

überein: Erstens sind die Himmelskörper Götter, zweitens umfasst das Göttliche die ganze Natur. Die Auffassung, dass die Himmelskörper Götter sind, findet sich schon bei Homer und Hesiod. Im 5. Jh. v. Chr. gewann diese Überzeugung zunehmend an Bedeutung. Anaxagoras ist beispielsweise der Asebie angeklagt worden, weil er behauptet haben soll, die Sonne sei kein Gott.<sup>182</sup> Dass das Göttliche die ganze Natur umfasst, geht ebenfalls auf Hesiod zurück, der alles, was ist, auf die Göttin Gaia (die Erde) und den Gott Ouranos (den Himmel) zurückführt.

Eingebettet in den Abschnitt ist eine Interpretation der Volksreligiosität. Der wahre Kern der Religion wird Aristoteles zufolge mit der Zeit durch mythische Erzählungen überlagert. Diese mythischen Erzählungen zeichnen die Götter als Menschen oder, wie etwa in Ägypten, als andere Lebewesen. Diese mythische Überlagerung des wahren Kerns geschieht aus zweierlei Gründen, die beide jeweils die meisten Menschen überzeugen sollen. Der erste Grund ist, dass die Gesetze eingehalten werden, der zweite ist der allgemeine Nutzen. Aristoteles greift an dieser Stelle Argumente aus einer religionskritischen Diskussion auf. Prodikos von Keos, ein Zeitgenosse von Sokrates, hat beispielsweise behauptet, dass die Menschen alles, was ihnen von Nutzen ist, für Götter halten. So wird der Wein, das Wasser, das Brot usw. zu einem Gott oder einer Göttin.<sup>183</sup> Im so genannten Sisyphosfragment, das vielleicht aus einem Drama von Euripides stammt oder auf Kritias, den Onkel Platons und dem brutalsten der 30 Tyrannen, zurückgeht, sagt der Autor, die Götter seien von einem klugen Politiker erfunden worden, damit sich die Bürger aus Angst vor der Strafe der Götter an die Gesetze hielten.

Dass Aristoteles nicht einfach bestimmte religiöse Überzeugungen der Tradition uneingeschränkt für richtig hält, wird daran deutlich, dass sich die traditionelle Auffassung, die Himmelskörper seien Götter, von der im siebten Kapitel entwickelten Auffassung, dass das erste unbewegte Prinzip Gott ist, unterscheidet. Das, was man Aristoteles zufolge gerechtfertigt als Götter ansehen könnte, sind also nicht die Himmelskörper selbst, sondern die 55 unbewegten Bewegten der Himmelsphären.

## Kapitel 9 Die Vernunft und ihre Objekte

### 1. Der Text

„(9.1) /1074b15/ In Bezug auf die Vernunft aber gibt es einige Probleme. Sie gilt zwar als das Göttlichste von allen Phänomenen, inwiefern aber und durch welche Eigenschaft sie dies sei, ist schwierig anzugeben.

(9.2) /b177/ (9.2.1) Denn wenn sie nichts denkt, worin bestünde dann ihre Erhabenheit, denn sie verhält sich dann ja wie jemand, der schläft? (9.2.2) /b187/ Wenn sie jedoch denkt, dieses <Denken> aber durch etwas anderes bestimmt ist, so wäre sie nicht die beste *ousia*, da das, worin ihre *ousia* besteht, dann nicht Denken als Tätigkeit, sondern nur das Vermögen dazu ist. Denn durch das Denken kommt ihr die Würde zu. (9.2.3) /b217/

