwei ontologische Konstituenten hat: Die Materie, die der Möglichkeit nach eine *ousia* ist,⁶⁵ und die Form, die in den Substanzbüchern als die eigentliche *ousia* bezeichnet wird. Wenden wir uns zunächst der Bestimmung der Materie, dann der Bestimmung der Form zu.

Die Beschreibung der Materie ist kompliziert und voraussetzungsreich. Wir erfahren erstens, dass die Materie dem Anschein nach ‚ein Dieses‘ ist,⁶⁶ zweitens, dass sie durch Berührung und nicht durch natürliches Zusammenwachsen ist, und drittens, dass sie zugrundeliegendes ist. Dabei erläutert die Tatsache, dass die Materie dem Anschein nach ‚ein Dieses‘ ist offenbar, dass der Materie der Status einer *ousia* zukommt.

Wir müssen zunächst zu verstehen versuchen, was Aristoteles mit dem Ausdruck ‚*tode ti*‘ meint, der mit ‚ein Dieses‘ übersetzt worden ist. Die genaue Deutung und somit auch die Übersetzung des Ausdrucks ist umstritten.⁶⁷ In der Kategorienschrift bezeichnet der Ausdruck ‚*tode ti*‘ an vielen Stellen einen konkreten Einzelgegenstand.⁶⁸ Die Kategorienschrift kennt allerdings die Unterscheidung von Form und Materie nicht. In (3.3), wie auch sonst innerhalb der Bücher der *Metaphysik*, ist es nicht mehr nur der konkrete Einzelgegenstand, sondern vor allem auch die Form des Einzelgegenstandes, die ein *tode ti* genannt wird. Für den Ausdruck sind zwei Deutungen möglich, die jeweils einen unterschiedlichen Akzent in den Ausdruck hineinragen, ohne dass sie sich der Sache nach gegenseitig ausschließen. Die erste Möglichkeit ist, den Ausdruck mit ‚ein Dieses‘ zu übersetzen, wobei ‚Dieses‘ für einen Artbegriff wie beispielsweise ‚Mensch‘ steht. Die Alternative ist, den Ausdruck mit ‚dieses Etwas‘ oder ‚dieses bestimmte Etwas‘ zu übersetzen, wobei dann nicht das Demonstrativpronomen ‚Dieses‘, sondern das ‚Etwas‘ für den Artbegriff steht.

Dass die Materie ein ‚ein Dieses‘ dem Anschein nach ist, kann zweierlei bedeuten, je nachdem, ob man ‚ein Dieses‘ als Einzelgegenstand oder als Form versteht. Im ersten Fall wäre gemeint, dass jemand, der ein konkretes Einzelding sieht, meinen könnte, die materiellen Bestandteile des Einzeldings seien das, was der konkrete Einzelgegenstand eigentlich ist. Diese Interpretation ist zwar möglich, aber eher unwahrscheinlich, da ‚ein Die-

ses‘ gleich darauf in (3.3) als Ausdruck für die Form verwendet wird. Dass die Materie ein ‚ein Dieses‘ dem Anschein nach ist, sollte man also eher wie folgt verstehen: Die Materie erweckt den Anschein, das zu sein, was das Einzelding eigentlich ist. Weil das Einzelding eigentlich die Form ist, erweckt die Materie also den Anschein, die Form, also das ‚ein Dieses‘ zu sein. In einem Abschnitt des neunten Buches der *Metaphysik* meint Aristoteles, die Materie sei ein ‚ein Dieses‘, aber nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach.⁶⁹ Was Aristoteles freilich genau meint, wenn er sagt, die Materie sei das, was durch Berührung und nicht durch natürliches Zusammenwachsen ist, ist nicht ganz klar. Ross folgt in seinem Kommentar der Interpretation von Alexander. Alexander meint, dass die Teile einer Sache (beispielsweise die Ziegel eines Hauses), die Materie der Sache (also des Hauses) sind, wenn man sie nicht unter dem Aspekt der organischen Einheit, die erst durch die Form (des Hauses) zustande kommt, sondern lediglich als Teile, die in bloßer Berührung zueinander stehen, betrachtet.⁷⁰ Aber warum, so möchte man fragen, müssen sich die Teile tatsächlich berühren?

Dass die Materie das Zugrundeliegende ist, ist demgegenüber wieder leichter zu verstehen. Wir wissen bereits aus dem zweiten Kapitel, dass die Materie als dasjenige beschrieben werden kann, an dem sich jede Veränderung vollzieht. Die Materie ist also das, was jeder Veränderung *zugrunde* liegt, und in Bezug darauf wird sie in vielen Stellen der *Metaphysik* auch ein Zugrundeliegendes (*hypokeimenon*) genannt.

Auch für die Form, die in (3.3) nicht wörtlich erwähnt wird [vgl. aber die Erwähnung der Form in (3.4.1)], werden verschiedene Ausdrücke verwendet. Aristoteles spricht erstens von der Natur, zweitens von dem ‚ein Dieses‘ und drittens davon, dass diese *ousia* ein bestimmter Zustand ist, in dem etwas ist. Unter der Natur einer Sache versteht Aristoteles an anderen Stellen seiner Werke vor allem das, was eine wahrnehmbare und somit der Veränderung unterworfenere Sache ihrem Wesen nach ist. Insofern ist der Begriff der Natur spezifischer als der allgemeinerer Begriff der Form, der ohne Bedeutungsunterschied von veränderlichen und unveränderlichen Dingen ausgesagt werden kann. Dass die Form ‚ein Dieses‘ ist, ist im Zusammenhang mit der Erklärung der Materie gerade dargestellt worden (s. o.). Dass die Form ein bestimmter Zustand ist, in dem etwas ist, lässt sich unter Rückgriff auf das in der Interpretation zu (2.7) eingeführte Beispiel verständlich machen. Die Form von Martin wurde dort als der Endzustand eines Prozesses verstanden, der dann erreicht ist, wenn Martin durch eine Entwicklung hindurch zu demjenigen geworden ist, der er seinem Wesen nach ist. Die Veränderung innerhalb der ersten Kategorie, der *ousia*, zielt auf das Erreichen der Form. Insofern kann die Form selbst als der Zustand beschrieben werden, zu dem etwas wird.

Es ist überraschend, dass Aristoteles in (3.3) die Bewegungsursache, die in (3.1) eingeführt worden ist, nicht eigens erwähnt. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass in (3.3) nicht die für ein vollständiges Verständnis der Veränderung der *ousia* notwendigen Prinzipien und Ursachen aufgezählt werden. Insofern ist (3.3) keine abschließende Zusammenfassung der Analyse der Veränderung. Weil die Bewegungsursache selbst, wie in (3.2) ausgeführt wurde, aber sowieso entweder ein Einzelding oder eine Form ist, kommt ihr qua Einzelding oder Form in jedem Fall der Status einer *ousia* zu.

(3.4) Aristoteles untersucht, in welchen Fällen das ‚ein Dieses‘, also die Form, neben der aus Form und Materie zusammengesetzten *ousia* existieren kann. Der Sache nach ist das die Frage danach, ob die Form, oder in welchen Fällen die Form selbstständig abtrennbar ist. Er unterscheidet dabei zwischen der Form in Bezug auf Artefakte (3.4.1) und in Bezug auf natürliche Dinge (3.4.2).

