

## Kapitel 5 Die Identität und Verschiedenheit der Prinzipien – Teil II

### 1. Der Text

„(5.1) [1070b36] Da nun einige Dinge selbstständig abtrennbar sind, andere nicht, sind jene *ousiai*. Und aus folgendem Grund sind die Ursachen von allen Dingen dieselben: weil ohne die *ousiai* die Affektionen und die Bewegungen nicht existieren können. Demnach wären diese vielleicht Seele und Körper, oder Vernunft, Streben und Körper.

(5.2) [1071a3] Ferner sind auf eine andere Weise die Prinzipien der Analogie nach dieselben, nämlich als Wirklichkeit und Möglichkeit; aber auch diese sind andere und sind auf andere Weise in Anderem. Bei einigen Dingen ist dasselbe einmal der Wirklichkeit, ein andermal der Möglichkeit nach, z. B. Wein oder Fleisch oder Mensch. Auch dies fällt unter die früher erwähnten Ursachen. Der Wirklichkeit nach ist nämlich die Form, selbst wenn sie selbstständig abtrennbar ist, und das aus beiden Hervorgehende, die Formberaubung aber ist z. B. Finsternis oder Krankes. Der Möglichkeit nach aber ist die Materie; denn diese ist dasjenige, das beides zu werden vermag.

(5.3) [a11] Auf andere Weise gibt es eine Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit nach und der Möglichkeit nach bei den Dingen, die nicht dieselbe, sondern eine andere Form haben, wenn ihre Materie nicht dieselbe ist. So sind die Ursache eines Menschen die Elemente, Feuer und Erde als Materie, und die eigentümliche Form und ferner irgendeine andere äußere Ursache, z. B. der Vater, und darüber hinaus die Sonne und die Ekliptik, weder als Materie noch als Form noch Beraubung oder Gleichartiges, sondern als Bewegendes.

(5.4) [a17] Ferner muss man sehen, dass man einige <Prinzipien> allgemein aussagen darf, andere nicht. Die ersten Prinzipien von allen Dingen sind also dasjenige, was der Wirklichkeit nach ein erstes, Dieses ist, und ein anderes, welches es der Möglichkeit nach ist. Jene gibt es nun also nicht als das Allgemeine. Prinzip der einzelnen Dinge ist nämlich das Einzelne. Ein Mensch im Allgemeinen ist zwar Prinzip eines Menschen, aber es gibt keinen Menschen im Allgemeinen, sondern Peleus ist Prinzip des Achilleus, dein Prinzip ist dein Vater, und dieses bestimmte B ist Prinzip dieses bestimmten BA, generell aber ist B Prinzip des BA schlechthin.

(5.5) [a24] Ferner, wenn die <Ursachen und Elemente> der *ousiai* die Ursachen und Elemente aller Dinge sind, wobei aber verschiedene Dinge verschiedene Ursachen und Elemente haben, wie gesagt worden ist; von Dingen, die nicht zu derselben Art gehören, wie z. B. von Farben, Tönen, *ousiai* und Quantität, <sind die Ursachen und Elemente nicht dieselben.> außer durch Analogie; und die <Ursachen und Elemente> in derselben Art sind verschieden, nicht der Art nach, sondern insofern sie bei jedem Einzelding andere sind, wie eben deine Materie und dein Bewegendes und deine Form etwas anderes ist als die meininge, obgleich sie der allgemeinen Redeweise (*logos*) nach dieselben sind.

(5.6) [a29] Fragt man also, was die Prinzipien oder Elemente der *ousiai*, der Relativa und der qualitativen Dinge sind, ob sie dieselben sind oder verschiedene, so ist offenbar, dass, wenn man die Mehrheit der Bedeutungen berücksichtigt, sie dieselben für ein jedes sind; scheidet man sie aber, dann sind sie nicht dieselben, sondern andere und nur in gewissem Sinne dieselben für alles. (5.6.1) [a33] In gewissem Sinne nämlich, der Analogie nach, sind es dieselben: Materie, Form, Formberaubung, das Bewegende, und in gewissem Sinne sind auch die Ursachen der *ousiai* Ursachen von allem, weil mit ihrer Aufhebung das übrige mit aufgehoben wird; ferner ist die erste Ursache der vollendeten wirklichen Tätigkeit (*entelecheia*) nach. (5.6.2) [a36] In anderem Sinne aber sind die ersten Ursachen verschiedene, nämlich die Gegensätze, welche weder als Gattungen ausgesagt, noch auch in verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden, und dasselbe ist wahr für die materiellen Prinzipien.

(5.7) [b1] Was es also für Prinzipien und wie viele Prinzipien es für die sinnlich wahrnehmbaren Dinge gibt, und inwiefern sie dieselben sind, inwiefern verschieden, ist hiermit erörtert.“

### 2. Überblick

Das fünfte Kapitel, vielleicht das schwierigste Kapitel von Lambda, führt die Untersuchung des vierten Kapitels fort.<sup>91</sup> Dass die genaue Denumt der einzelnen Abschnitte des fünften Kapitels schon in der Antike ein Problem gewesen ist, zeigt sich daran, dass häufiger noch als in den anderen Kapiteln die Handschriften an für die Interpretation entscheidenden Stellen voneinander abweichen. So kann die Interpretation einiger Abschnitte des Kapitels nur mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Deutlich ist aber, dass in diesem Kapitel gegenüber dem vierten Kapitel drei neue Themen angesprochen werden.

*Eristos* legt Aristoteles dar, dass es noch einen weiteren Sinn gibt, unter dem die Prinzipien und Ursachen der verschiedenen Dinge identisch sind

[vgl. (5.1)]: Die Prinzipien und Ursachen der wahrnehmbaren *ousiai* sind die Prinzipien und Ursachen von allen Dingen, d.h. auch der Qualitäten, Quantitäten usw. Ohne die *ousiai* gibt es keine Dinge in den anderen Kategorien, ohne die Prinzipien der *ousiai* gibt es keine *ousiai*, und so kann es ohne die Prinzipien der *ousiai* auch keine Dinge in den anderen Kategorien geben. Diese Feststellung erleichtert die allgemeine Untersuchung der Prinzipien und Ursachen erheblich, denn anstatt fragen zu müssen, was die Prinzipien und Ursachen in den verschiedenen Kategorien jeweils sind, kann Aristoteles seine Untersuchung ganz auf die Prinzipien der *ousia* konzentrieren.

Zweitens erläutert Aristoteles die Identität und Verschiedenheit der Prinzipien anhand der Begriffe ‚Wirklichkeit‘ und ‚Möglichkeit‘, die bereits in (2.4) eingeführt worden sind. Im Abschnitt (5.2) legt er dar, dass es noch eine andere Art analoger Identität gibt als diejenige, die in (4.4) und (4.5) dargestellt worden ist. Die analoge Identität besteht darin, dass ein und dieselbe *ousia* das, was sie ist, unter einer Hinsicht der Wirklichkeit nach, unter einer anderen Hinsicht aber der Möglichkeit nach sein kann. So ist beispielsweise ein Glas Wein der Wirklichkeit nach der Wein, der er ist. Der Möglichkeit nach ist der Wein aber Teil von dem Fleisch eines Menschen, denn der Mensch kann den Wein trinken und damit seinen Körper nähren. Das Fleisch wiederum ist der Wirklichkeit nach das, was es ist; der Möglichkeit nach aber ist das Fleisch ein Mensch. Das Verhältnis von Wein (der Möglichkeit nach) zu Fleisch (der Wirklichkeit nach) ist nun analog identisch mit dem Verhältnis von Fleisch (der Möglichkeit nach) zum Menschen (der Wirklichkeit nach). Der Abschnitt (5.3) thematisiert die Bewegungsursache unter dem Aspekt der Wirklichkeit und Möglichkeit, wobei die Wirklichkeit mit der Form und die Möglichkeit mit der Materie identifiziert wird. Aristoteles unterscheidet zwei Bewegungsursachen voneinander. Eine Bewegungsursache dafür, dass ein Kind entsteht, ist der Vater, eine andere Bewegungsursache ist die Sonne bzw. die Ekliptik; denn die Sonne ist durch die Stellung zur Erde u.a. Ursache für die Jahreszeiten und damit auch für das Entstehen und Vergehen der Lebewesen. Aristoteles führt aus, dass sich beide Bewegungsursachen sowohl der Form als auch der Materie nach voneinander unterscheiden. Wenn man wie Aristoteles in (5.3) als Materie des Vaters Erde und Feuer annimmt, dann ist die Materie des Vaters mit der des Kindes identisch. Die Materie der Sonne aber, die Feuer ist, ist von der des Kindes verschieden.

Drittens erklärt Aristoteles, inwiefern die Prinzipien allgemein gesprochen identisch sind. Die These des vierten Kapitels, dass die Prinzipien im allgemeinen und der Analogie nach dieselben sind, ist bisher ja nur insofern behandelt worden, als untersucht worden ist, inwiefern die Prinzipien

der Analogie nach dieselben sind, auch wenn die Analogie eine Form von Allgemeinheit ist. Inwiefern sie aber in Bezug auf die Art und die Gattung dieselben sind, ist Thema der Abschnitte (5.4) und (5.5). Es gibt eine Art und Weise, allgemein von den Prinzipien zu sprechen, nämlich so, dass nicht das jeweils konkrete Prinzip benannt wird, das den Gegenstand konstituiert, sondern mit dem Artbegriff geantwortet wird, unter den das konkrete Prinzip fällt. In dem Satz vom Menschen, der einen Menschen zeugt, wird beispielsweise auf allgemeine Weise von der Bewegungsursache gesprochen. Es gibt nicht so etwas wie einen Menschen im Allgemeinen, der einen Menschen im Allgemeinen zeugen könnte, sondern nur einen jeweils konkreten Vater, der ein jeweils konkretes Kind zeugt. Systematisch viel wichtiger ist allerdings, dass Aristoteles in (5.4) und (5.5) vor allem deutlich macht, dass sich die Prinzipien der einzelnen wahrnehmbaren *ousia* zwar auf allgemeine Weise aussagen lassen, aber keine allgemeinen Prinzipien sind. Das, was Aristoteles in (5.4) für die Bewegungsursache darlegt, wird in (5.5) für die Form und die Materie gesagt. Jedes Einzel Ding hat seine ihm eigene Form und Materie, selbst wenn man auf allgemeine Weise von ihnen sprechen kann. Die beiden Abschnitte sind für ein Verständnis der Ontologie im zwölften Buch insofern wichtig, weil sie klar darlegen, dass die traditionelle Auffassung, die Individualität eines Lebewesens bestünde bei Aristoteles lediglich in dessen Materie, aber nicht in dessen Form, zumindest für das zwölfte Buch nicht zutrifft.

In (5.6) fasst Aristoteles den Gedankengang des vierten und fünften Kapitels zusammen. (5.7) beschließt die Untersuchung der Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* aus den Kapiteln 2–5.