(i) Ferner, mag nun Vernunft oder die Vernunftfähigkeit ihr Wesen (*ousia*) sein, was denkt sie denn? Entweder doch sich selbst oder etwas anderes, und wenn etwas anderes, dann entweder immer dasselbe oder Verschiedenes; (ii) Macht es nun einen Unterschied oder keinen, ob man das Schöne oder ob man das erste beste erfasst? Oder ist es nicht vielmehr so, dass es ganz unpassend wäre, manches zum Gegenstand des Erkennens zu machen? Offensichtlich denkt sie nun das, was das Göttlichste und Würdigste ist und was sich nicht verändert, denn die Veränderung würde zum Schlechteren gehen, und dies würde schon eine Art Bewegung sein. (9.2.4) /b287/ (i) Erstens nun, wenn sie nicht Vernunftfähigkeit ist, sondern nur eine Möglichkeit < bzw. ein Vermögen >, so gibt es gute Gründe zur Annahme, dass die Kontinuität der Vernunftfähigkeit für sie schwieriger wäre. (ii) Ferner ist offensichtlich, dass etwas anderes würdiger wäre als die Vernunft, nämlich das, was gedacht wird. Denn das Denken (*to noein*) und die Vernunftfähigkeit (*hē noēsis*) wird auch dem zukommen, der das Schlechteste denkt, so dass, wenn nun dies zu vermeiden ist (wie es ja auch besser ist, manches nicht zu sehen, als es zu sehen), die Vernunftfähigkeit nicht das Beste sein könnte. (iii) Sich selbst also denkt sie, wenn sie denn das Beste ist, und das Denken ist des Denkens Denken (*noēsis noēseōs noēsis*). (9.3) /b357/ (9.3.1) Nun scheint es aber doch so zu sein, dass die Wissenschaft, die Sinneswahrnehmung, die Meinung und das Verstehen immer etwas anderes zum Objekt haben, sich selbst aber nur nebenbei. Ferner, wenn das Denken und das Gedachtwerden verschiedenen sind, in Beziehung auf welches von beiden kommt ihr < i. e. der Vernunft > das Gute zu? Denn

das Sein der Vernunfttätigkeit und des Gedachtwerdens ist ja nicht dasselbe. (9.3.2) /b38/ Aber ist es nicht so, dass bei manchen ja die Wissenschaft das Objekt ist, so bei den hervorbringenden Wissenschaften die *ousia* und <d. h. > das ‚Was es heißt, dies zu sein‘ ohne Materie, und bei den theoretischen Wissenschaften der Begriff (*logos*) und die Vernunfttätigkeit? Da also das Gedachte und die Vernunft nun nicht verschieden sind bei allem, was keine Materie hat, so wird es dasselbe sein, und die Vernunfttätigkeit mit dem Objekt der Vernunft ein einziges.

(9.4) /1075a5/ Ferner bleibt nun noch ein Problem übrig: ob das Gedachte zusammengesetzt ist; denn es würde ja dann in den Teilen des Ganzen einer Veränderung unterworfen sein. Aber ist es nicht vielmehr so: Alles, was keine Materie hat, ist unteilbar; wie sich also die menschliche Vernunft, d. h. die auf das Zusammengesetzte gerichtet ist, in einer gewissen Zeit verhält (denn sie hat nicht in diesem oder in jenem Teile das Gute, sondern im Ganzen das Beste, welches etwas anderes ist <als sie selbst>), so verhält sich diejenige Vernunfttätigkeit, die sich selbst <denkt>, die ganze Ewigkeit hindurch?“

## 2. Überblick

Das Thema des neunten Kapitels wird gleich zu Beginn des Kapitels genannt. In Bezug auf die Vernunft gibt es einige Probleme. Die Probleme, so wird uns erklärt, entstehen dadurch, dass die Vernunft zwar als das Göttlichste aller Phänomene angesehen werde, es aber schwierig sei, genau zu bestimmen, inwiefern und durch welche Eigenschaften ihr diese Stellung zukomme.

Die Auffassung, die Vernunft sei das Göttlichste von allen Phänomenen, d. h. von allen Dingen, mit denen wir in unserer Wirklichkeit vertraut sind, ist eine Auffassung, die Aristoteles zufolge offenbar von allen Menschen (zumindest wohl von denjenigen, die sich ein wenig Gedanken über diese Dinge machen) geteilt wird. Wir können das neunte Kapitel u. a. als eine Klärung dieser Annahme verstehen. Etwas unklar ist, was mit dem Superlativ ‚das Göttlichste‘ genau gemeint ist. Es ist einerseits auffällig, dass Aristoteles im neunten Kapitel auch andere Superlative gebraucht, um die besondere Stellung der Vernunft auszudrücken; so spricht er beispielsweise auch davon, die Vernunft sei das Würdigste oder das Beste. In der Tat gebraucht man das Adjektiv ‚göttlich‘ im Griechischen oft, um den besonderen Wert von etwas auszudrücken, ohne dabei einen Zusammenhang mit Gott und den Göttern herstellen zu wollen. In diesem Sinn gäbe es keinen Bedeutungsunterschied zwischen ‚das Göttlichste‘, ‚das Würdigste‘ oder ‚das Beste‘. Andererseits mag es aber auch kein bloßer Zufall