(3.4.1) Bei den Artefakten gibt es die Form des jeweiligen Artefakts nicht unabhängig von dem konkreten Artefakt. Die Form eines Hauses ist da, wenn das Haus fertig gebaut ist. Sie ist nicht mehr da, wenn das Haus zerstört ist. Aristoteles macht allerdings eine Einschränkung, die aufgrund der Kürze des Textes nur schwer zu verstehen ist. Aristoteles schreibt lediglich: „wenn nicht die Kunstfertigkeit“. In der Übersetzung haben wir den Satz ergänzt und verstehen ihn so, dass Aristoteles sagt, dass es einen Fall gibt, bei dem man davon sprechen kann, dass die Form unabhängig vom Artefakt ist, nämlich dann, wenn man die Kunstfertigkeit als Form des Hauses bezeichnet. Gemeint ist damit folgendes: Die eine Form des Hauses existiert in zwei verschiedenen Weisen, zum einen als Form des konkreten Hauses, zum anderen als Form in der Seele, genauer im Verstand, des Architekten. Insofern kann man sagen, dass die Form des Hauses auch unabhängig vom konkreten Haus in der Seele des Architekten existiert. Der Architekt versteht die Form, und dieses Verständnis ist identisch mit der Fertigkeit, ein Haus bauen zu können.⁷¹

Der zweite Satz des Abschnitts ist mehrdeutig, weil unklar ist, auf was sich das Demonstrativpronomen ‚diesen‘ bezieht. Es könnte sich erstens auf die Form einer zusammengesetzten *ousia* und zweitens auf die Form in der Seele eines kunstfertigen Menschen, eines Architekten oder, am Beispiel der Gesundheit, eines Arztes, beziehen. Wenn Aristoteles die erste Möglichkeit gemeint hätte, dann würde er aber nur wiederholen, was er in (3.1) bereits gesagt hat. Insofern ist es plausibler, den Satz im zweiten Sinne zu verstehen. Mit dem ‚Haus ohne Materie‘ ist dann nicht die Form des konkreten Hauses in Abstraktion von der Materie, sondern das Haus in der Seele des Architekten gemeint. Wie den Formen in der Seele der kunstfertigen Menschen ‚ist‘ und ‚ist nicht‘ zugesprochen wer-

den kann, wird leider nicht näher erläutert. Vielleicht will Aristoteles nicht mehr sagen als er in (3.1) sagt, d. h. dass auch diese Formen nicht entstehen und vergehen, sondern plötzlich da sind, wenn sich der Architekt über alle Details des zu bauenden Hauses hinreichend Gedanken gemacht hat.

(3.4.2) Im Folgenden legt sich Aristoteles nicht auf die These fest, dass es die Form im Fall der natürlichen Dinge unabhängig von den natürlichen Dingen gibt. Er lässt die Frage offen. Wenn überhaupt, so meint er, dann gebe es die Form unabhängig von dem konkreten Einzelding ausschließlich bei natürlichen Dingen. In (3.5.1) wird Aristoteles präzisiert, dass es überhaupt nur einen einzigen Fall gibt, in dem die Form vielleicht unabhängig vom konkreten Einzelding existiert, nämlich den der Seele.

Der Schluss des Abschnitts (3.4.2), der mit „aber nicht von diesen Dingen wie Feuer, Fleisch, Kopf“ beginnt, ist schwer zu verstehen. Ein Problem besteht darin, dass die griechischen Handschriften in einer wichtigen Hinsicht voneinander abweichen.⁷² Der wesentliche Unterschied besteht in der Frage, ob das ‚nicht‘ im Ausdruck „aber nicht von diesen Dingen wie Feuer, Fleisch, Kopf“ zum ursprünglichen Text dazu gehört hat. Es gibt ein durchaus verlässliches Manuskript, nämlich J, das das ‚nicht‘ im griechischen Text aufführt, und diesem Manuskript schließt sich unsere Übersetzung an.⁷³

Gemeint ist wohl folgendes: Zunächst stimmt Aristoteles Platon zu, dass, falls es überhaupt Formen unabhängig von einem konkreten Einzelding gibt, dieses bei natürlichen Dingen der Fall ist. Dann, in dem uns interessierenden Teilsatz, bringt er Beispiele für Dinge, die *keine* unabhängigen Formen zulassen, weil sie Materie sind. Der Satz wäre dann wie folgt zu verstehen: Selbst dann, wenn man Platon zugestehen würde, dass es selbstständig existierende Formen für natürliche Dinge gibt, muss noch geklärt werden, was alles als ein natürliches Ding gelten kann. Wie immer man diese Frage entscheidet, Feuer, Fleisch und Kopf sind zwar keine Artefakte, sondern natürliche Dinge in einem sehr weiten Sinn. Sie gehören aber nicht zu den möglichen Kandidaten für natürliche Dinge mit selbstständig existierenden Formen, weil sie keine aus Materie und Form zusammengesetzten Einzeldinge, sondern lediglich Materie sind. Das Feuer ist dabei eines der natürlichen Elemente (insofern könnten die Platoniker zur Auffassung neigen, es gäbe eine Idee des Feuers), das Fleisch besteht zum Teil aus Feuer, der Kopf⁷⁴ (der offenbar stellvertretend für andere Körperteile steht) besteht auch aus Fleisch.⁷⁵ Dass die Materie jeweils die *letzte* Materie der *ousia* im eigentlichen Sinn ist, bedeutet wohl, dass das Feuer die letzte Materie [d. h. im Sinn von (3.1) die unmittelbar das Einzelding konstituierende Materie] für das Fleisch und das Fleisch die letzte Materie für den Kopf ist.

(3.5) (3.5.1) In diesem Abschnitt untersucht Aristoteles, in welchem zeitlichen Verhältnis die Bewegungs- und die Formursache zu der aus der Materie und Form zusammengesetzten wahrnehmbaren *ousia* stehen. Die Bewegungsursache muss zeitlich vor der konkreten *ousia* existieren. Damit etwas anderes bewegen kann, muss es vor dem, was bewegt werden soll, existieren und kann nicht gemeinsam mit ihm oder sogar nach ihm entstehen. Die Formursache aber besteht zugleich mit der konkreten *ousia*, dessen Formursache sie ist. Dann und nur solange es eine eherne Kugel gibt, gibt es auch die Kugelform dieser Kugel.