### 3. Interpretation

(5.1) Im ersten Satz des Abschnitts (5.1) unterscheidet Aristoteles zwischen Dingen, die selbstständig abtrennbar sind und Dingen, die nicht selbstständig abtrennbar sind. Dass alles, was selbstständig abtrennbar ist, eine *ousia* ist, wissen wir bereits aus dem ersten Kapitel [vgl. (1.2.3)]. Diese Behauptung impliziert nicht, dass Dinge, die nicht selbstständig abtrennbar sind, keine *ousiai* sein können. Wir wissen bereits, dass die Form eines Einzeldings und die Materie als Prinzip der Möglichkeit zur Veränderung eines Einzeldings eine *ousia* ist; dennoch ist die Annahme, die Form und Materie müssten so wie das Einzelding selbstständig abtrennbar sein, nicht zutreffend.<sup>92</sup> Aristoteles behauptet also lediglich, dass das, was selbstständig abtrennbar ist, auf jeden Fall eine *ousia* sein muss. Aber warum *be-gründen* die Tatsache, dass Dinge selbstständig abtrennbar sind, ihren Status als *ousia*?

Diese Frage wird leider im Abschnitt (5.1) nicht in voller Klarheit beantwortet, aber eine mögliche Antwort deutet der zweite Satz des Abschnitts an, und unter Zuhilfenahme von einigen Annahmen, die Aristoteles bereits in Lambda eingeführt hat, lässt sich vielleicht folgende Antwort vermuten [vgl. dazu ausführlicher die Interpretation zu (1.2.3)]: Ohne diejenigen Dinge, die selbstständig abtrennbar sind und d. h. einen eigenen Platz im Raum einnehmen, kann es keine Eigenschaften und keine Bewegungen geben. Eigenschaften und Bewegungen sind Beispiele für Dinge, die nicht abtrennbar sind. Damit sie existieren können, muss es etwas anderes geben, an dem sie existieren können. Dieses andere muss aber etwas sein, das selbstständig abtrennbar ist. Es ist ein Erstes, an dem die Eigenschaften und Bewegungen existieren können. Das, was ein Erstes ist, ist aber in jedem Fall eine *ousia*.

Der zweite Satz des Abschnitts (5.1) enthält ein Problem. Der Satz, der in der vorliegenden Übersetzung mit „Und aus folgendem Grund<sup>93</sup> sind die Ursachen von allen Dingen dieselben“ übersetzt worden ist, wäre, wenn man übersetzt, was in allen Manuskripten steht, wie folgt zu übersetzen: „Und aus folgendem Grund sind diese < i. e. die selbstständig abtrennbaren *ousiai*, die im ersten Satz des Kapitels genannt werden > auch Ursachen aller Dinge“. Dieser Satz ist verständlich, wenn wir unter den Dingen, für die die *ousiai* Ursachen sind, Dinge aus den anderen Kategorien verstehen. Genau das sagt ja auch der die Behauptung begründende Satz: „weil ohne die *ousiai* die Affektionen und Bewegungen nicht existieren können“. Gemeint wäre damit folgendes: Damit es Gesundheit oder eine Bewegung von einem Ort zu einem anderen geben kann, muss es etwas geben, das gesund ist oder sich bewegt. Nun kann aber das, was gesund ist oder sich bewegt, nur ein Einzelding, eben eine *ousia* sein. Deswegen gibt es ohne eine *ousia* keine Affektionen und Bewegungen, und deswegen sind die *ousiai* Ursachen aller anderen Dinge. Dass Aristoteles diese Auffassung für richtig hält, ist nicht zu leugnen.

Es ist nun aber bezeichnend, dass sich alle wichtigen modernen Editoren der *Metaphysik* dazu entschlossen haben, von der überlieferten Lesart der Manuskripte abzuweichen und ein einziges Wort mit anderen Akzenten zu versehen.<sup>94</sup> Diese andere Akzentsetzung ändert allerdings den Sinn des Wortes nicht unerheblich. Statt „Und aus folgendem Grund sind diese auch Ursachen aller Dinge“ heißt es nun (wie in der vorliegenden Übersetzung): „Und aus folgendem Grund sind die Ursachen von allen Dingen dieselben“ (wobei mit den Ursachen die Ursachen der *ousiai* gemeint sind, wie der folgende ‚weil‘-Satz deutlich macht).<sup>95</sup> Warum haben sich moderne Editoren für diesen Eingriff entschlossen, dem auch wir mit unserer Übersetzung folgen?

Erstens bringt Aristoteles in der Zusammenfassung des Kapitels (5.6.1)

die These, dass in gewissem Sinn die Ursachen der *ousiai* Ursachen von allem seien, weil mit ihrer Aufhebung das übrige mit aufgehoben werde.<sup>96</sup> Es ist also deutlich, dass Aristoteles nicht nur die schwächere These vertreten wollte, die *ousiai* seien Ursache aller Dinge, sondern die stärkere These vertreten wollte, dass die Ursachen der *ousiai* Ursachen aller Dinge sind. In der stärkeren These ist die schwächere These enthalten, denn wenn die Ursachen der *ousia* Ursachen aller Dinge sind, dann sind auch die *ousiai* selbst Ursachen aller Dinge. Da der gesamte Abschnitt (5.6) aber eine Zusammenfassung ist, stellt sich die Frage, an welcher Stelle im vierten und fünften Kapitel behauptet und begründet worden ist, dass die Ursachen der *ousiai* die Ursachen aller anderen Dinge sind. Als eine solche Stelle kommt nur (5.1) in Betracht.

Zweitens sind die Beispiele, die Aristoteles im letzten Satz von (5.1) bringt, viel leichter zu interpretieren, wenn wir sie nicht als konkrete *ousiai* verstehen müssen (was die erste Lesart nahe legen würde), sondern wenn wir sie als Ursachen von *ousiai* verstehen können. ‚Seele‘ und ‚Körper‘ sind bei Aristoteles standardmäßig Beispiele für die Form und die Materie eines Lebewesens. Insofern ist es plausibler, diese Beispiele als Beispiele für Ursachen einer konkreten *ousia* und nicht als Beispiele für eine konkrete *ousia* zu verstehen.<sup>97</sup>

Drittens passt die These, die Ursachen der *ousiai* seien die Ursachen aller Dinge, besser in den Kontext des vierten und fünften Kapitels von Lambda. Das gemeinsame Thema beider Kapitel ist ja die Identität und Verschiedenheit von Prinzipien und Ursachen. Innerhalb eines derartigen Diskussionskontextes fügt sich die Behauptung, die Ursachen der *ousiai* seien die Ursachen aller anderen Dinge, problemloser ein als die Behauptung, die *ousiai* seien Ursachen für die Dinge in den anderen Kategorien.

Die These, dass die Ursachen der *ousiai* die Ursachen aller anderen Dinge sind, ist der Sache nach von großer Bedeutung für das philosophische Projekt, das Aristoteles in Lambda entwickelt. Wenn die Ursachen der *ousiai* nicht nur die Ursachen der *ousiai*, sondern die Ursachen von allem sind, was es überhaupt gibt, dann kann sich eine Untersuchung der Prinzipien und Ursachen aller Dinge auf eine Untersuchung der Prinzipien und Ursachen der *ousiai* beschränken. Wir müssen nicht über die Ursachen und Prinzipien der *ousiai* hinaus die Ursachen und Prinzipien der anderen Dinge betrachten und differenzierte Überlegungen darüber anstellen, was jeweils Form, Formberaubung und Materie beispielsweise innerhalb der Gattung der Farben oder der räumlichen Größen sind.

(5.2) In (4.4) haben wir eine Art und Weise kennen gelernt, in der die Prinzipien der Analogie nach dieselben sind: Die Art und Weise, wie sich die Form, die Formberaubung und der Stoff in verschiedenen Gattungen jeweils zueinander verhalten, ist der Analogie nach dieselbe. In (5.2) führt

Aristoteles nun eine zweite Art und Weise ein, wie die Prinzipien der Analogie nach dieselben sind: als Wirklichkeit und als Möglichkeit.

Das Verständnis der Art der Analogie zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit hängt von dem Verständnis des Beispiels ab, das Aristoteles gibt. Wein oder Fleisch oder Mensch müssten als Beispiele dafür verstanden werden, dass dasselbe einmal der Wirklichkeit nach, ein andermal<sup>98</sup> der Möglichkeit nach ist. Der Rest des Abschnitts ist als eine Art Erläuterung zu verstehen: Die Form<sup>99</sup> und das aus Form und Materie zusammengesetzte Einzel Ding (d.h. das, was aus Form und Materie hervorgeht) ist stets der Wirklichkeit nach, die Materie aber lediglich der Möglichkeit nach.

Wie lassen sich nun die Beispiele als Beispiele dafür, dass dasselbe einmal der Wirklichkeit nach, ein andermal der Möglichkeit nach sein kann, verstehen? Code vertritt die Auffassung, ein und derselbe Mensch könne aus zwei Perspektiven betrachtet werden. Zum einen sei der Mensch ein Mensch der Möglichkeit nach (insofern man seine Materie meint, die der Möglichkeit nach eine *ousia* ist), zum anderen ein Mensch der Wirklichkeit nach.<sup>100</sup> Eine Schwierigkeit dieser Interpretation sehe ich darin, dass Aristoteles die Beispiele in (5.2) mit der Einschränkung einführt, dass lediglich „in manchen Fällen“ dasselbe einmal der Wirklichkeit nach, ein andermal der Möglichkeit nach ist. Codes Unterscheidung gilt aber zumindest in Bezug auf jedes Einzel Ding, denn jedes Einzel Ding kann aus der Perspektive der Möglichkeit und der Perspektive der Wirklichkeit betrachtet werden. Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, dass nicht erklärt werden kann, warum Aristoteles ausgerechnet die drei Beispiele von Wein, Fleisch und Mensch bringt.

Eine alternative Interpretation bestünde darin, die drei Beispiele wie folgt aufeinander zu beziehen: Wein ist zum einen Wein der Wirklichkeit nach – wenn wir beispielsweise ein Glas mit Wein vor uns stehen haben –, zum anderen Fleisch der Möglichkeit nach, denn ein Mensch, der Wein trinkt, nährt dadurch das Fleisch in seinem Körper und aus dieser Perspektive ist der Wein, wie jedes Lebensmittel, der Möglichkeit nach Fleisch. Das Fleisch aber wiederum ist der Möglichkeit nach ein konkreter Mensch. Die Beispiele wären also so aufeinander zu beziehen, dass das erste Beispiel sowohl das, was es ist, der Wirklichkeit nach ist, als auch jeweils die Materie, also das Möglichkeitsprinzip, für das zweite Beispiel ist. Der Vorteil dieser Interpretation ist vielleicht, dass diese Art der Analogie eine andere ist als diejenige, die wir aus dem vierten Kapitel bereits kennen. Außerdem kann erklärt werden, warum Aristoteles ausgerechnet die drei Beispiele Wein, Fleisch und Mensch bringt: So wie sich Wein der Möglichkeit nach zum Fleisch der Wirklichkeit nach verhält, so verhält sich Fleisch der Möglichkeit nach zum Menschen der Wirklichkeit nach.