sein, dass Aristoteles zu Beginn des Kapitels ausgerechnet davon spricht, dass die Vernunft das Göttlichste ist. Erstens wissen wir ja bereits aus dem siebten Kapitel, dass die erste *ousia*, insofern sie die Vernunft ist, identisch mit Gott ist. So liegt es nahe anzunehmen, dass die Fragestellung vor allem auch die göttliche Vernunft, d. h. die Vernunfttätigkeit der ersten *ousia*, betrifft. Zweitens wird sich zeigen, dass die menschliche Vernunft, insofern sie Vernunfttätigkeit ist, ‚göttlich‘ genannt werden kann, weil Gott selbst Vernunfttätigkeit ist.

Die Spannung zwischen der Frage danach, wie wir verstehen können, dass die menschliche Vernunft das Göttlichste ist, und der Frage danach, wie die Vernunft Gottes zu verstehen ist, durchzieht das neunte Kapitel. Diese Tatsache ist nicht erstaunlich, denn bereits in (7.5) ist deutlich geworden, dass Aristoteles die Vernunft Gottes im Vergleich mit der menschlichen Vernunft diskutiert. Entscheidend ist aber, dass das neunte Kapitel nicht vor allem die Frage nach der Vernunft Gottes klärt, sondern klärt, warum und wie die menschliche Vernunft das Beste sein kann. Die Frage nach der Vernunft Gottes ist also in einen umfassenderen Fragenkontext eingebettet. Die Aufgabe und das Ziel des neunten Kapitels bestehen demzufolge darin, eine Untersuchung über die menschliche Vernunft so zu führen, dass dabei auch deutlich wird, wie wir die Vernunft Gottes verstehen können. Weil es, wie im siebten Kapitel bereits deutlich geworden ist [vgl. (7.5)] keinen kategorialen Unterschied zwischen der menschlichen und der göttlichen Vernunft gibt, können wir diese Untersuchung weitgehend so führen, dass wir die menschliche Vernunft untersuchen. Die Untersuchung der menschlichen Vernunft und dessen, was an ihr göttlich ist, führt zu einer Klärung der Vernunft Gottes bzw. der Vernunfttätigkeit der unbewegten *ousiai*.

Diese Feststellung ist wichtig, weil das neunte Kapitel manchmal als eine Abhandlung missverstanden worden ist, in der es ausschließlich um das Denken des ersten Prinzips bzw. das Denken Gottes geht.<sup>184</sup> Man hat angenommen, dass das siebte Kapitel die Existenz eines obersten Prinzips, nämlich Gott beweist, das achte Kapitel ein späterer Einschub ist, der mit dem ursprünglichen Projekt von Lambda der Sache nach nicht verbunden ist, und das neunte Kapitel die Besonderheit der Vernunft Gottes klärt. Es geht Aristoteles aber nicht ausschließlich darum, das Denken Gottes zu untersuchen, sondern eine Untersuchung über die Vernunft zu führen, die aber mit Blick darauf geleistet wird, die göttliche Vernunft zu verstehen.<sup>185</sup> Die Besonderheit des neunten Kapitels besteht gerade darin, dass einerseits zwar klarer wird, was es bedeutet, dass die erste *ousia* sich selbst denkt. Ihr Denken ist ein Denken des Denkens. Andererseits erläutert Aristoteles diese Formel aber dadurch, dass er zeigt, wann und inwiefern das *menschliche* Denken ein Denken des Denkens ist. Sich selbst zu den-