Dass die Form nicht vor der konkreten *ousia* entstehen kann, bedeutet nicht schon, dass sie nicht vielleicht das Zugrundegehen der konkreten *ousia* überdauern kann. Aristoteles deutet an, dass ein Teil der Seele, die Vernunft (und damit nicht diejenigen Teile der Seele, die für die Ernährung bzw. das Wachstum oder die Wahrnehmung verantwortlich sind), vielleicht die Zerstörung der konkreten *ousia*, d. h. des aus Seele und Körper konstituierten Menschen, überdauern kann. Da nur Menschen sowohl eine Vernunft als auch einen Körper haben, der vergeht, diskutiert Aristoteles hier der Sache nach die Frage, ob der Mensch bzw. ein Teil der menschlichen Seele unsterblich ist. Dass er zumindest die Möglichkeit offen lässt und meint, vielleicht könne die Vernunft das Vergehen des konkreten Einzeldings, d. h. eines Menschen, überdauern, dürfte ein wichtiges Argument gegen diejenigen Aristotelesinterpreten sein, die Aristoteles eine Position zuschreiben, der zufolge kein Teil der menschlichen Seele unsterblich sein kann.⁷⁶

(3.5.2) Auch dann, wenn erstens die Bewegungsursache stets vor dem Ding, dessen Bewegungsursache sie ist, existieren muss, und wenn es zweitens vielleicht sehr spezielle Fälle geben mag, in denen die Form das konkrete Einzelding überdauert, ist Aristoteles zufolge noch kein zwingender Grund dafür gegeben, Platonische Ideen dafür anzunehmen, dass konkrete *ousiai* entstehen.⁷⁷ Die Ursache dafür, dass es einen konkreten Menschen gibt, ist nicht die Idee des Menschen, sondern ein konkreter Mensch. Ebenso ist es nicht die Idee der Gesundheit, die die Ursache dafür ist, dass jemand gesund wird, sondern die Kunstfertigkeit eines Arztes, d. h. genauer, das medizinische Wissen des Arztes, die Heilkunst. Die Heilkunst ist der Begriff der Gesundheit in dem Sinn, dass das Wissen um die Gesundheit, die Ursache für die Gesundheit eines konkreten Individuums ist. Dieses Wissen um die Gesundheit ist die Form [und ‚logos‘ ist ein anderer Ausdruck für die Formursache, vgl. (2.7)] in der Seele des Arztes.

Kapitel 4 Die Identität und Verschiedenheit der Prinzipien – Teil I

1. Der Text

„(4.1) [1070a31] Die Ursachen und die Prinzipien sind in einem Sinn bei Verschiedenem verschieden, in einem anderen Sinn dagegen, wenn man nämlich im allgemeinen und der Analogie nach von ihnen spricht, bei allen dieselben.

(4.2) [a33] (4.2.1) Man könnte nämlich im Zweifel sein, ob die Prinzipien und die Elemente für die *ousiai* und für die Dinge, die zu den Relativa gehören, dieselben sind oder nicht, und in gleicher Weise bei jeder der übrigen Kategorien. (4.2.2) [a35] Doch es würde zu Ungereimtheiten führen, wenn sie für alle dieselben sein sollten; denn dann würden die Dinge, die zu den Relativa gehören, und die *ousiai* aus denselben <Elementen> hervorgehen. Was sollte nun das sein, woraus beide hervorgingen? Denn außer der *ousia* und den anderen Kategorien gibt es nichts Gemeinsames. Das Element aber geht dem voraus, dessen Element es ist. Nun ist aber weder die *ousia* Element der Dinge, die zu den Relativa gehören, noch eines von diesen ein Element der *ousia*. (4.2.3) [b4] Ferner, wie wäre es überhaupt möglich, dass alle Dinge dieselben Elemente haben? Denn keines der Elemente kann mit dem aus den Elementen Zusammengesetzten identisch sein; z. B. mit BA ist weder B noch A identisch. Also <ist das auch> für die intelligiblen Elementen, wie z. B. dem Einen oder dem Seienden <nicht möglich>, denn diese kommen ja auch jedem von dem Zusammengesetzten zu. Also ist keines von den Elementen *ousia* oder Relatives; dies müsste es aber doch notwendig sein, <sollte alles aus denselben Elementen hervorgehen>. (4.2.4) [b9] Also hat nicht alles dieselben Elemente.

(4.3) [b10] Oder vielmehr, wie gesagt, in gewissem Sinne hat alles dieselben <Elemente>, in gewissem Sinne aber nicht; z. B. bei den sinnlich wahrnehmbaren Körpern ist vielleicht Form wie das Wärme und in anderer Weise das Kalte, die Beraubung, als Materie aber dasjenige, was als erstes an sich der Möglichkeit nach dieses <i. e. das Wärme oder das Kalte> ist; *ousiai* aber sind sowohl diese, als auch was aus ihnen hervorgeht und wovon dies die Prinzipien sind, oder was noch sonst aus Warmem und Kal-

tem zu Einem geworden hervorgeht, z. B. Fleisch oder Knochen; denn das Gewordene ist notwendig von ihnen verschieden.

(4.4) [b16] Bei diesen gibt es also die gleichen Elemente und Prinzipien, bei anderen andere; von allen Dingen ist es aber nicht möglich, das so zu sagen, wohl aber der Analogie nach, wie wenn jemand sagen würde, dass es drei Prinzipien gebe: die Form, die Formberaubung und die Materie. Jedes von diesen Prinzipien ist aber für jede besondere Gattung der Dinge ein anderes, z. B. bei der Farbe weiß, schwarz, Fläche, Licht, Finsternis, Luft; hieraus entstehen Tag und Nacht.

(4.5) [b21] (4.5.1) Da nun aber nicht nur das Ursachen sind, was in den Dingen enthalten ist, sondern auch das, was von außen kommt, wie das Bewegende, so sind offenbar Prinzip und Element verschieden. Beides sind aber Ursachen, und in diese wird das Prinzip geteilt. Was aber etwas bewegt oder zur Ruhe bringt, ist eine Art von Prinzip, so dass es der Analogie nach drei Elemente aber vier Ursachen und Prinzipien gibt. (4.5.2) [b26] In Verschiedenem aber ist auch die Ursache eine verschiedene, und auch die erste bewegende Ursache ist für anderes eine andere. Z. B. Gesundheit, Krankheit, Körper: das Bewegende ist die Heilkunst. Form, eine bestimmte Unordnung, Ziegelsteine: das Bewegende ist die Baukunst.

(4.6) [b30] Da nun aber das Bewegende bei den natürlichen Dingen für den Menschen z. B. der Mensch ist, in den vom Gedanken ausgehenden aber die Form oder deren Gegenteil, so wird es wohl in gewisser Weise nur drei Ursachen geben, eigentlich aber vier. Gesundheit ist nämlich gewissermaßen die Heilkunst, und eine Form des Hauses ist die Baukunst, und ein Mensch zeugt einen Menschen. Außerdem gibt es neben diesen <Bewegungsursachen> das, was als Erstes von allen alles bewegt.“

2. Überblick

Die Kapitel vier und fünf gehören der Sache nach zusammen.⁷⁸ In (4.1) wird die These der beiden Kapitel vorgestellt, am Ende des fünften Kapitels [vgl. (5.7)] wird diese These als bewiesen und geklärt angenommen: Die Ursachen und Prinzipien sind bei verschiedenen sinnlich wahrnehmbaren Dingen zwar verschieden, wenn man aber allgemein und der Analogie nach von ihnen spricht, sind sie bei allen wahrnehmbaren Dingen dieselben. Die beiden Kapitel beschäftigen sich also mit der Frage, inwiefern die Prinzipien der verschiedenen wahrnehmbaren Dinge einander identisch sind.