(5.3) Der Abschnitt (5.3) ist schwer zu interpretieren.<sup>101</sup> Die Schwierigkeiten beginnen schon damit, dass unklar ist, worauf sich die ersten Worte des Abschnitts „auf andere Weise“ beziehen. Es liegt zunächst sicherlich nahe, die Unterscheidung in (5.3) als eine weitere Unterscheidung von analoger Identität von Wirklichkeit und Möglichkeit zu verstehen. Der Gedankengang wäre dann folgender: In (5.2) hat Aristoteles angekündigt, dass sich jeweils andere Prinzipien (als Wirklichkeit und Möglichkeit) der Analogie nach *auf andere Weise* in Anderem finden. In (5.3) trägt Aristoteles nun eine gegenüber (5.2) andere Weise der analogen Identität von Wirklichkeit und Möglichkeit vor. Keinem mir bekannten Interpreten ist es aber gelungen, das, was Aristoteles in (5.3) sagt, überzeugend als einen weiteren Fall der Analogie zu interpretieren.

Ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit ist, den Ausdruck ‚auf andere Weise‘ nicht auf die Frage der analogen Identität und Verschiedenheit zu beziehen, sondern ihn so zu verstehen, dass Aristoteles auf eine andere Art und Weise, wie sich Wirklichkeit und Möglichkeit zueinander verhalten, aufmerksam machen möchte. Unter dieser Voraussetzung lässt sich (5.3), auch wenn Details unklar bleiben werden, besser verstehen.

In jedem Fall hängt die Interpretation des Abschnitts (5.3) von einem Verständnis der Beispiele ab, die Aristoteles gibt, denn die These selbst, die Aristoteles im ersten Satz von (5.3) bringt, ist nur unter Zuhilfenahme der Beispiele zu verstehen.<sup>102</sup> Die Beispiele sind dafür ausführlicher und relativ klar. Schauen wir uns also zunächst die Beispiele an, um dann die These näher verstehen zu können. Ein konkreter Mensch, z. B. Sokrates, hat eine bestimmte Materie, die im letzten Glied einer Analyse die Elemente Feuer und Erde enthalten müsste. Er hat zweitens eine ihm eigentümliche Form, sein Sokratessein. Drittens erwähnt Aristoteles zwei Bewegungsursachen, und zwar erstens die unmittelbare Bewegungsursache, den Vater (von Sokrates), und zweitens die Sonne und die Ekliptik<sup>103</sup>, die ebenfalls Bewegungsursachen sind.

Es ist für heutige Leserinnen und Leser erstaunlich, dass Aristoteles meint, die Sonne und die Ekliptik seien Bewegungsursachen. Aristoteles ist aber, wie auch aus anderen Werken hervorgeht, der Auffassung, dass u. a. die Sonne und die Ekliptik für das Entstehen und Vergehen der Lebewesen verantwortlich sind. Weil die Sonne bzw. die Bahn, die die Sonne auf der Ekliptik innerhalb eines Jahres zurücklegt, verantwortlich für die verschiedenen Jahreszeiten ist, und weil das Entstehen und Vergehen vieler Pflanzen und Lebewesen von den Jahreszeiten abhängt, ist die Sonne Bewegungsursache für das Entstehen und Vergehen der Pflanzen und Lebewesen. Wir können diesen Gedanken nachvollziehen: Im Frühling blüht bei uns die Natur auf, im Herbst stirbt die Natur ab und viele Lebewesen paaren sich nur in bestimmten Jahreszeiten.

Wenn Aristoteles in (5.3) zwei Bewegungsursachen, den Vater und die Sonne, voneinander unterscheidet, so möchte man gerne wissen, wie sich die beiden Bewegungsursachen zueinander verhalten. Ich werde im Folgenden eine Interpretation vorschlagen, der zufolge Aristoteles in (5.3) diese Frage mit Hilfe der Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit bzw. Materie und Form beantwortet. Die letzte, also unmittelbare Bewegungsursache für Sokrates ist sein Vater, die Bewegungsursache für seinen Vater aber dessen Vater (also Sokrates' Großvater) usw. Diese Kette der Bewegungsursachen führt aber in keinem Fall zu der Sonne und der Ekliptik. Die Art und Weise, wie die Sonne bzw. die Ekliptik Bewegungsursachen sind, ist offenbar eine andere als diejenige, wie der Vater, Großvater, Urgroßvater usw. Bewegungsursachen sind.

Zunächst sei festgehalten, dass die Beispiele, die Aristoteles in (5.3) bringt, tatsächlich Beispiele für die im ersten Satz aufgeführte These sind. Die These bezieht sich erstens auf Dinge, die nicht dieselbe Materie haben. Dabei ist auffällig, dass Aristoteles als Materie „Feuer und Erde“ nennt, d. h. nicht diejenige Materie angibt, die die letzte konstituierende Materie eines Einzelgegenstandes ist. Ein Grund dafür könnte vielleicht sein, dass dann, wenn man als Materie die Elemente „Feuer und Erde“ nennt, sowohl der Vater als auch sein Kind dieselbe Materie hätten. Die Sonne dagegen besteht, wie wir aus anderen Werken von Aristoteles wissen, seiner Auffassung nach ausschließlich aus Feuer. In (5.3) unterscheidet Aristoteles also die Materie des Vaters und Kindes auf der einen Seite von der Materie der Sonne auf der anderen Seite. Der Vater und das Kind unterscheiden sich freilich darin, dass sie, wie Aristoteles sagt, nicht dieselbe eigentümliche Form haben. Aber auch die Sonne und der Vater erfüllen die zweite Bedingung der These: Sie haben beide nicht dieselbe Form.

Die beiden Bewegungsursachen, die Sonne und der Vater, unterscheiden sich dadurch voneinander, dass im Fall der Sonne die Materie eine andere ist, als die Materie desjenigen, dessen Bewegungsursache die Sonne ist, denn die Materie der Sonne ist von der Materie des Kindes unterschieden. Anders im Fall des Vaters. Die Materie des Vaters ist, zumindest wenn man als Materie „Feuer und Erde“ nennt, dieselbe Materie wie die Materie des Kindes. Sowohl die Sonne als auch der Vater sind aber als Bewegungsprinzipien Prinzipien, die der Wirklichkeit nach existieren müssen. Sie haben eine verschiedene Form und eine verschiedene Materie, wobei nur die Materie der einen Bewegungsursache identisch mit der Materie dessen ist, dessen Bewegungsursache sie ist.

Für die Frage nach der Identität und Verschiedenheit der Prinzipien bedeutet das, dass das, was der Möglichkeit nach existiert (die Materie) in einem Fall, nämlich im Fall des Vaters, identisch mit dem ist, dessen Bewegungsursachen der Vater und die Sonne sind. Das, was der Wirklichkeit

nach existiert, ist aber in beiden Fällen verschieden. Diese Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit gilt allgemein in Bezug auf Entstehen und Vergehen von Lebewesen, sofern man immer voraussetzt, dass als Materie die Elemente Feuer und Erde genannt werden.

(5.4) Mit (5.4) wendet sich Aristoteles der bereits in (4.1) angekündigten Untersuchung der Frage zu, wie man von den Prinzipien und Ursachen auf allgemeine Weise sprechen kann. Der Schwerpunkt in (5.4) liegt aber eher auf einer Darlegung dessen, was nicht allgemein ist. Dafür unterscheidet er zwischen zwei Weisen, ein und dasselbe Prinzip auszulegen.<sup>104</sup> Das Prinzip kann entweder allgemein ausgesagt werden oder nicht. Wenn man das Prinzip allgemein aussagt, sagt man es nicht als ein erstes Prinzip aus.<sup>105</sup> Unter den ‚ersten‘ Prinzipien versteht Aristoteles an dieser Stelle diejenigen Prinzipien, die er in anderen Kontexten, z. B. in (3.1), auch die letzten Prinzipien nennt, d. h. diejenigen Prinzipien, die ein Einzel Ding konkret konstituieren.

Wie die Beispiele am Ende des Abschnitts deutlich machen, kann man die Bewegungsursache eines konkreten Menschen auf zweierlei Weise ausdrücken. Wir können erstens die Ursache auf eine allgemeine Weise aussagen und behaupten, dass ein Mensch einen Menschen zeugt; dadurch, dass wir von ‚einem Menschen‘ sprechen, meinen wir aber nicht notwendig, dass es tatsächlich so etwas wie einen allgemeinen Menschen gibt. Erst dann, wenn ich eine konkrete Person angebe, habe ich die eigentliche Bewegungsursache genannt. Es sind diese Prinzipien, die in dem zur Diskussion stehenden Abschnitt ‚erste Prinzipien‘ genannt werden. Das, was Aristoteles über die Bewegungsursache sagt, gilt auch für die anderen Ursachen. Ein Vater und sein Kind haben auch die gleiche Form und die gleiche Materie, allerdings nicht die erste (bzw. letzte) Form und Materie, sondern die Form und Materie, wenn man allgemein, d. h. der Art oder der Gattung nach, von ihnen spricht.

Ein wenig verwirren könnte, dass Aristoteles im zweiten Satz des Abschnitts davon spricht, dass die ersten Prinzipien ein erstes ‚Dieses‘ (*gr. todi*) sind. Aristoteles benutzt das Wort ‚*todi*‘ in der *Metaphysik* vor allem dann, wenn er über die Form von etwas spricht. Im dritten Kapitel von Lambda beispielsweise hat er mit dem Ausdruck ‚ein Dieses‘ (*gr. tode ti*) auf die Form Bezug genommen [vgl. (3.3)]. Auch die Tatsache, dass das Prinzip, das er nennt, der Wirklichkeit nach ein Erstes ist, legt zunächst nahe, an die Form zu denken, denn dass das erste ‚Dieses‘, das der Möglichkeit nach ist, die Materie sein muss, ist unbestritten. Die Beispiele, die Aristoteles bringt, sind allerdings Beispiele für Bewegungsursachen und nicht für Formen.

Die Verwirrung klärt sich, wenn beachtet wird, dass Aristoteles den Plural gebraucht und davon spricht, dass die ersten Prinzipien jeweils ‚ein

Dieses' der Wirklichkeit nach sind. Der Plural deutet darauf hin, dass Aristoteles sowohl die Form als auch die Bewegungsursache meint und von beiden sagt, sie seien ein ‚Dieses‘. Aristoteles gebraucht den Ausdruck ‚*to di'* offenbar nicht in der spezifischeren Bedeutung von ‚*to de ti'*‘, sondern in einer allgemeineren Bedeutung, in der ‚ein Dieses‘ sowohl die Form als auch ein Einzelding (und die Bewegungsursache ist ein Einzelding) umfasst.