ken ist also nichts, was für die Vernunft Gottes spezifisch ist, sondern etwas, was für die Vernunft allgemein gilt, insofern sie das Beste ist, d. h. insofern sie nicht als ein Vermögen, sondern als aktualisierte Vernunft d. h. als Vernunftfähigkeit verstanden wird. Ferner lassen sich manche Abschnitte des neunten Kapitels überhaupt nicht verstehen, wenn wir sie im Kontext einer Untersuchung der Vernunft der ersten *ousia* interpretieren wollen. So wäre beispielsweise ganz unverständlich, warum Aristoteles überhaupt erwähnt, dass die Vernunft auch etwas ist, das der Möglichkeit nach existieren kann. In der Tat existiert die Vernunft bei uns Menschen auch der Möglichkeit nach, denn die menschliche Vernunft ist nicht immer aktualisiert; dass die erste *ousia* aber wirkliche Tätigkeit ohne jede Möglichkeit ist, wissen wir bereits seit dem sechsten Kapitel. Wenn wir das neunte Kapitel als eine Untersuchung der Vernunft Gottes lesen, wäre die Annahme, die Vernunft könne der Möglichkeit nach existieren, also ganz unverständlich.

Das Kapitel lässt sich in vier Teile gliedern. Es beginnt mit der Ankündigung, dass es in Bezug auf die Vernunft Probleme gibt, weil unklar ist, wie ihre Göttlichkeit erklärt werden kann (9.1). Im zweiten Teil (9.2) werden die Probleme entfaltet. Das Hauptproblem besteht darin, dass das Denken ein Objekt braucht. Wie müssen wir den Zusammenhang zwischen dem Denken und dem Gedachten verstehen, ohne die These aufgeben zu müssen, dass das Denken, d. h. die Vernunftfähigkeit, die erste *ousia* sein kann? Dieses Problem wird schließlich mit der berühmten Formel gelöst, das Denken sei Denken des Denkens. Die Formel selbst gibt zu zwei Fragen Anlass, die in (9.3) diskutiert werden. Man kann erstens fragen, wie es möglich sein soll, dass sich das Denken selbst denkt, weil das Denken, so Aristoteles, doch immer etwas anderes als Objekt hat und sich selbst nur nebenbei denken kann. Die zweite Frage ist, ob dem Denken oder dem Gedachten das Gute zukommt, denn zumindest begrifflich lässt sich ja das Denken vom Gedachten unterscheiden. Die zweite Frage wird nicht unmittelbar beantwortet. Auf die erste Frage antwortet Aristoteles mit einer Differenzierung: Es ist zwar richtig, dass es Fälle gibt, in denen die Vernunft sich nur nebenbei denkt; es gibt aber auch Fälle, in denen die Vernunft sich selbst als ihr eigenes Objekt denkt, nämlich dann, wenn man über Objekte der theoretischen Wissenschaften nachdenkt. Das Kapitel schließt mit einer Erörterung der Frage, ob das Objekt des Denkens zusammengesetzt ist oder nicht (9.4).

Ein Wort noch zur Übersetzung. Aristoteles unterscheidet im neunten Kapitel zwischen dem Substantiv *nous*, dem Verb *noein* und dem Substantiv *noësis*. Das Substantiv *nous* wird mit ‚Vernunft‘ übersetzt. Ein Problem für die Übersetzung des Verbs *noein* ist, dass wir im Deutschen kein Verb zum Substantiv ‚Vernunft‘ bilden können. Wir müssen dafür auf das

Wort ‚denken‘ ausweichen.<sup>186</sup> Der Nachteil an der Übersetzung von *noein* mit ‚denken‘ ist, dass der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem Substantiv ‚Vernunft‘ und dem Verb ‚denken‘ im Deutschen nicht so deutlich werden kann, wie es im Griechischen zwischen *nous* und *noein* möglich ist. Das Substantiv *noësis* bezeichnet durch das Suffix *-sis* die Tätigkeit, in der sich etwas befindet; von daher bietet es sich an, *noësis* mit ‚Vernunftfähigkeit‘ zu übersetzen. An einigen Stellen ist diese Übersetzung aber außerordentlich unverständlich,<sup>187</sup> so dass wir *noësis* manchmal auch mit ‚Denken‘ übersetzen.