Um die These angemessen zu verstehen ist es zunächst wichtig, drei verschiedene Identitätsbegriffe voneinander zu unterscheiden.⁷⁹ Die erste Form der Identität ist die numerische Identität. Prinzipien (für verschiedene

ne Dinge) sind dann numerisch identisch, wenn es sich bei den Prinzipien der *Zahl* nach um ein und dasselbe Prinzip handelt; so ist mein Vater beispielsweise die Bewegungsursache sowohl für mich als auch für meine Geschwister. Meine Bewegungsursache ist also numerisch identisch mit der Bewegungsursache meines Bruders und meiner Schwester. Eine zweite Form der Identität liegt dann vor, wenn man allgemein über die Prinzipien spricht. Man spricht dann allgemein über die Prinzipien, wenn man die *Art* oder die *Gattung* nennt, zu der das Prinzip gehört. Auch wenn ich beispielsweise eine andere individuelle Form habe als alle anderen Menschen, so haben doch alle Menschen dieselbe Artform, das Menschsein, eben weil wir Menschen sind. Wir haben auch alle dieselbe Gattungsform, weil wir alle Lebewesen sind. In Bezug auf die Art und die Gattung, die beide etwas Allgemeines sind, ist unsere Form also identisch. Die dritte Form der Identität liegt dann vor, wenn man in analoger Weise über die Prinzipien spricht. Die Identität in Bezug auf die *Analogie* ist eine noch allgemeinere Form der Identität als die Identität in Bezug auf die Gattung, weil sie erstens die einzelnen Gattungen übergreift: Die Art und Weise, wie sich beispielsweise meine Form zu meiner Materie verhält, ist identisch mit dem Verhältnis von Form und Materie bei Dingen in anderen Kategorien als der *ousia*, z. B. den Farben. Viel wichtiger ist aber die zweite Art der analogen Identität, die die Arten der wahrnehmbaren vergänglichen und der wahrnehmbaren ewigen *ousia* umgreift. Die Art und Weise, wie sich beispielsweise meine Form zu meiner Materie verhält, ist identisch mit der Art und Weise, wie sich die Form und die Materie eines Himmelskörpers, also einer ewigen wahrnehmbaren *ousia*, zueinander verhalten, auch dann, wenn die Materie der Himmelskörper eine andere Art von Materie ist als die Art von Materie, die vergänglichen *ousiai* zugrunde liegt.

Angesichts der vielen Schwierigkeiten, die mit einer Interpretation der Details der beiden folgenden Kapitel verbunden sind, kann leicht übersehen werden, warum Aristoteles überhaupt die Frage stellt, in welcher Hinsicht die Prinzipien verschieden und in welcher Hinsicht sie dieselben sind. Es geht der Sache nach um die Frage, ob es überhaupt eine Wissenschaft der Prinzipien, und damit eine erste Philosophie bzw. Metaphysik, geben kann.⁸⁰ Was immer die erste Philosophie ist, es ist klar, dass sie nicht ein Wissen um die einzelnen Dinge sein kann, denn dafür sind die Einzelwissenschaften zuständig. Das Wissen, das sich jemand durch die erste Philosophie erwirbt, ist ein Wissen um das Allgemeine. Insofern muss auch das Wissen um die Prinzipien ein Wissen um etwas Allgemeines sein. Aber was soll das heißen?

Die sachliche Schwierigkeit, die hinter dieser Frage steht, ist folgende. Wenn sich herausstellen sollte, dass jedes Ding seine eigenen individuellen

Prinzipien hat, und wenn sich ferner herausstellen sollte, dass es keine Hinsicht gibt, unter der die verschiedenen Prinzipien ‚dieselben‘ genannt werden können, dann gäbe es keinen gemeinsamen Gegenstand, den eine Wissenschaft von den Prinzipien überhaupt untersuchen könnte. Es bliebe nichts weiter übrig als zu konstatieren, dass beispielsweise das Ding a die Prinzipien A, B und C hat, das Ding b die Prinzipien D und E, das Ding c die Prinzipien F, G, H und I usw., und es nichts gibt, was den Prinzipien gemeinsam ist (streng genommen dann nicht einmal die Tatsache, dass sie Prinzipien sind). Aus einer derartigen Auffassung würde folgen, dass unsere Welt in Dinge a, b, c usw. zerfällt, die unverbunden ohne jeden Zusammenhang nebeneinander existieren. Ein Wissen um das Allgemeine und damit eine erste Philosophie wäre nicht möglich, denn was man wissen könnte, wären nur jeweils partikuläre Prinzipien.

Ein zunächst attraktiver Ausweg aus diesem Problem ist die Konzeption Platons. Für Platon ist die Frage nach der Möglichkeit einer allgemeinen Wissenschaft, die die Prinzipien als Objekte hat, sehr einfach zu beantworten: Weil einige oberste Prinzipien, z. B. das Seiende und das Eine, allgemeine Prinzipien aller Dinge sind, besteht – aristotelisch ausgedrückt – die erste Philosophie als die Wissenschaft der Prinzipien in der Erforschung dieser allen Dingen gemeinsamen Prinzipien. Für Aristoteles ist aber klar, dass er diesen Ausweg nicht einschlagen will, weil mit ihm große sachliche Schwierigkeiten verbunden sind, auf die Aristoteles u. a. in (4.2.3) eingeht.

Wir können das vierte und fünfte Kapitel von Lambda als einen Versuch verstehen, eine Wissenschaft vom Allgemeinen zu skizzieren, die auf der einen Seite die These vermeidet, dass jedes Einzelding seine eigenen partikulären Prinzipien hat und es keine Weise gibt, auf eine allgemeine Art über diese Prinzipien zu sprechen, auf der anderen Seite aber nicht Platons Auffassung teilt, die Prinzipien aller Dinge seien numerisch identisch. Aristoteles geht einen Mittelweg zwischen einer Ontologie, in der jede Sache ihre eigenen Prinzipien hat, ohne dass es eine relevante Hinsicht gibt, unter der die Prinzipien dieselben sind, und einer Ontologie, in der alle Dinge viele numerisch identische Prinzipien haben. Seine Lösung ist, dass es eine allgemeine Weise gibt, von jeweils individuellen Prinzipien zu sprechen. Die meisten Dinge haben zwar eigene Prinzipien, aber weil sie der Art, der Gattung oder der Analogie nach dieselben sind, ist es möglich, etwas auf allgemeine Weise über partikuläre Prinzipien zu wissen. Wir brauchen nicht die partikulären Prinzipien jedes Einzeldings zu verstehen (das wäre auch unmöglich!), aber wir müssen ein allgemeines Wissen um partikuläre Prinzipien erreichen.

Mit der Frage nach der Identität und Verschiedenheit der Prinzipien knüpft Aristoteles auch an das Ende des ersten Kapitels an [vgl. (1.4.2)]. Dort hat sich gezeigt, dass das Projekt einer ersten Philosophie davon ab-

hängt, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und die unbeweglichen Dinge zumindest ein identisches Prinzip haben. In dem vierten und fünften Kapitel klärt Aristoteles nicht nur, was die identischen Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, der vergänglichen und der ewigen, sind und in welchem Sinne jeweils davon die Rede ist, dass sie identisch sind, sondern macht an zwei markanten Stellen darüber hinaus darauf aufmerksam, dass es eine erste Bewegungsursache gibt, die numerisch identisch für alle Dinge ist. Damit weist die Untersuchung der Frage, ob es gemeinsame Prinzipien der Dinge gibt, bereits auf die Fragestellung hin, der sich Aristoteles in den Kapiteln 6–10 zuwendet, denn der zweite Teil von Lambda verfolgt u. a. das Ziel, für eine *ousia* zu argumentieren, die die numerisch identische Bewegungsursache für alles ist, was sich bewegen und d. h. verändern kann [vgl. (7.4.4)].