(5.5) Das Verständnis des ersten Satzes in Abschnitt (5.5) ist dadurch erschwert, dass die griechischen Manuskripte voneinander abweichen und je nachdem, was für einer Lesart man sich anschließt, der Satz einen anderen Sinn ergibt<sup>106</sup>. Die der vorliegenden Übersetzung zugrundeliegende Lesart geht davon aus, dass sich Aristoteles in dem ersten Satz auf das bezieht, was er in (5.1) bereits gesagt hat, nämlich dass die Ursachen der *ousiai* die Ursachen aller anderen Dinge sind. Im zweiten Teil des Abschnitts betont Aristoteles, dass selbst dann, wenn die Ursachen der *ousia* die Ursachen aller anderen Dinge (d. h. der Dinge in den anderen Kategorien) sind, die Dinge in den anderen Kategorien auch eigene Ursachen haben. So ist beispielsweise innerhalb der Art der Farben die Form das Weiße, die Formberaubung das Schwarze und die Materie die Fläche [vgl. (4.4)]. Zwischen verschiedenen Gattungen sind die Prinzipien nur analog dieselben.

Wir haben in (4.3) und (4.4) gesehen, dass Aristoteles der Auffassung sein könnte, innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. der Gattung der Farben) seien Form, Formberaubung und Materie numerisch identisch. Aus (5.5) wird nun deutlich, dass selbst dann, wenn die Identität der Prinzipien in einigen Gattungen möglich sein sollte, diese Identität im Fall der *ousia* nicht gegeben ist. Jedes Einzelding hat seine ihm eigene Form, Materie und Bewegungsursache.

Der Abschnitt (5.5) ist für die Konzeption der Aristotelischen Prinzipienlehre im zwölften Buch der *Metaphysik* von großer Bedeutung, weil Aristoteles an dieser Stelle eindeutiger als in anderen Büchern der *Metaphysik* die These vertritt, dass die Formen von Einzeldingen individuell sind. Ein traditionelles Verständnis der Aristotelischen *Metaphysik* geht demgegenüber davon aus, dass das, was ein Individuum zu dem Individuum macht, das es ist, nicht die Form, sondern lediglich die Materie ist. Der traditionellen Interpretation zufolge ist beispielsweise die Person Sokrates durch eine menschliche Seele, die die gleiche bei jedem Menschen ist, und seiner für ihn spezifischen Materie charakterisiert. In (5.5) betont Aristoteles demgegenüber, dass ein Mensch nicht nur eine für ihn spezifische Materie, sondern auch eine für ihn spezifische Form hat<sup>107</sup>.

(5.6) Die folgende Zusammenfassung schiebt die Diskussion um die Prinzipien und Elemente der sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* ab<sup>108</sup>. Die

Frage „was Prinzipien und Elemente der *ousiai*, des Relativen und des Qualitativen sind“ – wobei das Relative und Qualitative wiederum nur als Beispiele für die anderen Kategorien stehen –, ist im zweiten und dritten Kapitel von Lambda beantwortet worden. Die Frage, „ob sie dieselben sind oder andere“ und in welchem Sinn sie dieselben sind, ist in dem vierten und fünften Kapiteln beantwortet worden.

(5.6.1) Im ersten Teil der Zusammenfassung erfahren wir, in welcher Hinsicht die Prinzipien dieselben sind. Sie sind der Analogie nach dieselben, und zwar in zweierlei Hinsicht. Erstens sind Form, Formberaubung, Materie und Bewegungsursache der Analogie nach für jedes Ding dieselben. Diese Analogie bedeutet, dass wir bei jedem Ding von diesen vier Ursachen sprechen können. Was aber jeweils die bestimmte Form und die bestimmte Materie usw. für eine Sache ist, kann von Ding zu Ding verschieden sein. Zweitens sind die Ursachen der *ousiai* Ursachen von allen anderen Dingen. Mit dem Hinweis auf die erste Ursache ist (als eine Art Vorgriff auf den zweiten Teil von Lambda) das unbewegt Bewegende gemeint [vgl. auch den letzten Satz des vierten Kapitels in (4.6)]. Das unbewegt Bewegende, von dem in (5.6.1) als erster Ursache die Rede ist, ist nicht der Analogie nach, sondern der Wirklichkeit nach für alle Dinge dieselbe.

(5.6.2) Im zweiten Teil fasst Aristoteles zusammen, in welcher Hinsicht die Ursachen voneinander verschieden sind. Die genaue Bedeutung ist umstritten,<sup>109</sup> weil nicht deutlich wird, was Aristoteles unter den Gegensätzen versteht. Es erscheint wenig plausibel, hier an Gegensätze wie schwarz und weiß oder wie gesund und krank zu denken, weil es Aristoteles in der Zusammenfassung darauf ankommt zu sagen, inwiefern die ersten Ursachen verschieden sind. Da die Gegensätze im zweiten Kapitel [vgl. (2.7)] mit der Form und der Formberaubung identifiziert worden sind, wird man den Sinn von (5.6.2) eher darin sehen können, dass die Form, die Formberaubung und die Materie von verschiedenen Individuen verschieden sind.

(5.7) In (5.7) erklärt Aristoteles, dass die Untersuchung der Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren *ousiai* abgeschlossen ist. Im zweiten und dritten Kapitel ist deutlich geworden, welche Prinzipien es gibt und wie viele es sind. Im vierten und fünften Kapitel ist geklärt worden, inwiefern die Prinzipien dieselben und inwiefern sie verschieden voneinander sind. Der Übersicht halber seien die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung des vierten und fünften Kapitels mit den wichtigsten Referenzstellen noch einmal zusammengefasst<sup>110</sup>.

1. Es gibt eine erste Bewegungsursache, die eine numerisch identische Bewegungsursache für alle Dinge ist [vgl. (4.6) und (5.6.1)].

2. Es kann innerhalb klar abgegrenzter Arten bzw. Gattungen (z. B. Farben oder Töne) numerisch identische Prinzipien geben [vgl. (4.3) und (4.4)].

3. Die Prinzipien der *ousia* sind die Prinzipien aller anderen Dinge [vgl. (5.1)].
4. Jede wahrnehmbare *ousia* hat in der Regel<sup>111</sup> verschiedene Prinzipien [vgl. (5.4) und (5.5)].
5. Zwischen erstens Dingen in verschiedenen Kategorien und zweitens zwischen den vergänglichsten und den ewigen wahrnehmbaren *ousiai* sind die Prinzipien der Analogie nach dieselben [vgl. (4.4)].
6. Wenn man von den Prinzipien auf eine allgemeine Weise spricht, haben alle wahrnehmbaren Dinge dieselben Prinzipien [vgl. (5.4) und (5.5)].

## Kapitel 6

### Die Existenz und Eigenschaft der unbeweglichen *ousia* – Teil I

#### 1. Der Text

„(6.1) [1071b3f] (6.1.1) Da es nun drei *ousiai* gab, zwei natürliche und eine unbewegte, so müssen wir nun von dieser sprechen und zeigen, dass es notwendig ist, dass es irgendeine ewige unbewegliche *ousia* gibt. (6.1.2) [b5] Denn die *ousiai* sind die Ersten von den Dingen, die sind, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Es ist aber unmöglich, dass Bewegung entsteht oder vergeht, denn sie war immer, und ebenso wenig Zeit, denn das Früher und Später ist selbst nicht möglich, wenn es keine Zeit gibt. Die Bewegung ist also ebenso kontinuierlich wie die Zeit, da diese entweder dasselbe ist <wie Bewegung> oder eine Eigenschaft von Bewegung. Bewegung ist aber nicht kontinuierlich außer der Ortsbewegung, und von dieser die Kreisbewegung.

(6.2) [b12f] (6.2.1) (i) Wenn es nun etwas gibt, das zwar fähig ist zu bewegen oder hervorzubringen, aber das nicht in wirklicher Tätigkeit ist, so findet keine Bewegung statt; denn es ist möglich, dass das, was nur die Möglichkeit hat, auch nicht in wirklicher Tätigkeit ist. (ii) Also nützt es auch nichts, wenn wir ewige *ousiai* annehmen, so wie diejenigen, die Ideen annehmen, sofern in ihnen nicht irgendein Prinzip enthalten ist, das die Möglichkeit hat zu verändern. (iii) Aber auch dies genügt nicht, noch die Annahme irgendeiner anderen *ousia* zusätzlich zu den Ideen; denn sofern die *ousia* sich nicht in wirklicher Tätigkeit befindet, findet keine Bewegung statt. (6.2.2) [b17f] Ferner, wenn es sich in wirklicher Tätigkeit befindet, seine *ousia* aber Möglichkeit ist, wird auch dann keine ewige Bewegung stattfinden; denn was der Möglichkeit nach ist, kann auch nicht sein. Also muss ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen *ousia* wirkliche Tätigkeit ist. (6.2.3) [b20f] Ferner, diese *ousiai* müssen dementsprechend ohne Materie sein; denn sie müssen ewig sein, wenn denn überhaupt irgend etwas ewig sein soll. Also müssen sie wirkliche Tätigkeiten sein.

(6.3) [b22f] (6.3.1) Doch hier entsteht eine Schwierigkeit: Denn das, was wirklich ist, meint man, ist alles möglich, das, was möglich ist, ist aber nicht alles wirklich, so dass demnach die Möglichkeit das Frühere wäre. Aber

wenn dieses so wäre, so gäbe es nichts von den Dingen, die sind, denn es ist möglich, dass etwas zwar der Möglichkeit nach ist, aber doch noch nicht ist (6.3.2) /b26/ Stimmt man freilich der Ansicht der Theologen bei, welche alles aus der Nacht hervorgehen lassen, oder der der Naturphilosophen, welche behaupten, dass alle Dinge beisammen waren, so kommt man auf dieselbe Unmöglichkeit. Denn wie soll etwas bewegt werden, wenn nicht eine Ursache in wirklicher Tätigkeit vorhanden wäre? Denn die Materie kann sich ja doch nicht selbst in Bewegung setzen, sondern dies tut die Baukunst, und ebenso wenig kann die Menstruation oder die Erde sich selbst bewegen, sondern das tut das Saatgut und das Sperma. (6.3.3) /b31/ Darum setzen einige eine ewige wirkliche Tätigkeit voraus, z. B. Leukippos und Platon; denn sie behaupten, es existiere immer Bewegung. Aber warum dies so ist, und welche Bewegung es ist, warum sich dies so, jenes anders bewegt, davon geben sie keinen Grund an; denn es bewegt sich ja nichts so, wie es sich eben trifft, sondern es muss immer etwas zugrunde liegen, wie sich ja jetzt etwas von Natur auf diese Weise, durch Gewalt aber oder durch Wirkung der Vernunft oder durch etwas anderes auf eine andere Weise bewegt. Ferner, welche Art von Bewegung ist die erste? Denn darauf kommt gar sehr viel an. Für Platon aber ist es gar nicht möglich zu erklären, welches Prinzip er manchmal meint, nämlich das sich selbst bewegende; denn die Seele ist später und gleichzeitig mit dem Himmel, wie er sagt. (6.3.4) /1072a3/ Die Ansicht nun, dass die Möglichkeit der Wirklichkeit vorausgehe, ist gewissermaßen richtig, gewissermaßen auch nicht; auf welche Weise, ist bereits gesagt worden. Dass aber die Wirklichkeit das Frühere ist, dafür zeugen Anaxagoras (denn der Geist ist Wirklichkeit) und Empedokles mit seinen Prinzipien, Liebe und Hass, und diejenigen, welche eine ewige Bewegung annehmen, wie Leukippos. Also gab es nicht eine unendliche Zeit Chaos oder Nacht, sondern immer dasselbe, entweder im Kreislauf oder auf eine andere Weise, sofern die Wirklichkeit der Möglichkeit vorausgeht.