### 3. Interpretation

(9.1) Das Problem, das Aristoteles im neunten Kapitel diskutieren wird, ist im ersten Satz genannt. Zwar ist die Vernunft unter allen Phänomenen, d. h. unter allen Dingen, mit denen wir in unserer Wirklichkeit vertraut sind,<sup>188</sup> das Göttlichste, aber es ist unklar, wie und aufgrund welcher Eigenschaften sie es ist. Dass die Vernunft ‚das Göttlichste‘ genannt wird, bedeutet nicht nur, dass im folgenden die Vernunft Gottes oder die Vernunft der Götter untersucht wird (s. o.). Aristoteles möchte vielmehr auch verstehen, warum der menschlichen Vernunft dieser besondere Wert zukommt. Damit knüpft Aristoteles an das siebte Kapitel an [vgl. (7.5.2)], denn auch dort wurde die Vernunftfähigkeit als die bestmögliche Tätigkeit, die die erste *ousia*, d. h. Gott ausführt, beschrieben.<sup>189</sup>

(9.2) Alle Probleme, die im Folgenden diskutiert werden um zu verstehen, wie es möglich ist, dass die Vernunft das Göttlichste sein kann, betreffen das Verhältnis der Vernunft zu dem Objekt der Vernunft. Wenn jemand denkt, dann denkt er stets *etwas*. Die entscheidende Frage ist, wie sowohl die Vernunft als auch das Objekt der Vernunft bestimmt werden müssen, damit deutlich wird, dass der Vernunft (und nicht dem Objekt der Vernunft) der höchste Wert zukommt.

Der Abschnitt (9.2) ist kompliziert gegliedert. Unsere Erwartung, dass wir deutlich zwischen den Problemen und den zu den jeweiligen Problemen gehörigen Lösungen unterscheiden können, wird an manchen Stellen enttäuscht. Das bedeutet nicht, dass die Probleme nicht tatsächlich gelöst werden. Es bedeutet lediglich, dass die Struktur des Kapitels und vor allem des vorliegenden Abschnitts nicht so gradlinig ist, wie es ein oberflächlicher Blick auf das Kapitel vielleicht erwarten lässt. Ein Grund dafür besteht darin, dass sich ein Problem manchmal nur deswegen stellt, weil man ein falsches Verständnis davon hat, wie sich die Dinge eigentlich verhalten. Das richtige Verständnis der Göttlichkeit der Vernunft impliziert gleichzeitig ein Verständnis dafür, dass sich bestimmte Fragen nur aufgrund von falschen Voraussetzungen überhaupt gestellt haben.

(9.2.1) In (9.2.1) und (9.2.2) unterscheidet Aristoteles zwei Fälle voneinander. Der erste, in (9.2.1) diskutierte Fall ist, dass die Vernunft nichts denkt. Der zweite, in (9.2.2) diskutierte Fall ist, dass die Vernunft (etwas) denkt. Warum Aristoteles überhaupt den ersten Fall diskutiert, ist nicht ganz deutlich. Vielleicht meint Aristoteles, es könnte jemand behaupten, dass sich das Problem, das er im neunten Kapitel diskutiert, gar nicht stellt. Die Göttlichkeit der Vernunft sei ganz unabhängig von irgendeinem Objekt. Die Vernunft sei an sich, ohne ein Objekt, göttlich. Sie müsse nichts denken, um göttlich zu sein. Von daher stelle sich die Frage gar nicht, ob und inwiefern der Wert der Vernunft von einem Objekt der Vernunft abhängt.

Aristoteles macht deutlich, dass er diese Möglichkeit ausschließt. Wenn die Vernunft kein Objekt hat, dann ist sie schlicht nicht aktualisiert, d. h. sie ist mit der Vernunft eines Menschen zu vergleichen, der schläft und dessen Vernunft nur der Möglichkeit nach existiert. Es ist aber ausgeschlossen, die nicht aktualisierte Vernunft als etwas Göttliches zu verstehen.

(9.2.2) Durch (9.2.1) ist deutlich geworden, dass wir, um die Göttlichkeit der Vernunft zu verstehen, davon ausgehen müssen, dass die Vernunft etwas denkt, weil nur die aktualisierte Vernunft etwas Göttliches sein kann. Mit der Annahme eines Objekts des Denkens sind aber drei Probleme verbunden, die Aristoteles in den nächsten Abschnitten diskutiert. Das erste Problem wird in (9.2.2), das zweite in (9.2.3)(i), das dritte in (9.2.3)(ii) aufgeworfen.