Dass eine Untersuchung der Frage, inwiefern die Dinge dieselben Prinzipien haben, sehr schnell sehr komplex wird, liegt u. a. daran, dass diese Frage ein ganzes Bündel von anderen Fragen umfasst. Wir können beispielsweise fragen, ob alle Dinge dieselben Prinzipien haben, oder ob es nur einige Dinge gibt, die dieselben Prinzipien haben, oder ob es ein Prinzip gibt, das ein Prinzip einiger oder vielleicht sogar aller Dinge ist. Ein Problem in der Interpretation des vierten und fünften Kapitels besteht darin, dass die Antworten, die Aristoteles auf diese Fragen gibt, nicht immer so klar sind, wie man es sich wünschen würde. Einerseits erweckt er den Eindruck, er argumentiere für die These, die Prinzipien seien bei verschiedenen Dingen verschieden und nur allgemein oder der Analogie nach dieselben, andererseits deutet er aber an zwei Stellen an, dass es Fälle gibt, in denen verschiedene Dinge tatsächlich numerisch dieselben Prinzipien oder dasselbe Prinzip haben. So lässt Aristoteles erstens in (4.3) offen, ob die These, dass einige Dinge numerisch identische Prinzipien haben, wahr ist; zweitens wird am Ende von (4.6) eine erste Bewegungsursache erwähnt, die, wie sich im siebten Kapitel zeigen wird, ein und dieselbe Bewegungsursache für alle Dinge ist. Der Sache nach zeigt Aristoteles also nicht nur, dass verschiedene Dinge verschiedene Prinzipien haben und nur allgemein oder der Analogie nach gesprochen verschiedene Dinge dieselben Prinzipien haben, sondern er deutet auch an, dass einige Dinge dieselben Prinzipien haben können und alle Dinge eine identische letzte Bewegungsursache haben [vgl. auch die Auflistung der Prinzipien am Ende des vorliegenden Kommentars zu (5.7)].

Das vierte Kapitel ist wie folgt gegliedert. Nachdem Aristoteles das Kapitel in (4.1) mit der These eröffnet hat, widerlegt er in (4.2) zunächst die Auffassung, dass alle Dinge dieselben Prinzipien haben. Weder die materiellen Dinge [vgl. (4.2.2)] noch die intelligiblen Dinge [vgl. (4.2.3)] haben alle dieselben Prinzipien. Diese These wäre allerdings nur dann richtig,

wenn man die Frage nach der Identität der Prinzipien als Frage nach der numerischen Identität der Prinzipien versteht. In (4.3) untersucht Aristoteles zunächst, ob die These wahr sein könnte, der zufolge nicht alle, wohl aber manche Dinge numerisch identische Prinzipien haben. Auch wenn aus dem Text nicht eindeutig hervorgeht, welche Auffassung Aristoteles vertreten möchte, so spricht doch, auch unter Berücksichtigung von Texten außerhalb des zwölften Buches der *Metaphysik*, vieles dafür, dass er der Auffassung gewesen ist, manche Dinge könnten numerisch identische Prinzipien haben.

Es gibt allerdings eine Hinsicht, unter der man die These vertreten kann, dass tatsächlich alle Dinge dieselben Prinzipien haben: wenn wir von den Prinzipien der Analogie nach sprechen [vgl. (4.4)]. So hat beispielsweise jedes wahrnehmbare Ding mindestens drei Prinzipien: Die Form, die Formberaubung und die Materie. Diese Prinzipien sind insofern der Analogie nach für alle wahrnehmbaren Dinge dieselben, als die Art und Weise, wie sich Form, Formberaubung und Materie bei jedem Ding zueinander verhalten, identisch ist.

Die Untersuchung ist bisher ohne Berücksichtigung der Bewegungsursache geführt worden, die in (4.5) eingeführt wird. Einmal abgesehen davon, dass die Bewegungsursache der Analogie nach bei verschiedenen Dingen identisch ist, ist die Bewegungsursache ein besonderer Fall. Denn erstens kann, wie wir gesehen haben, ein und dieselbe Bewegungsursache auch für verschiedene Dinge numerisch identisch sein. Zweitens ist ein und dieselbe Bewegungsursache aber in einem sehr speziellen Fall auch numerisch identisch für *alle* Dinge, nämlich insofern vom ersten Bewegenden die Rede ist (auf den der letzte Satz des vierten Kapitels anspielt). Inwiefern man sagen kann, dass die Bewegungsursache mit der Formursache identisch ist, klärt Aristoteles in (4.6).

3. Interpretation

(4.1) Das Problem, das Aristoteles im vierten und fünften Kapitel behandelt, ist folgendes: Wir wissen bereits, dass die verschiedenen *ousiai* und auch die verschiedenen Dinge in den Kategorien (z. B. Farben, Größen usw.) unterschiedliche Ursachen und Prinzipien haben. In (2.5) beispielsweise hat uns Aristoteles darauf aufmerksam gemacht, dass verschiedene Dinge eine verschiedene Materie haben. In den folgenden Kapiteln vier und fünf differenziert Aristoteles nun diese Behauptung. In einer Hinsicht sind die Ursachen und Prinzipien dieselben, nämlich dann, wenn man entweder im allgemeinen oder der Analogie nach von ihnen spricht.⁸¹

(4.2) Der folgende Textabschnitt gliedert sich in vier Teile. In (4.2.1) wird die These vorgestellt, die im Folgenden widerlegt wird. Die Widerlegung besteht aus zwei Argumenten. Das erste Argument wird in (4.2.2), das zweite Argument in (4.2.3) vorgetragen. In (4.2.4) bringt Aristoteles die Schlussfolgerung aus beiden Argumenten.

(4.2.1) Ohne eigens darauf aufmerksam zu machen, spricht Aristoteles im ersten Satz von (4.2.1) nicht mehr wie noch in (4.1) von den Prinzipien und *Ursachen*, sondern von den Prinzipien und *Elementen* einer Sache, um dann im folgenden meistens nur noch von den Elementen zu sprechen. Später im Kapitel, in (4.5.1), erfahren wir, dass der Begriff des Elements enger als der Begriff der Ursache ist. Elemente sind ausschließlich die internen Ursachen, nicht aber die externe Ursache, also die Bewegungsursache. Das Wort ‚und‘ in dem Ausdruck ‚die Prinzipien und die Elemente‘ wird man also explikativ auffassen müssen (im Sinne von: ‚die Prinzipien und zwar die Prinzipien, insofern sie die Elemente sind‘). Dass Aristoteles die folgende Diskussion auf die Elemente beschränkt, liegt daran, dass er zunächst die Bewegungsursache aus der Diskussion heraushalten möchte, denn zumindest das unbewegte Bewegende wird sich als ein numerisch identisches Prinzip herausstellen, das Bewegungsursache für alles ist, was es gibt.