(6.4) /a9/ Wenn nun dasselbe immer [im Kreislauf] besteht, so muss etwas immer bleiben, das in gleicher Weise in wirklicher Tätigkeit ist. Soll aber Entstehen und Vergehen vorhanden sein, so muss etwas anderes existieren, das immer in anderer und wieder anderer Weise in wirklicher Tätigkeit ist. Es muss also in der einen Weise in Beziehung auf sich selbst, in der anderen Weise in Beziehung auf anderes in wirklicher Tätigkeit sein, und dies also in Beziehung auf ein verschiedenes <drittes> oder auf das erste. Notwendig aber auf dieses <erste>; denn dies ist wieder sich selbst wie jenem anderen Ursache der Bewegung. Doch ist das erste wohl besser; denn es war ja Ursache der immer gleichen Bewegung, der verschiedenen Bewegung Ursache war das andere; dass aber immer diese Verschiedenheit stattfindet, davon sind offenbar beide <Ursache>. So verhalten sich

denn auch die Bewegungen. Was braucht man also noch andere Prinzipien zu suchen?“

## 2. Überblick

Mit dem sechsten Kapitel beginnt der dritte Teil von Lambda, der die Kapitel 6–9 bzw. 6–10 umfasst. Aufbauend auf der Interpretation der wahrnehmbaren *ousiai* aus den Kapiteln 2–5 wendet sich Aristoteles der Untersuchung der nicht wahrnehmbaren, ewigen und unbeweglichen *ousiai* zu. Dabei kommt es ihm in den folgenden zwei Kapiteln nicht nur darauf an zu zeigen, dass es ewige, unbewegliche *ousiai* geben muss, sondern vor allem darauf, genauer zu bestimmen, was diese *ousiai* eigentlich sind und welche weiteren Eigenschaften ihnen zugesprochen werden können. Im ersten Kapitel haben wir bereits gesehen, dass verschiedene Philosophen unterschiedliche Auffassungen darüber vertreten haben, wie diese unbeweglichen *ousiai* zu bestimmen sind [vgl. (1.4.1)]; es kann Aristoteles folglich nicht nur daran gelegen sein, die Existenz dieser *ousiai* zu beweisen. Er muss vielmehr auch zeigen, was diese *ousiai* sind. Im siebten Kapitel wird deutlich werden, dass die Aristotelische Argumentation in der Annahme gipfelt, die ersten *ousiai* seien Intellekte, d. h. Vernunfttätigkeiten. Damit wendet sich Aristoteles gegen die Auffassung der Platoniker, die ersten *ousiai* seien Ideen oder mathematische Gegenstände. Im sechsten Kapitel erfahren wir noch nicht, dass die ewigen *ousiai* unbewegt sein müssen. Wir erfahren aber, dass es eine *ousia* geben muss, die Prinzip einer ewigen, wahrnehmbaren *ousia* ist, die sich in einer kontinuierlichen Kreisbewegung befindet. Das Prinzip muss die Ewigkeit und Kontinuität der Kreisbewegung gewährleisten. Dazu muss das Prinzip erstens selbst ewig sein. Zweitens muss das Prinzip nicht nur der Möglichkeit nach die Bewegung gewährleisten, sondern in Wirklichkeit bzw. in wirklicher Tätigkeit sein. Dass diese wirkliche Tätigkeit des Prinzips nicht als eine Verwirklichung einer ursprünglicheren Möglichkeit dieses Prinzips verstanden werden darf, führt zu einer Präzisierung: Das Prinzip darf nicht lediglich in wirklicher Tätigkeit sein, sondern muss selbst wirkliche Tätigkeit sein. Drittens argumentiert Aristoteles dafür, dass das Prinzip ohne Materie ist.

Auch wenn die Details des sechsten Kapitels oft schwer zu verstehen sind, so ist die Gliederung des Kapitels doch relativ klar. Zunächst möchte Aristoteles beweisen, dass es eine wahrnehmbare ewige *ousia* geben muss (6.1). Dazu setzt er bei dem Begriff der Bewegung an. Bewegung müsse ewig sein, weil sie mit der Zeit identisch oder eine Eigenschaft der Zeit sei, und die Zeit selbst ewig sei. Die Zeit sei aber nicht nur ewig, sondern auch kontinuierlich. Es müsse also eine Bewegung geben, die ebenso wie die Zeit ewig und kontinuierlich sei. Nur eine Kreisbewegung könne diese beiden

Kriterien erfüllen. Daraus folgert Aristoteles, dass es eine *ousia* geben muss, die sich in ewiger und kontinuierlicher Kreisbewegung bewegt. Mit dieser These ist der Ausgangspunkt für die folgende Argumentation geschaffen.

Ausgehend von der Überlegung, dass jede Bewegung ein Prinzip, das die Bewegung verursacht, braucht, diskutiert Aristoteles in (6.2), wie das Prinzip der ewigen und kontinuierlichen Kreisbewegung zu bestimmen ist. Weil das Prinzip gewährleisten muss, dass die Bewegung ewig und kontinuierlich ist, reicht es nicht zu behaupten, dass das Prinzip der Möglichkeit nach ewige und kontinuierliche Bewegung verursachen können muss. Wenn das Prinzip nur der Möglichkeit nach Bewegung verursachen könnte, dann wäre es durchaus möglich, dass das Prinzip zu einem bestimmten Zeitpunkt diese Möglichkeit einmal nicht verwirklicht, d. h. aufhören würde. Bewegung zu verursachen. Weil diese Möglichkeit ausgeschlossen werden muss, argumentiert Aristoteles in Auseinandersetzung mit den Platonikern dafür, dass das Prinzip selbst Wirklichkeit bzw. wirkliche Tätigkeit sein muss, ohne dass diese Wirklichkeit als Verwirklichung einer ursprünglicheren Möglichkeit verstanden werden darf. Ferner muss dieses Prinzip ohne Materie sein, weil alles, was Materie hat, der Möglichkeit nach etwas anderes ist als das, was es gerade ist.

Die Behauptung, es gäbe ein Prinzip, das wirkliche Tätigkeit ist, ohne dass diese Wirklichkeit als Verwirklichung einer ursprünglicheren Möglichkeit verstanden werden kann, provoziert folgenden Einwand (6.3): Es ist widersprüchlich zu behaupten, dass es etwas gibt, das in wirklicher Tätigkeit ist, ohne dass diese wirkliche Tätigkeit als Verwirklichung einer Möglichkeit verstanden wird, denn alles, was wirklich ist, muss doch zuvor möglich sein! Aristoteles widerlegt diesen Einwand und argumentiert für die ontologische Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit. Damit zeigt er, dass der Begriff einer *ousia*, die wirkliche Tätigkeit ist, ohne dass diese Wirklichkeit als Verwirklichung einer ursprünglicheren Möglichkeit verstanden werden muss, widerspruchsfrei ist. In einem komplizierten Schlussabschnitt (6.4) möchte Aristoteles zeigen, dass es nur zweier Prinzipien bedarf, wenn man die Verschiedenheit aller Bewegungen verstehen möchte. Das erste Prinzip garantiert die ewige Kontinuität, das zweite Prinzip das Entstehen und Vergehen der Dinge (und abhängig davon auch alle anderen Arten von Bewegung bzw. Veränderung).

### 3. Interpretation

(6.1) (6.1.1) Kapitel sechs beginnt mit einem Neuanfang, der auf die Unterscheidungen der drei Arten von *ousiai* im erste Kapitel von Lambda [vgl. (1.4)] zurückgreift. Die These, die Aristoteles beweisen möchte, ist

folgende: Es ist notwendig, dass es eine ewige und unbewegliche *ousia* gibt. Wenn Aristoteles dabei von der *ousia* im Singular spricht, dann meint er nicht, dass er zeigen möchte, dass es überhaupt nur eine einzige ewige und unbewegte *ousia* gibt. Später im sechsten Kapitel [vgl. (6.2.3)] wird ganz deutlich, dass er von mehreren *ousiai* ausgeht, die ewig und unbeweglich sind. Der Singular steht, wie an vielen Stellen auch sonst in Lambda, für den Artbegriff. Es gibt also nicht nur sinnlich wahrnehmbare vergängliche und sinnlich wahrnehmbare ewige *ousiai*, sondern auch unbewegliche (und d. h. auch: sinnlich nicht wahrnehmbare) ewige *ousiai*.

(6.1.2) Aristoteles beginnt seine Argumentation für eine ewige, unbewegliche *ousia* mit einem Beweis dafür, dass es eine ewige wahrnehmbare *ousia* gibt.<sup>112</sup> Dass Aristoteles überhaupt die Existenz einer ewigen wahrnehmbaren *ousia* beweist, obwohl sie im zweiten Kapitel [vgl. (2.5)] vorausgesetzt worden ist, lässt sich im Sinn eines Nachtrags verstehen. Im ersten Kapitel hat Aristoteles erklärt, dass alle Philosophen den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen den Status einer *ousia* zusprechen. Wir haben von dieser Behauptung die Aristotelische Annahme unterschieden, dass die Himmelskörper tatsächlich ewig sind. Diese Behauptung wird nicht von allen Philosophen geteilt. Dass es tatsächlich ewige wahrnehmbare *ousiai* gibt, wird in (6.1.2) bewiesen. Es ist allerdings auffällig, dass Aristoteles an keiner einzigen Stelle im sechsten Kapitel erwähnt, was denn diese *ousiai* sind, die ewig und wahrnehmbar sind, obwohl wir aus (2.5) schließen können, dass die Himmelskörper gemeint sein müssen. Streng genommen ist aber auch weder in (1.4) noch in (2.5) von den Himmelskörpern die Rede gewesen. Warum Aristoteles nicht von den Himmelskörpern oder dem Fixsternhimmel spricht, wird aus dem Beginn des siebten Kapitels deutlich [vgl. (7.1.2)]: Aristoteles will die gesamte Argumentation im sechsten Kapitel als eine rein begriffliche Argumentation verstanden wissen.