Das erste Problem lässt sich am Beispiel der Wahrnehmung, des Sehens, veranschaulichen [vgl. auch (9.2.4)(ii)].<sup>90</sup> Jemand, der die Fähigkeit hat zu sehen, ist dafür, dass er wirklich sieht, u. a. darauf angewiesen, dass es ein Objekt gibt, das er sehen kann. Das Objekt aktualisiert seine Fähigkeit. Damit aber ist das Sehen als wirkliche Tätigkeit von etwas anderem, dem Objekt nämlich, abhängig. Ebenso wäre es beim Denken. Die Aktualisierung des Denkens wäre von einem Objekt des Denkens abhängig. Damit wäre aber ausgeschlossen, dass die Vernunft die beste *ousia* ist, weil sie abhängig von etwas anderem, nämlich dem Objekt des Denkens wäre. Als ein möglicher Kandidat für die beste *ousia* käme dann das Objekt des Denkens, aber nicht das Denken selbst in Frage.

(9.2.3) Der folgende Abschnitt besteht aus zwei Teilen. In (i) wird eine Frage aufgeworfen, in (ii) wird die Frage in gewisser Weise beantwortet. Die Tatsache, dass (ii) die Frage in gewisser Weise beantwortet, ist irritierend, wenn man sich den ersten Satz des Abschnitts (9.2.4) anschaut: Er beginnt in (9.2.4) (i) mit dem Wort ‚Erstens‘, und ein paar Zeilen später, zu Beginn von (9.2.4) (ii), steht ‚ferner‘. Eigentlich würden wir durch diese Signalwörter erwarten, dass bis zum Abschnitt (9.2.4) nur Probleme aufgelistet werden, die dann mit dem Abschnitt (9.2.4) einer Lösung zugeführt

werden.<sup>91</sup> Der Aufbau von (9.2.3) ist aber komplizierter, denn (ii) beantwortet zum Teil, aber nicht vollständig, bereits die Frage, die in (i) aufgeworfen worden ist. Dass (ii) die in (i) aufgeworfene Frage nicht vollständig beantwortet, liegt daran, dass die Lösung in (ii) eine neue Frage aufwirft, die erst in (9.2.4) beantwortet wird.

(i) Selbst dann, wenn man erst einmal offenlässt, ob mit der Vernunft lediglich das Vermögen gemeint ist, oder [was in (9.2.2) bereits nahe gelegt worden ist] mit der Vernunft die Vernunfttätigkeit gemeint ist, entsteht ein zweites Problem. Wie muss das Objekt des Denkens inhaltlich näher bestimmt werden? Entweder denkt die Vernunft sich selbst oder etwas anderes. Wenn sie etwas anderes denkt, dann denkt sie entweder immer dasselbe oder Verschiedenes.

(ii) Aristoteles' Antwort auf die Unterscheidungen in (i) scheint zunächst klar zu sein: Die Vernunft oder die Vernunfttätigkeit denkt immer dasselbe, denn das, was die Vernunft denkt, verändert sich nicht. Das, was sie denkt, wird näher charakterisiert: Sie denkt das Göttlichste und Würdigste, und dieses muss ohne Veränderung sein. Damit scheint es zunächst so, dass das in (i) aufgeworfene Problem gelöst worden ist. Ob die Vernunft allerdings sich selbst denkt oder etwas anderes denkt, ist explizit damit noch nicht entschieden. Aufgrund der in (i) getroffenen Unterscheidungen wird man zwar annehmen, dass die Vernunft etwas anderes denkt, denn der Fall, dass die Vernunft immer dasselbe denkt, ist ein Unterfall des Falles, dass die Vernunft etwas anderes denkt. Die Behauptung in (ii), die Vernunft denke das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung, ist aber dennoch offen für die Auffassung, dass die Vernunft sich selbst zum Objekt hat.