Aristoteles untersucht im Folgenden, ob es Elemente gibt, die Elemente von allem sind, was es überhaupt gibt. Damit untersucht Aristoteles eine These, die Platon vertreten hat, und die in (4.2.3) auch explizit erwähnt wird, wenn Aristoteles von den intelligiblen Dingen, dem Einen oder dem Seienden spricht. Platon hat Aristoteles zufolge angenommen, dass es oberste Gattungen oder Ideen wie beispielsweise das Seiende oder das Eine gibt, die Elemente für alle Dinge sind. Aristoteles kann sich dabei u. a. auf Platons *Sophistes* berufen. Im *Sophistes* werden beispielsweise das Seiende, das Identische, das Verschiedene, die Ruhe und die Bewegung als oberste Ideen bestimmt, an denen alles, was ist, teilhat.

Die Untersuchung der Frage, ob die Elemente aller Dinge dieselben sind oder nicht, wird anhand eines Beispiels geführt. Aristoteles fragt, ob die Elemente für die Dinge in der Kategorie der *ousia* und die in der Kategorie des Relativen dieselben sind oder nicht. Die *ousia* und das Relative sind zwei der zehn Kategorien, die Aristoteles in der Kategorienschrift erwähnt. Wenn Aristoteles am Ende von (4.2.1) schreibt ‚in gleicher Weise bei jeder der übrigen Kategorien‘, dann macht er dadurch deutlich, dass er seine Untersuchung zwar anhand eines Beispiels von zwei Kategorien führt,⁸² das Ergebnis aber für alle Kategorien gültig sein soll. In dem Beispiel wird der Einfachheit halber angenommen, dass es über die Kategorie der *ousia* und der Kategorie des Relativen hinaus keine anderen Kategorien gibt. Der griechische Ausdruck, der mit das ‚Relative‘ übersetzt

worden ist, ist ‚*pros ti*‘ und heißt wörtlich ‚in Bezug auf was?‘ oder ‚in Bezug auf (irgend)etwas‘⁸³. In der Kategorienschrift zählt Aristoteles Ausdrücke wie ‚doppelt‘, ‚halb‘ und auch ‚größer‘ zu den Relativa. Auch Ausdrücke wie ‚ist Vater von‘, ‚ist befreundet mit‘ usw. gehören zu den Relativausdrücken.

(4.2.2) Die Form der Begründung der These ist die einer *reductio ad absurdum*. In (4.2.2) werden alle drei Fälle durchgegangen, die möglich wären, wenn es wahr wäre, dass die Elemente der *ousia* und des Relativen dieselben wären. Jede Möglichkeit wird widerlegt und daraus folgt, dass die Elemente in den verschiedenen Kategorien nicht dieselben sein können.

Es ist hilfreich, sich zunächst deutlich zu machen, dass bei zwei Kategorien überhaupt nur folgende drei Fälle möglich sind: Entweder ist erstens das Element aller Dinge ein transkategoriales Element, d. h. ein Element, das weder zur Kategorie der *ousia* noch zur Kategorie des Relativen gehört, oder es ist zweitens ein Element, das eine *ousia* und Element für die Relativa ist, oder es ist drittens ein Element, das ein Relativum und Element der *ousia* ist.

Die erste Möglichkeit ist diejenige, dass das gemeinsame Element der *ousia* und des Relativen weder in die Kategorie der *ousia* noch in die Kategorie des Relativen gehört, sondern ein Element jenseits beider Kategorien ist. Aristoteles widerlegt diese Möglichkeit mit dem Hinweis darauf, dass die Kategorien ja alles Seiende umfassen und es deswegen nichts geben kann, was jenseits der Kategorien ist. Die zweite und dritte Möglichkeit besteht in der Annahme, dass entweder das Relative ein Element der *ousia* oder die *ousia* ein Element des Relativen ist. Beide Möglichkeiten werden ausgeschlossen. Dass das Relative kein Prinzip einer *ousia* sein kann, ist unmittelbar verständlich; es ist ausgeschlossen, dass eine Relation wie beispielsweise ‚ist größer als‘ ein Prinzip ist, das Einzeldinge konstituiert. Ein Prinzip einer *ousia* kann nichts anderes als eine *ousia* selbst sein.⁸⁴ Ebenso wenig ist aber die *ousia* ein Element, d. h. ein konstitutives Prinzip für die Relativa. Zwar sind die Relativa ontologisch von der *ousia* abhängig, d. h. dass die Existenz von Relativa von der Existenz von *ousiai* abhängt; das bedeutet aber nicht, dass die *ousia* ein Element (also Form, Formberaubung oder Materie) der Relativa sein kann.

(4.2.3) Der Sache nach hätte Aristoteles seine Argumentation mit (4.2.2) abschließen können. Mit der Widerlegung der drei Möglichkeiten ist bereits gezeigt, dass die Annahme, alles hätte dieselben Elemente, falsch ist. Die Schwierigkeit bei der Interpretation von (4.2.3) besteht darin deutlich zu machen, dass Aristoteles an dieser Stelle nicht nur in etwas anderen Worten noch einmal sagt, was er in (4.2.2) bereits gesagt hat.⁸⁵ Das muss nicht bedeuten, dass er ein völlig neues Argument oder

neue Argumente dafür bringt, dass nicht alles dieselben Elemente hat. Crubellier hat darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles in (4.2.3) von den intelligiblen Dingen spricht und als Beispiel das Eine und das Seiende erwähnt.⁸⁶ Das lege nahe, an einen bestimmten Kontext zu denken, auf den hin die Argumentation von (4.2.2) noch einmal angewandt werde. Der Kontext sei derjenige der Philosophie Platons. Aristoteles richtet sich demnach gegen folgenden möglichen Einwand eines Platonikers: Die *reductio ad absurdum* in (4.2.2) habe lediglich gezeigt, dass es im Falle von *materiellen* Dingen keine Elemente gebe, die Elemente aller materiellen Dinge seien. Im Fall der intelligiblen Dinge sei es aber anders: Das Seiende und das Eine seien Elemente aller Dinge, weil man von allem sagen könne, dass es sei und dass es eines sei.

Wie Aristoteles' Gegenargument genau zu verstehen ist, ist ob der Kürze der Argumentation nicht deutlich. Ich schlage folgende Interpretation vor. Gegeben seien verschiedene Dinge in verschiedenen Kategorien, die man als AB, AC, AD usw. abkürzt. Der Buchstabe ‚A‘ repräsentiert dabei das Element des Seienden (bzw. analog dazu das Element des Einen). Alles, was ist, ist etwas Seiendes (bzw. eines). Die Buchstaben ‚B‘, ‚C‘, ‚D‘ usw. stehen jeweils für Dinge in verschiedenen Kategorien. So könnte ‚B‘ beispielsweise für ‚Sokrates‘, ‚C‘ für ‚Rot‘, ‚D‘ für ‚in München‘ usw. stehen. ‚AB‘ stünde also für das Sokratessein, AC für das Rotsein usw. Aristoteles' Argument wäre nun folgendes: Wenn A das Seiende (bzw. das Eine) als ein Element ist, kann weder ‚AB‘, ‚AC‘, ‚AD‘ usw. als Ganzes ein Seiendes (bzw. Eines) sein. Nun sind ‚AB‘, ‚AC‘, ‚AD‘ aber als Ganzes jeweils ein Seiendes (bzw. Eines), also ist es falsch zu sagen, dass das Seiende (bzw. das Eine) ein Element von ‚AB‘, ‚AC‘, ‚AD‘ usw. ist.