Der Gedankengang in (6.1.2) ist folgender: Erstens wiederholt Aristoteles noch einmal aus dem ersten Kapitel, dass die *ousia* von dem Seienden das Erste ist [vgl. (1.2.1)]. Wenn alle *ousiai* vergänglich sind, d. h. dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind, dann ist alles, d. h. alle Dinge in den anderen Kategorien, ebenfalls vergänglich, weil alle Dinge in den anderen Kategorien von der *ousia* abhängige sind. Nun wird sich aber zeigen, dass es etwas gibt, nämlich eine bestimmte Art von Bewegung, die ewig sein muss. Bewegung kann es aber nur geben, wenn es eine *ousia* gibt, die bewegt ist. Weil Bewegung ewig ist, muss es eine ewige *ousia* geben. Die Wahrheit der These, dass es eine ewige *ousia* gibt, hängt folglich davon ab, ob es eine ewige Bewegung geben kann.

Aristoteles bringt nun zweitens ein Argument dafür, dass es eine ewige Bewegung geben muss. Das Argument beruht darauf, dass die Zeit ewig

ist, und weil die Bewegung entweder dasselbe wie die Zeit oder eine Eigenschaft der Zeit ist, ist auch die Bewegung ewig. Drittens stellt Aristoteles fest, die Ewigkeit der Bewegung könne nur durch eine Kreisbewegung gewährleistet sein, weil nur die Kreisbewegung ohne Anfang und ohne Ende sei.

Aristoteles' Argumentation provoziert zwei kritische Nachfragen.<sup>113</sup> Erstens ist nicht deutlich, was Aristoteles genau meint, wenn er sagt, dass das Früher und Später nicht möglich ist, wenn es keine Zeit gibt. Ein Problem besteht darin, dass Aristoteles ja nicht lediglich zeigen muss, dass es Zeit gibt, sondern zu beweisen ist, dass die Zeit ewig ist. Vielleicht ist sein Argument folgendes: Es ist widersprüchlich zu behaupten, die Zeit habe einen Anfang (oder ein Ende), denn es ist immer möglich zu fragen, was denn früher als dieser Anfang (oder später, nach dem Ende) gewesen sei (bzw. sein werde). Ein solches Argument wäre freilich nicht sehr schlagkräftig, denn wenn die Zeit tatsächlich einen Anfang hat, dann macht der Begriff des Anfangs eben deutlich, dass man nicht mehr sinnvoll fragen kann, was vor diesem Anfang gewesen ist.

Zweitens könnte man einwenden, dass die Ewigkeit der Bewegung der Sache nach nicht nur durch eine stetige Kreisbewegung ohne Anfang und Ende garantiert ist, sondern beispielsweise auch schon durch die Bewegung auf einer Ellipse, die als solche ja auch keinen Anfang- und keinen Endpunkt hat.<sup>114</sup> Dieser Einwand lässt sich allerdings entkräften. Die Pointe in (6.1.2) ist nämlich nicht lediglich, dass es ewige Bewegung gibt, sondern dass es ewige Bewegung gibt, die kontinuierlich sein muss. Aristoteles geht in (6.1.2) von der Kontinuität der Zeit aus und behauptet, dass die Bewegung entweder mit der Zeit identisch oder eine Eigenschaft der Zeit sein muss. Wie immer wir diese Behauptung verstehen wollen, deutlich ist doch, dass die Kontinuität der Zeit auch für die Bewegung gelten muss. Im achten Kapitel von *Physik* VIII argumentiert Aristoteles detailliert dafür, dass nur die Kreisbewegung eine kontinuierliche Bewegung ist, weil alle anderen Bewegungen, z. B. der Bewegung auf einer Ellipse, zusammengesetzte Bewegungen sind. Die Bewegung auf einer Ellipse ist beispielsweise aus einer Kreisbewegung und der Bewegung auf einer Strecke zusammengesetzt, und die Bewegung auf einer Strecke ist nicht kontinuierlich. Dadurch ist auch die Bewegung auf einer Ellipse keine kontinuierliche Bewegung im strengen Sinne mehr. Aus demselben Grund reicht es auch nicht hin anzunehmen, dass es immer verschiedene Dinge geben wird, die in Bewegung sind. Die Kontinuität der Bewegung wäre nicht gewährleistet.

Die Konklusion des Arguments, dass es eine ewig bewegte sinnlich wahrnehmbare *ousia* gibt, steht nicht ausdrücklich im Aristotelischen Text, muss aber der Sache nach ergänzt werden. Dass diese Konklusion nicht im

Text steht, zeigt wieder einmal, dass einige Teile von Lambda am besten als auszuarbeitende Skizze einer Argumentation zu verstehen sind.

(6.2) Aristoteles hat in (6.1.2) gezeigt, dass es eine wahrnehmbare ewige *ousia* gibt, die in kontinuierlicher Bewegung ist. Damit ist noch nicht gezeigt, dass es eine nicht wahrnehmbare *ousia* gibt. Der Beweis für diese *ousia* und die Bestimmung weiterer Eigenschaften dieser *ousia* zieht sich bis zum Ende des siebten Kapitels hin.

Wir haben in (6.1.2) gesehen, dass die Konklusion der Argumentation (nämlich die Existenz einer ewigen und bewegten *ousia*) nicht im Aristotelischen Text steht, sondern ergänzt werden muss. Analog dazu sagt Aristoteles zu Beginn von (6.2) ebenfalls nicht ausdrücklich, dass alles, was bewegt ist, ein Prinzip der Bewegung braucht [vgl. dazu ausdrücklich (7.2)]. Diese These muss der Sache nach aber ergänzt werden. Eine ewige und kontinuierliche Bewegung kann es nur geben, wenn es ein Prinzip gibt, das ein Prinzip für die Ewigkeit und Kontinuität der Bewegung bzw. für die Ewigkeit und Kontinuität der bewegten *ousia* ist. Das Prinzip, das die kontinuierliche Ewigkeit der sinnlich wahrnehmbaren ewigen *ousia* garantieren soll, wird im Folgenden vor allem in Auseinandersetzung mit den Platonikern, die ewige Ideen angenommen haben, näher spezifiziert. Dabei arbeitet Aristoteles wiederum mit dem Begriffspaar ‚Wirklichkeit‘ (*energeia*) und ‚Möglichkeit‘ (*gr. dynamis*), das uns aus dem Ende des zweiten [vgl. (2.4)] und aus dem fünften Kapitel [vgl. (5.2)–(5.3)] bereits bekannt ist.

Weil der Begriff der *energeia* für die Argumentation im sechsten und siebten Kapitel außerordentlich wichtig ist, er aber oft missverständlich ist und auch die Übersetzung dieses Begriffs problematisch ist, seien einige grundsätzliche Anmerkungen zu diesem Begriff vorausgeschickt. Der Begriff der *energeia* wird von Aristoteles meistens in Zusammenhang mit dem Begriff der *dynamis* gebraucht. Während aber das Wort *dynamis* ein Wort der griechischen Alltagssprache ist und dort oft ‚Kraft‘ oder auch ‚Macht‘ bedeutet, hat Aristoteles das Wort *energeia* als einen *terminus technicus* mit großer Wahrscheinlichkeit selbst geschaffen. Das Wort *energeia* setzt sich aus der Präposition *en* (d. h. ‚in‘) und *ergon* (d. h. ‚Tätigkeit, Werk, Aufgabe‘) zusammen. Die Endung, *-ia* macht deutlich, dass es sich beim Ausdruck *energeia* (genau wie bei dem Wort *ousia*) um ein Abstraktum handelt. Wörtlich bedeutet *energeia* also etwa das ‚in Tätigkeit Sein‘.

Dieser Aspekt der Tätigkeit, des ‚am-Werksseins‘, geht in der Übersetzung verloren, wenn man *energeia* nur mit ‚Wirklichkeit‘ übersetzt (auch wenn es Kontexte, wie z. B. das zweite und fünfte Kapitel von Lambda gibt, in denen man sinnvoll *dynamis* mit ‚Möglichkeit‘ und *energeia* mit ‚Wirklichkeit‘ übersetzen kann). Das wird besonders im sechsten und sieb-

ten Kapitel von Lambda deutlich. In diesen Kapiteln gebraucht Aristoteles an einigen Stellen das Verb zum Substantiv, *energeia*, nämlich, *energein*. Zwar könnte man, *energein* mit ‚in Wirklichkeit sein‘ übersetzen, aber diese Übersetzung würde die spezifische Bedeutung des Verbs nicht angemessen zum Ausdruck bringen. Wenn Aristoteles nämlich von, *energeia* spricht, dann meint er nicht die Wirklichkeit im Sinne der Existenz oder Realität, sondern stets die Wirklichkeit im Sinne der Aktualität, d. h. der Tätigkeit, des ‚am-Werkseins‘ von etwas. Wenn etwas ‚in *energeia*‘ ist (ein Ausdruck, den Aristoteles häufig verwendet), bedeutet das nicht, dass dasjenige, das in *energeia* ist, in unserer Realität existiert, sondern dass es sich in einem bestimmten Zustand befindet, nämlich in dem seiner Aktualität. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass das, was eine Sache ihrem Wesen nach ist, wesentlich in der Aktualität, d. h. der wirklichen Tätigkeit, der Sache besteht. Die *energeia* eines bestimmten Menschen besteht beispielsweise nicht darin, dass es diesen Mensch wirklich gibt, d. h. dass er existiert, sondern darin, dass er auf eine bestimmte Weise existiert, nämlich so, dass sein Wesen, und d. h. vor allem seine Vernunft, aktualisiert ist.

Wir übersetzen deswegen, *energein* stets mit ‚in wirklicher Tätigkeit sein‘, und an einigen Stellen entsprechend auch das Substantiv, *energeia* mit ‚wirkliche Tätigkeit‘. Der Nachteil dieser Übersetzung liegt freilich darin, dass die Gegenüberstellung zu ‚*dynamis*‘ durch diese Übersetzung nicht so deutlich wird und, *energeia* nicht konsistent mit einem einzigen Wort übersetzt wird. Der Vorteil liegt darin, dass das, was Aristoteles der Sache nach meint, durch die Übersetzung besser verständlich wird. Wenn von dem Prinzip, das die ewige Kreisbewegung garantiert, gesagt wird, es sei in *energeia*, dann ist damit nämlich nicht lediglich gemeint, dass es existiert; dieses Verständnis würde aber nahe gelegt, wenn man, *energeia* mit ‚Wirklichkeit‘ übersetzen würde. Aristoteles möchte sagen, dass das Prinzip kontinuierlich in wirklicher Tätigkeit sein muss. Die Art und Weise, wie das erste Prinzip wirklich ist, besteht darin, dass es wirklich tätig ist, d. h. nicht nur der Möglichkeit nach tätig ist. Insofern kann Aristoteles beispielsweise am Ende des Abschnittes (6.2.3) auch sagen, dass ein Prinzip vorausgesetzt werden muss, dessen *ousia* wirkliche Tätigkeit ist, oder am Ende des Abschnitts (6.2.3) schließen, dass die ersten Prinzipien wirkliche Tätigkeiten sind und dann mit (6.3) zur Frage übergehen, ob nicht doch in allen Fällen die Möglichkeit der Wirklichkeit ontologisch vorgeordnet ist.