Die Charakterisierung des Objektes der Vernunft als das Göttlichste und Würdigste wirft allerdings ein drittes Problem auf: Wenn es wirklich stimmen sollte, dass die Vernunft oder die Vernunfttätigkeit etwas anderes denkt, dann haben wir auf einmal zwei Dinge, die jeweils das Göttlichste und Würdigste sind: Erstens die Vernunft selbst. Dass sie das Göttlichste unter allen Phänomenen ist, ist seit dem Beginn des neunten Kapitels vorausgesetzt. Zweitens aber das Objekt der Vernunft, das ebenso wie die Vernunft oder die Vernunfttätigkeit charakterisiert wird: Nicht nur ist das Objekt das Göttlichste und Würdigste, sondern es kann auch keiner Veränderung unterliegen. Wie verhalten sich diese beiden Dinge, die Vernunft und das Objekt der Vernunft zueinander? Stimmt unsere ursprüngliche Annahme, dass die Vernunft tatsächlich etwas anderes denkt? Aber wenn nicht, was soll es dann heißen, dass die Vernunft immer nur dasselbe oder sich selbst denkt?

(9.2.4) Der folgende Abschnitt führt nicht nur das zweite [vgl. (9.2.3)(i)] und dritte [vgl. (9.2.3)(ii)] Problem, sondern auch die bereits skizzierten

Lösungsansätze zusammen. Ganz entscheidend für ein Verständnis der Antwort ist, dass nicht mehr von der Vernunft, sondern von der Vernunfttätigkeit, oder, wie ‚*noēsis*‘ im folgenden auch übersetzt wird, vom Denken die Rede ist. Der Schlüssel zur Lösung der Probleme liegt darin, dass man die Vernunft nicht als Vermögen, sondern als Tätigkeit der Vernunft versteht. Die menschliche Vernunft ist nicht göttlich, insofern sie ein Vermögen ist, sondern insofern sie als Aktualität, als wirkliche Tätigkeit existiert. Als aktualisierte Vernunft, d. h. als Vernunfttätigkeit unterscheidet sich die menschliche Vernunft nicht prinzipiell von der göttlichen Vernunft. Nur insofern die menschliche Vernunfttätigkeit immer auch als Aktualisierung eines Vermögens verstanden werden kann, unterscheidet sich die menschliche Vernunft von der göttlichen Vernunft, denn die göttliche Vernunft ist kein aktualisiertes Vermögen, sondern immer aktualisiertes Denken. Damit präzisiert das neunte Kapitel das, was Aristoteles im siebten Kapitel [vgl. (7.5.2)] bereits ausgeführt hat. Das neunte Kapitel macht deutlich, was damit gemeint ist, dass die Vernunft und das Objekt der Vernunft dasselbe sind. Diese Identität lässt sich nur dann richtig verstehen, wenn man dabei die Vernunft als Tätigkeit der Vernunft bestimmt.

(i) Aristoteles sagt nicht ausdrücklich, welche guten Gründe er anführen würde, die die Kontinuität der Vernunft schwierig machen, falls wir die Vernunft nicht als Vernunfttätigkeit, sondern nur als ein realisiertes Vermögen verstehen würden. Zur Interpretation wird man wohl auf die Argumentation im sechsten Kapitel zurückgreifen können [vgl. (6.2)]. Um die Kontinuität der ewigen Kreisbewegung zu erklären, wurde dort für eine *ousia* argumentiert, die sich ausschließlich in wirklicher Tätigkeit befindet, ohne dass die wirkliche Tätigkeit als eine Verwirklichung einer ontologisch ursprünglicheren Möglichkeit verstanden werden durfte. Analog dazu wird man das Argument in (i) verstehen können: Die Vernunfttätigkeit darf nicht als Verwirklichung einer Möglichkeit verstanden werden, weil die geforderte Kontinuität der Tätigkeit sonst nicht gewährleistet wäre. Dass die Vernunfttätigkeit, und zwar diejenige des ersten Prinzips bzw. die aller unbewegten *ousia*, kontinuierlich sein muss, ist im siebten Kapitel dargestellt worden [vgl. (7.5.1)].

(ii) Die Schwierigkeit des Abschnittes besteht darin, dass zunächst unklar ist, für welchen Fall gilt, dass das, was gedacht wird, der Vernunft selbst an Wert überlegen wäre. Der Fall ist offenbar folgender: Wenn wir ohne eine genauere Bestimmung nur von der Vernunft sprechen, dann hängt der Wert des Denkens an dem Wert des Objekts des Denkens.