Ein Problem dieser Interpretation sei aber nicht verschwiegen. Der Aristoteles text erweckt den Eindruck, dass das Argument dafür, dass kein der Elemente mit dem aus den Elementen Zusammengesetzten identisch sein kann, ein Argument ist, das unabhängig von der Frage nach den intelligiblen Elementen ist. Wie ein derartiges Argument aber zu rekonstruieren ist, und warum noch einmal folgt, dass keines von den Elementen *ousia* oder Relatives sein kann, lässt auch die vorgeschlagene Interpretation offen.⁸⁷

(4.3) Wenn sich auch die Behauptung, dass *alle* Dinge dieselben Elemente haben, als falsch erwiesen hat, so ist dennoch die Möglichkeit offen, dass zumindest *einige* Dinge numerisch identische Elemente haben. Der erste Satz von (4.4) macht wahrscheinlich, dass Aristoteles tatsächlich diese These vertreten möchte. Man wird (4.3) folglich so interpretieren müssen, dass deutlich wird, inwiefern einige Dinge dieselben Elemente haben können. Ferner wird man diesen Abschnitt so auslegen müssen, dass die Rede von ‚denselben‘ Elementen nicht in einem allgemeinen oder

analogen Sinn zu verstehen ist, denn der analogen Redeweise wendet sich Aristoteles erst in (4.4) und der allgemeinen Redeweise in (5.4) zu. Seine These ist also, dass einige Dinge numerisch identische Elemente haben.

Das Problem der Interpretation des Abschnitts besteht darin, dass das Beispiel, das Aristoteles wählt, kaum zu dem, was wir sonst von Aristoteles wissen, passt. Er fragt danach, was die Prinzipien von sinnlich wahrnehmbaren Körpern sind, und meint, die Form sei wie das Wärme, die Formberaubung das Kalte und die Materie das, was der Möglichkeit nach beides, d. h. warm und kalt, ist. Nun vertritt Aristoteles tatsächlich im Zusammenhang mit seiner Lehre von den Elementarqualitäten, dass das Wärme die primäre Qualität des Feuers und das Kalte die primäre Qualität für das Wasser ist. Man könnte also zwar sagen, dass das Wärme konstitutiv für das Feuer und das Kalte konstitutiv für das Wasser ist, aber es bleibt dennoch ganz unklar, wie diese Qualitäten als Form und Formberaubung eines sinnlich wahrnehmbaren Körpers in eine Analyse eingehen könnten.

Für das Verständnis des Beispiels ist es wichtig zu beachten, dass Aristoteles sich durch das einschränkende, vielleicht⁸⁸ auch nicht auf die Annahme festlegt, die Form eines sinnlich wahrnehmbaren Körpers sei tatsächlich das Wärme und die Formberaubung tatsächlich das Kalte. Er sagt auch nicht, die Form sei das Wärme, sondern lediglich, die Form sei wie das Wärme. Ferner ist die Art, wie das Kalte die Formberaubung ist, auch nicht identisch mit der Art, wie das Wärme die Form sein kann (wobei leidet offen bleibt, worin diese andere Art und Weise besteht). Es geht Aristoteles wohl lediglich darum, die Struktur deutlich zu machen, die gegeben ist, wenn man davon sprechen möchte, dass etwas dieselben Prinzipien und Elemente hat. Für diese Interpretation spricht auch, dass Aristoteles nicht nur die Materie, die Form und das aus Materie und Form zusammengesetzte Einzelding als *ousiai* bezeichnet, sondern überraschenderweise auch der Formberaubung den Status einer *ousia* zuspricht [vgl. (3.3), wo Aristoteles nur die Form, die Materie und das aus beiden konstituierte Einzelding als *ousia* bestimmt, obwohl von der Formberaubung bereits im zweiten Kapitel ausführlich die Rede war]. Wenn überhaupt, dann könnte man höchstens davon sprechen, dass die Formberaubung sehr vermittelt eine *ousia* ist, insofern sie nämlich auf die Form, die eine *ousia* ist, bezogen ist.

Der in (4.3) diskutierte Fall zeigt also die Bedingungen auf, unter denen die Elemente dieselben sind. Gegeben ist ein sinnlich wahrnehmbarer Körper, Aristoteles spricht von Fleisch oder Knochen, und dieser sinnlich wahrnehmbare Körper wird durch die Form, das Wärme, und die Formberaubung, das Kalte, bestimmt. Aufgrund der Analyse des zweiten Kapitels wissen wir, dass wir noch ein drittes Element, die Materie, brauchen, die der Möglichkeit nach beides, d. h. warm und kalt, sein kann. Aus diesen

drei Elementen, die *ousiai* sind, gehen andere *ousiai* hervor, z. B. Fleisch oder Knochen. Alles, was durch diese drei Elemente konstituiert wird, hat nun dieselben Elemente.

Wann sind aber nun tatsächlich diese in (4.3) skizzierten Bedingungen erfüllt, die gegeben sein müssen, wenn man davon sprechen möchte, dass die Elemente numerisch identisch sind? In (4.3) gibt Aristoteles darauf leider keine klare Antwort, aber hilfreich für einen Antwortversuch ist das Beispiel der Farben, das Aristoteles am Ende des folgenden Abschnitts (4.4) gibt. In (4.4) spricht Aristoteles davon, dass die Prinzipien für unterschiedliche Gattungen jeweils andere sind. Daraus kann man folgern, dass innerhalb ein und derselben Gattung die Prinzipien numerisch identisch sein können. Das Beispiel dafür in (4.4) ist dem Beispiel von (4.3) analog. So gilt für alle Farben, dass die Form weiß, die Formberaubung schwarz und die Materie eine Fläche ist.

Dieses Beispiel lässt sich allerdings nicht zu der These verallgemeinern, dass in Bezug auf jede Art bzw. Gattung die Prinzipien numerisch identisch sind. Wir werden noch sehen, dass Aristoteles in (5.5) davon spricht, dass die Ursachen und Elemente bei Einzeldingen, die zu derselben Art gehören, verschieden sind, weil sie bei jedem Einzelding numerisch andere sind. So ist beispielsweise meine Form und Materie verschieden von der Form und Materie jedes anderen Menschen. Es ist also nicht ganz klar, für welche Fälle Aristoteles numerisch identische Prinzipien innerhalb von Gattungen anzunehmen bereit gewesen ist.

(4.4) Es gibt noch eine andere Möglichkeit, davon zu sprechen, dass Dinge dieselben Elemente haben, und zwar die Möglichkeit der Analogie. Alles, was ist (also nicht nur die *ousiai*), hat in einem analogen Sinn die folgenden drei Prinzipien: Form, Formberaubung und Materie. So, wie sich die Form von a zur Materie von a verhält, so verhält sich die Form von b zur Materie von b usw. Was nun konkret jeweils die Form, die Formberaubung und die Materie ist, hängt vor allem davon ab, zu welcher Gattung das Ding gehört, das durch die drei Prinzipien konstituiert ist. Aristoteles gibt zwei Beispiele: Im ersten Beispiel ist das Ding eine Farbe, die Materie ist die Fläche, weiß ist die Form, schwarz ist die Formberaubung. Im zweiten Beispiel ist das konstituierte Ding Tag und Nacht, die Materie die Luft, Licht ist die Form, Finsternis die Formberaubung.