(6.2.1) (i) Um die ewige und kontinuierliche Kreisbewegung zu garantieren, müssen wir ein Prinzip annehmen, dass als Bewegungsursache erstmals in der Lage ist, ewige Kreisbewegung zu bewirken und zweitens in wirklicher Tätigkeit sein muss. Es ist also nicht nur ein Prinzip, das die Möglichkeit hat, ewige Bewegung zu verursachen, sondern dass der Wirklichkeit nach so beschaffen ist, dass es die Bewegung tatsächlich ver-

ursacht. Wenn das Prinzip lediglich der Möglichkeit nach Bewegung verursachen würde, dann könnte man zwischen zwei Fällen unterscheiden: (a) Das Prinzip verwicklicht diese Möglichkeit und verursacht tatsächlich Bewegung; (b) Das Prinzip verwicklicht diese Möglichkeit nicht und verursacht keine Bewegung. Weil die Kreisbewegung aber ewig ist, muss (b) ausgeschlossen werden. Es muss ewig in wirklicher Tätigkeit sein.

(ii) In der Auseinandersetzung mit den Platonikern wird in (ii) und (iii) das in (i) skizzierte Argument genauer entfaltet. Es reicht nicht hin, wie die Platoniker Ideen als Prinzipien zu postulieren und zu behaupten, dass diese Ideen ewig seien. Die Ewigkeit des Prinzips oder der Prinzipien garantiert nicht die ewige Kreisbewegung; die durch das Prinzip erklärt werden soll. Diese ewigen Prinzipien müssen vielmehr als ein Veränderungsprinzip konzipiert werden. Ein Veränderungsprinzip ist ein Prinzip, das die Möglichkeit hat, in einem anderen Veränderung, d. h. bezogen auf den vorliegenden Fall: ewige und kontinuierliche Kreisbewegung, hervorzurufen.

(iii) Es kann ferner auch nicht genügen, lediglich anzunehmen, dass das Prinzip Bewegung verursachen kann. Wenn wir ohne weitere Zusatzannahmen lediglich behaupten, dass das Prinzip die Möglichkeit hat, Bewegung zu verursachen, dann ist nicht ausgeschlossen, dass das Prinzip diese Möglichkeit nicht verwirklicht. Wir müssen also hinzufügen, dass sich das Prinzip selbst in wirklicher Tätigkeit befindet.

Eine Lösung kann ebenfalls nicht darin bestehen, eine weitere *ousia* zusätzlich zu den Ideen anzunehmen, die dann – so muss das unvollständige Argument wohl ergänzt werden – das Prinzip der Bewegung sein soll, wenn man von diesem Bewegungsprinzip nicht ausdrücklich sagt, dass es wirkliche Tätigkeit ist.

(6.2.2) Das gesuchte Prinzip wird im Folgenden weiter spezifiziert. Es reicht nicht hin zu sagen, dass sich das Prinzip in wirklicher Tätigkeit befindet, denn die wirkliche Tätigkeit könnte immer noch als die Verwirklichung einer ursprünglicheren Möglichkeit verstanden werden [vgl. die in (6.2.1)(i) aufgeführte Variante (a)]. Ein so bestimmtes Prinzip könnte nicht die Ewigkeit der Bewegung garantieren, weil nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist, dass die Möglichkeit auch einmal nicht verwirklicht ist. Wir müssen also ein Prinzip annehmen, das sich nicht im Zustand einer verwirklichten Möglichkeit befindet, sondern das seinem Wesen nach ausschließlich wirkliche Tätigkeit bzw. Wirklichkeit (im Unterschied zur Möglichkeit) ist.

(6.2.3) In (6.2.2) hat Aristoteles ausgeschlossen, dass das Prinzip als Verwirklichung einer ursprünglicheren Möglichkeit verstanden werden kann. Wenn aus dem Prinzip aber jede Möglichkeit ausgeschlossen wird, dann bedeutet das, dass dieses Prinzip keine Materie haben kann. Die Begründung dafür ist, dass die Materie das Prinzip der Möglichkeit ist. Alles,

was eine Materie hat, ist stets auch etwas der Möglichkeit nach. Wenn eine Tischfläche faktisch weiß ist, ist sie der Möglichkeit nach jede andere Farbe, also blau, rot, schwarz usw. [vgl. auch (2.4.2)]. Das Prinzip, das die kontinuierliche und ewige Kreisbewegung erklären kann, ist ein Prinzip ohne Materie. Hieraus lässt sich nun ferner schließen, dass das Prinzip selbst nicht sinnlich wahrnehmbar sein kann. Denn alles, was man sehen kann, hat in irgendeiner Form eine Oberfläche, die man sehen kann, und diese Oberfläche kann qua Fläche Träger verschiedener Eigenschaften, also Möglichkeiten, sein.<sup>115</sup> Alles, was man sehen kann, ist also stets durch Materie und Form konstituiert. Was ausschließlich Form ist, kann nicht sinnlich wahrnehmbar sein.

Ein Problem besteht darin, dass Aristoteles die Materielosigkeit der gesuchten Prinzipien mit der These zu begründen scheint, dass sie ewig sind. Diese Begründung ist aber nicht einsichtig, denn wir wissen ja bereits aus Kapitel 2, dass es ewige *ousiai* gibt, die keinesfalls ohne Materie sind, sondern eine Materie für ihre Ortsveränderung haben [vgl. (2.5)]. Vielleicht kann man den Zusammenhang zwischen der Materielosigkeit und der Ewigkeit wie folgt verstehen: Für dasjenige, was keine Materie hat, gibt es auch keine Hinsicht, unter der es sich verändern kann. Das bedeutet aber, dass das, was keine Materie hat, auch nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen sein kann. Das wiederum bedeutet aber, dass, wenn überhaupt irgend etwas ewig ist, diejenige *ousia*, die keine Materie haben, ewig sein müssen. Wenn Aristoteles an einen derartigen Zusammenhang gedacht hätte, dann hätte er allerdings kaum schreiben können, „denn sie müssen ewig sein [...]“. Das griechische Wort *gar*, das mit ‚denn‘ übersetzt worden ist und an dieser Stelle kaum anders übersetzt werden kann, ist für eine solche Interpretation eine ernsthafte Schwierigkeit.

Der letzte kurze Satz in (6.2.3) ist aus zwei Gründen nicht einfach zu verstehen. Erstens ist es nicht möglich, das ‚also‘ auf die Zeile unmittelbar zuvor, d. h. auf die Ewigkeit der *ousiai* zu beziehen. Die gesuchten *ousiai* sind nicht deswegen wirkliche Tätigkeiten, weil sie ewig sind, sondern weil sie ohne Materie sind. Zweitens, was soll es heißen, dass die *ousiai* wirkliche Tätigkeiten sind?<sup>116</sup> Dass diese *ousiai* in wirklicher Tätigkeit sein müssen, wissen wir schon. Wenn diese wirkliche Tätigkeit nun aber so verstanden werden muss, dass sie nicht mehr die Verwirklichung einer Möglichkeit ist, dann ist das Sein der *ousia* selbst dadurch charakterisiert, dass sie diese wirkliche Tätigkeit ist. In (6.2.3) wird aus den zu bestimmenden *ousiai* jede Möglichkeit ausgeschlossen. Die *ousiai* sind also – mit der Tradition gesprochen – reine Form ohne jede Materie. Diese Form selbst ist aber die wirkliche Tätigkeit. Deswegen sind die *ousiai* wirkliche Tätigkeiten.

Wichtig für eine Gesamtinterpretation von Lambda ist der Plural, den Aristoteles in (6.2.3) gebraucht, wenn er von den *ousiai* spricht. Interpre-

ten, die der Auffassung sind, dass es Aristoteles in Lambda vor allem darauf ankommt, das eine unbewegte Bewegende zu beweisen und darüber hinaus das achte Kapitel, in dem Aristoteles fragt, wie viele unbewegte Bewegende wir denn annehmen müssen, für einen späteren Einspruch halten, übersehen leicht, dass Aristoteles an keiner Stelle in Lambda davon ausgeht, dass es überhaupt nur eine einzige unbewegte *ousia* gibt. Wenn er beispielsweise im ersten Satz des sechsten Kapitels und an vielen anderen Stellen von der ewigen unbewegten *ousia* im Singular spricht und meint, es gäbe eine unbewegte *ousia*, dann gebraucht er den Singular, um auf die Art zu referieren. Dabei wird er sich erst im achten Kapitel der Frage zuwenden, wie viele Exemplare diese Art umfasst.

(6.3) Im Folgenden diskutiert und löst Aristoteles eine Schwierigkeit, die mit seiner Auffassung verbunden ist, dass das Prinzip oder die Prinzipien, die für die ewige Kreisbewegung verantwortlich sind, ihrem Wesen nach wirkliche Tätigkeiten bzw. Wirklichkeiten sind. Das Problem besteht darin, dass man leicht einwenden kann, alles, was wirklich sei, müsse vorher möglich gewesen sein. Die Möglichkeit, so der Einwand, gehe der Wirklichkeit voraus und nicht umgekehrt.<sup>117</sup> Der Abschnitt gliedert sich in mehrere Teile: In (6.3.1) wird der Einwand vorgestellt und das Gegenargument skizziert: Wenn es wahr wäre, dass die Möglichkeit das Frühere, d. h. das ontologisch Primäre wäre, dann würde nichts existieren. Zu diesem Ergebnis müsste man kommen, wenn man, wie in (6.3.2) ausgeführt wird, der Ansicht von bestimmten Theologen und Naturphilosophen folgen würde. Andere Philosophen [vgl. (6.3.3)] haben demgegenüber richtig erkannt, dass die Möglichkeit nicht das Primäre ist, und haben behauptet, dass es eine ewige wirkliche Tätigkeit geben muss. Freilich ist deren Bestimmung dieser ewigen wirklichen Tätigkeit zu unspezifisch. Dass Aristoteles aber mit seiner Auffassung nicht allein steht, zeigt er in (6.3.4). Schon Anaxagoras und Leukippos haben behauptet, dass die Wirklichkeit der Möglichkeit vorausgeht.

(6.3.1) Das Argument gegen die These der Priorität der Möglichkeit vor der Wirklichkeit ist knapp formuliert: Wenn die Möglichkeit das Frühere wäre, würde nichts von den Dingen, die sind, existieren, denn es ist möglich, dass etwas zwar sein kann, aber doch nicht ist. Damit dieses Argument ein Gegenargument ist, ist zunächst zu ergänzen, dass ja ganz offensichtlich Dinge existieren. Also, so wäre zu folgern, kann das Mögliche nicht das Frühere sein.