(4.5) (4.5.1) Die folgenden zwei Abschnitte (4.5) und (4.6) erweitern die Frage nach der Identität der Prinzipien über Materie, Form und Formberaubung hinaus auf die Bewegungsursache, die, anders als die drei zunächst genannten Ursachen, keine interne, sondern eine externe Ursache ist. Dass wir in unserer Analyse der sinnlich wahrnehmbaren *ousia* etwas Bewegendes brauchen, wissen wir bereits aus dem Anfang des dritten Kapitels [vgl. (3.1)]. Dass das Bewegende eine Ursache ist, wissen wir aus

(3.5) In (4.5) diskutiert Aristoteles nun, was für eine Art von Ursache die Bewegungsursache ist. Deutlich ist zunächst nur, dass sie kein Element sein kann, denn ein Element ist eine Ursache, die den Dingen inhärent ist. Soviel ist klar.

Es ist der Sache nach auch deutlich, dass nicht jede Bewegungsursache notwendig gleich ein Prinzip sein muss. Aus diesem Grund sagt Aristoteles nicht schlechthin, die Bewegungsursache sei ein Prinzip, sondern sie sei „eine Art von Prinzip“. Das griechische Wort für ‚Prinzip‘ ist *archē* und kann in philosophischen Kontexten auch mit ‚Anfang‘, ‚Beginn‘ oder ‚Ursprung‘ übersetzt werden. Mit dem Begriff der *archē* ist nicht die Vorstellung irgendeiner Ursache, sondern die einer *ersten* Ursache verbunden. In einer kausalen Kette von mehreren verursachten Bewegungen (wenn ich z.B. um eine rote Billardkugel zu bewegen, das Queue bewege, das Queue eine weiße Kugel bewegt und die weiße Kugel schließlich eine rote Kugel bewegt), könnte man zwar von jedem Glied der Kette sagen, es sei eine Bewegungsursache für das, was von ihr angestoßen wird; aber nur von der ersten Ursache ließe sich behaupten, sie sei auch das Prinzip der Bewegung bzw. der Bewegungskette.

Eine marginale Schwierigkeit in der Interpretation von (4.5.1) besteht darin, dass nicht gleich deutlich ist, worauf sich das Demonstrativpronomen ‚diese‘ in dem Satz „Und in diese wird das Prinzip geteilt“ genau bezieht. Das Demonstrativpronomen muss sich auf ‚beides‘ in „Beides sind aber Ursachen“, und d.h. auf Prinzipien und Elemente beziehen. Es gibt also zwei Arten von Prinzipien: Es gibt zum einen Prinzipien, die Elemente sind, zum anderen Prinzipien, die nicht näher spezifiziert werden, die aber keine Elemente sind. Insofern sind Prinzipien und Elemente nicht einfach miteinander identisch.

Der ganze Abschnitt lässt sich dann wie folgt paraphrasieren: Weil es sowohl interne als auch externe Ursachen gibt, so zeigt sich, dass Prinzip und Element verschieden voneinander sind. Man muss also zwei Arten von Prinzipien voneinander unterscheiden: Es gibt zum einen Prinzipien, die interne Ursachen, und d.h. Elemente sind, und zweitens Prinzipien, die externe Ursachen, und d.h. keine Elemente sind. Der entscheidende Punkt des Abschnitts besteht dann in der Annahme, dass die Bewegungsursache zwar eine Art von Prinzip (und natürlich auch eine Ursache) ist, aber eine andere Art von Prinzip als ein Element.⁸⁹

(4.5.2) Aristoteles hat im vierten Kapitel bisher geklärt, inwiefern wir sagen können, dass die internen Prinzipien, d.h. die Form, die Formberaubung und die Materie, für die wahrnehmbaren Dinge dieselben sind. Jetzt wendet er sich mit dieser Frage der Bewegungsursache zu. Die erste bewegende Ursache, und d.h. an dieser Stelle, diejenige Ursache, die unmittelbar auf die *ousia* oder auf ein Ding innerhalb der anderen Kategorien

wirkt, ist je nachdem verschieden, um was für ein Ding es sich jeweils handelt. Aristoteles bringt zwei Beispiele: Ein Kranker wird gesund und ein Haus wird gebaut. Im ersten Beispiel ist die Form die Gesundheit, die Formberaubung die Krankheit, die Materie der Körper und die Bewegungsursache die Heilkunst, d.h. das für den Arzt spezifische Wissen. Im zweiten Beispiel ist die Form die Form des Hauses, die Formberaubung die Unordnung (das Haus hat einfach noch nicht seine endgültige Form erreicht), die Materie sind die Ziegelsteine und die Bewegungsursache ist die Baukunst. Man wird also nur der Analogie nach davon sprechen können, dass alles dieselbe erste Bewegungsursache hat. Dass dieses nicht Aristoteles' letztes Wort zur Bewegungsursache ist, wird im nächsten Abschnitt deutlich werden.

(4.6) In (4.6) diskutiert Aristoteles, ob man davon sprechen kann, dass die Form- und die Bewegungsursache ein und dieselbe Ursache sind. Es ist nicht vollkommen eindeutig, ob Aristoteles dafür argumentieren möchte, dass in manchen Fällen tatsächlich nur drei Ursachen zu unterscheiden sind (weil die Form- und die Bewegungsursache identisch sind), oder ob er darauf hinweist, dass es zwar Fälle gibt, bei denen es oberflächlich betrachtet so aussieht, dass man nur drei Ursachen zu unterscheiden hat, aber auch in diesen Fällen vier Ursachen voneinander unterscheiden werden müssen. Wegen der Beispiele, die Aristoteles bringt, und weil der Abschnitt (4.6) mit der Erwähnung des unbewegten Bewegenden am Ende des Abschnitts eher auf eine Unterscheidung der Ursachen als auf eine Identifikation hinausläuft, neigen wir der zweiten Interpretation zu.⁹⁰ Zu der (falschen) Annahme, es gäbe eigentlich nur drei Ursachen, kommt jemand demzufolge dann, wenn er beispielsweise die Form des Hauses mit der Form in der Seele des Baumeisters identifiziert. Aus (3.2) wissen wir zwar, dass die Form des Hauses und die Form in der Seele des Baumeisters synonym sind; das bedeutet aber nicht, dass sie dieselbe Ursache sind. Analog dazu wäre das Beispiel der Gesundheit zu analysieren. Eine weitere falsche Annahme wäre, aus der Tatsache, dass ein Mensch einen Menschen zeugt, zu schließen, dass Form- und Bewegungsursache identisch sind. In diesem Fall begeht man den Fehler, dass man die Frage nach den Ursachen lediglich auf eine allgemeine Art und Weise beantwortet.

Das Kapitel schließt ausgesprochen unerwartet mit einem Hinweis auf die erste Bewegungsursache. Dieser Hinweis bezieht sich nicht auf „die erste bewegende Ursache“, von der in (4.5.2) die Rede gewesen ist, sondern auf das erste unbewegte Bewegende schlechthin, weil es *alles* bewegt. Das erste unbewegte Bewegende existiert neben den anderen, letzten Bewegungsursachen (bzw., wenn man die griechische Präposition ‚para‘ anders übersetzen möchte: ‚über diese <anderen Bewegungsursachen> hinaus‘).