(6.3.2) Glücklicherweise wird aus (6.3.2) deutlicher, wie Aristoteles das Argument in (6.3.1) verstanden hat. Die Priorität der Möglichkeit vor der Wirklichkeit bedeutet der Sache nach, dass alles, was es gibt, überhaupt nur der Möglichkeit nach existiert, und nichts wirklich existiert. Wenn er in (6.3.1) also davon spricht, dass die Möglichkeit *früher* ist als die Wirklich-

keit, dann versteht er, wie auch sonst an vielen Stellen in seinem Werk, ‚früher‘ nicht lediglich in einem temporalen Sinn. Etwas ist dann früher, wenn es ontologisch primär ist, d. h. wenn die Existenz anderer Dinge von ihm abhängt. Wenn nun diejenigen Prinzipien, von denen alles Seiende abhängt, ausschließlich der Möglichkeit nach wären, dann würde nie etwas tatsächlich wirklich werden. Damit etwas tatsächlich wirklich werden könnte, bräunte man nämlich ein neues Prinzip, dass die Dinge, die der Möglichkeit nach sind, in die Wirklichkeit überführt. Dieses neue Prinzip selbst darf natürlich nicht nur der Möglichkeit nach sein, denn wenn es nur der Möglichkeit nach wäre, dann würde es überhaupt nicht in der Lage sein, die Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu überführen.

Eben diesen Irrtum, nämlich zu behaupten, dass die Möglichkeit früher ist, begehen aber die Theologen, d. h. diejenigen, die wie beispielsweise Hesiod in mythologischer Weise über die Welt sprechen, und die Naturphilosophen – wobei wir nur von Anaxagoras wissen, dass er behauptet hat, alle Dinge seien beisammen.<sup>118</sup>

**(6.3.3)** Damit also überhaupt etwas existieren kann, muss man ein Prinzip voraussetzen, das nicht der Möglichkeit nach ist, sondern in ewiger wirklicher Tätigkeit ist. Wer wie Platon und der Atomist Leukippos behauptet, dass es immer Bewegung gebe, der nimmt faktisch ein solches Prinzip an.<sup>119</sup> Allerdings bleiben bei Platon und Leukippos vor allem vier Fragen ungeklärt<sup>120</sup>: Warum ist das erste Prinzip in Bewegung? Was für eine Art von Bewegung ist es? Warum bewegen sich die Dinge unterschiedlich? Welche Art von Bewegung ist die erste?

**(6.3.4)** Die These, dass die Möglichkeit der Wirklichkeit vorausgeht, ist nicht in jeder Hinsicht falsch. Die Interpreten sind sich zwar nicht einig, auf welchen Text sich Aristoteles bezieht, wenn er schreibt, er habe bereits gesagt, in welchem Sinne die These richtig und in welchem Sinne sie falsch sei.<sup>121</sup> Der Sache nach ist aber deutlich, dass es einen Aspekt gibt, von dem aus betrachtet die Möglichkeit tatsächlich der Wirklichkeit vorausgeht, nämlich den Aspekt der Zeit. Im neunten Buch der *Metaphysik* führt Aristoteles aus, dass es zur Entstehung eines individuellen Menschen etwas zeitlich Früheres geben müsse, das der Möglichkeit nach dieser Mensch ist, und das sei der Same, aus dem der konkrete Mensch wird. Allerdings gibt es auch hier einen anderen Aspekt, den der Art nämlich, unter dem etwas, das der Wirklichkeit nach ist, zeitlich früher sein muss: Es muss einen Menschen geben, der einen anderen Menschen zeugen kann.<sup>122</sup>

**(6.4)** (6.4) gehört zu demjenigen Abschnitt des Buches Lambda, die schwer zu interpretieren sind. Deutlich ist zunächst nur soviel: Aristoteles will offensichtlich eine Antwort auf die Frage geben, wie viele Ursachen angenommen werden müssen, um verschiedene Arten von Bewegungen erklären zu können. Damit beantwortet er eine der Fragen, die Platon und

Leukippos offen gelassen haben [vgl. (6.3.3)]. Deutlich ist ferner, dass die Lösung in der Annahme zweier Prinzipien besteht, die beide in wirklicher Tätigkeit sein müssen. Das erste Prinzip erklärt die kontinuierliche Kreisbewegung. Das zweite Prinzip erklärt, warum es immer Entstehen und Vergehen gibt. Das erste Prinzip muss gleichmäßig in wirklicher Tätigkeit sein, das zweite Prinzip muss in unterschiedlicher Weise in wirklicher Tätigkeit sein.

Die Schwierigkeit des Abschnitts besteht darin, dass unklar ist, von welchen Prinzipien Aristoteles eigentlich spricht. Worauf bezieht sich das ‚etwas‘ in dem ersten Satz, von dem es heißt, dass es gleichmäßig in wirklicher Tätigkeit bleiben muss? Bezieht es sich, wie Elders<sup>123</sup> meint, auf das *Prinzip*, das die Fixsternsphäre bewegt, oder, wie die meisten anderen Interpreten<sup>124</sup> annehmen, auf die Fixsternsphäre selbst? Ein starkes Argument für die zweite Interpretation ist der vorletzte Satz des Abschnitts, in dem Aristoteles davon spricht, dass sich die *Bewegungen* (und nicht die *Prinzipien* der Bewegungen) so verhalten, wie er es dargestellt hat. Für diese Interpretation spricht ferner, dass es sehr nahe liegend ist, bei den beiden Prinzipien an die Bewegung des äußeren Himmels, d. h. derjenigen äußersten Himmelsphäre, auf der die Fixsterne sich bewegen, und an die Bewegung der Sonne entlang der Ekliptik zu denken. Schon im fünften Kapitel [vgl. (5.2.2)] hat Aristoteles ja darauf hingewiesen, dass es über die unmittelbare Bewegungsursache für einen Menschen, einen Vater, weitere Bewegungsursachen, die Sonne und die Ekliptik, gibt, die für das Entstehen und Vergehen verantwortlich sind. Dass die Bewegung der Sonne in unterschiedlicher Weise wirklich tätig ist, liegt daran, dass die Sonne ja nicht nur entlang der Ekliptik zieht, sondern auch noch eine ganz andere Bewegung, nämlich den täglichen Umlauf, vollzieht. Deswegen kann von dieser Bewegung gesagt werden, sie wirkt in einer Weise in Beziehung auf sich selbst (und damit ist wohl die Bewegung entlang der Ekliptik gemeint<sup>125</sup>), in anderer Weise in Bezug auf anderes (und damit ist wohl die tägliche Umlaufbewegung gemeint).

Ein Problem dieser Interpretation besteht darin, dass im Text weder vom Fixsternhimmel noch von der Sonne die Rede ist. Mehr noch: Zu Beginn des siebten Kapitels [vgl. (7.1.2)] wird deutlich werden, dass Aristoteles der Auffassung ist, seine Argumentation im sechsten Kapitel sei ausschließlich eine begriffliche Argumentation, die ganz unabhängig davon gültig sei, was in unserer Welt tatsächlich der Fall ist, d. h. ob es einen ewige Fixsternhimmel und Himmelskörper usw. überhaupt gibt.

Vielleicht werden wir dem Abschnitt am ehesten gerecht, wenn wir auf die beiden Arten der wahrnehmbaren *ousia* zurückgreifen.<sup>126</sup> Wir wissen, dass es wahrnehmbare vergängliche *ousiai* gibt, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Im sechsten Kapitel ist ferner gezeigt worden,

dass es wahrnehmbare ewige *ousiai* gibt, deren Ewigkeit und Kontinuität dadurch gewährleistet ist, dass sie sich in einer Kreisbewegung befinden. Dass mit dieser Kreisbewegung die Bewegung der Himmelsphäre gemeint ist, ist bisher an keiner Stelle explizit gesagt worden. Wenn Aristoteles also in den ersten beiden Sätzen davon spricht, dass es etwas gibt, das immer als dasselbe besteht, wird man an die wahrnehmbare ewige, wenn er davon spricht, dass Entstehen und Vergehen vorhanden sein soll, an die vergängliche *ousia* denken. Nun erklärt die ewige wahrnehmbare *ousia* noch nicht, dass es immer Entstehen und Vergehen gibt. Dazu bedarf es eines zweiten Prinzips, das das Entstehen und Vergehen erklären kann.

## Kapitel 7 Die Existenz und Eigenschaft der unbeweglichen *ousia* – Teil II

### 1. Der Text

„(7.1) [1072a19] (7.1.1) Da es nun aber möglich ist, dass < sich die Sache > so verhält, und < da > wenn sie sich nicht so verhielte, alles aus der Nacht und dem Beisammen aller Dinge und dem Nichtseienden hervorgerufen würde; so lösen sich demnach diese < Schwierigkeiten >. (7.1.2) [a21] Und es gibt etwas, das sich immer in unaufhörlicher Bewegung bewegt, diese Bewegung aber ist die Kreisbewegung. Und dieses ist nicht nur durch das begriffliche Argument, sondern auch durch die Sache selbst deutlich, so dass der erste Himmel wohl ewig sein dürfte.

(7.2) [a23] Also gibt es auch etwas, das bewegt. Da aber dasjenige, was bewegt wird und bewegt, ein Mittleres ist, so muss es auch etwas geben, das ohne bewegt zu werden, selbst bewegt, das ewig, eine *ousia* und Wirklichkeit ist.

(7.3) [a26] (7.3.1) Es bewegt aber so wie das Objekt des Strebens und das Objekt der Vernunft: sie bewegen, ohne bewegt zu werden. Von diesen sind die ersten dieselben. Denn Objekt des Begehrens ist dasjenige, was als gut erscheint, das erste Objekt des Willens ist das, was gut ist. Wir erstreben aber vielmehr etwas, weil wir es für gut halten, als dass wir es für gut hielten, weil wir es erstreben, denn Prinzip ist die Vernunfttätigkeit. (7.3.2) [a30] Die Vernunft wird von dem Objekt der Vernunft bewegt. Objekt der Vernunft aber an sich ist die eine der beiden Reihen der Zusammenstellung < der Gegensätze > (*systoichia*); in ihr nimmt die *ousia* die erste Stelle ein, und unter dieser die einfache, der wirklichen Tätigkeit nach existierende (Eines aber und Einfach ist nicht dasselbe; denn das Eine bezeichnet ein Maß, das Einfache aber ein bestimmtes Verhalten), aber auch das Gute und das um seiner selbst willen Erstrebbare findet sich in derselben Reihe, und das erste < als Prinzip > ist immer das Beste oder dem < Besten > analog. (7.3.3) [b1] Dass aber das Ziel zu den unbewegten Dingen gehört, macht die Unterscheidung deutlich; denn es gibt ein Ziel für etwas und um etwas willen; jenes ist unbeweglich, dieses nicht. (7.3.4) [b3] Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das Bewegt bewegt es die anderen Dinge.