Aristoteles' Vergleich zwischen Denken und Sehen lässt sich leicht nachvollziehen. Ob es beispielsweise wert ist, seine Zeit mit Fernsehen zu verbringen, hängt von der Qualität des Films ab, der gezeigt wird. Ebenso ist es mit der Ausübung der Vernunft: Wenn wir beispielsweise lauter fal-

sche Dinge über Lambda dächten, dann hätte das Denken selbst keinen großen Wert. Wir brauchen also einen qualifizierten Begriff der Vernunfttätigkeit, wenn wir verstehen wollen, warum die Vernunfttätigkeit das Beste ist. Nur diejenige Vernunfttätigkeit ist die beste, die das beste Objekt denkt.

(iii) Wenn nur diejenige Vernunfttätigkeit die beste ist, die das beste Objekt denkt, dann ist nur ein Fall möglich: Die Vernunfttätigkeit muss sich selbst denken. So kommt Aristoteles zu der berühmten Formel, dass das Denken ein Denken des Denkens ist. Wie diese Formel zu interpretieren ist, ist umstritten. Vor allem ist umstritten, welche Konsequenz für die erste *ousia* aus dieser Formel zu ziehen ist. Ist die erste *ousia* nichts anderes als ein Narziss, der selbstreflexiv und selbstreferentiell in seinem Denken nur um sich selbst kreist, weil er nichts als sich selbst zum Objekt hat,<sup>192</sup> oder hat die erste *ousia* auf eine bestimmte Weise ein Wissen um die Welt?

Im Folgenden soll dafür argumentiert werden, dass das Denken des Denkens nicht selbstreferentiell verstanden werden darf. Nur dann, wenn das neunte Kapitel mit der Formel, dass das Denken ein Denken des Denkens ist, abgeschlossen wäre, könnte man vielleicht vermuten, dass das Denken des Denkens selbstreferentiell verstanden werden müsse. Man könnte meinen, dass der Beginn von (iii), die Behauptung also, dass die Vernunfttätigkeit sich selbst denkt, wenn sie denn das Beste ist, eine starke Begründung dafür sei, eine tatsächliche Selbstreflexion der Vernunft anzunehmen: Da die Vernunfttätigkeit das Beste sei und nur das denken könne, was das Beste sei, müsse sie sich selbst denken. Zwei Gründe lassen sich gegen diese Interpretation anführen. Erstens ist uns die Behauptung, dass die Vernunft sich selbst denkt, bereits aus dem siebten Kapitel bekannt [vgl. (7.5.2)] und wird dort auf eine Weise erläutert, die die Vorstellung einer Selbstreflexion kaum aufkommen lässt. Die Vernunft wird dort als ein aufnehmendes Vermögen für die Objekte der Vernunft charakterisiert, und die Formel, dass die Vernunft sich selbst denkt, wird damit erläutert, dass die Vernunft das Objekt der Vernunft berührt und ergreift. Die Vernunft und ihr Objekt sind dasselbe, weil die Vernunft zu einem Objekt der Vernunft wird, indem sie es berührt und denkt. Was immer diese Aussagen im Detail bedeuten, es erscheint so, dass Aristoteles die Behauptung, die Vernunft denke sich selbst, nicht im Sinne eines Selbstbezugs verstanden wissen will.<sup>193</sup>

Zweitens ist zu beachten, dass das Kapitel nicht mit der berühmten Formel endet. In den folgenden zwei Abschnitten (9.3.1) und (9.3.2) wird ein Einwand diskutiert, der zeigen soll, dass das Denken unmöglich sich selbst als Objekt haben kann. Dieser Einwand wird widerlegt, indem Aristoteles nachweist, dass das Denken des Denkens etwas ist, was u. a. dann vor-

kommt, wenn wir über Objekte der theoretischen Wissenschaft nachdenken. Auch wenn die Widerlegung des Einwandes im Detail schwer zu verstehen ist, so ist doch die Intention von Aristoteles hinreichend klar: Er möchte zeigen, dass wir immer dann vom Denken des Denkens sprechen können, wenn das Denken sich auf Objekte der theoretischen Wissenschaft richtet. Damit gilt aber auch für die erste *ousia*, dass ihr Denken des Denkens nicht als ein Selbstbezug verstanden werden darf, sondern als ein Denken, das u. a. Objekte der theoretischen Wissenschaft denkt. Der Unterschied zwischen menschlichem Denken und dem Denken Gottes besteht nicht darin, dass das Denken Gottes kategorial vom menschlichen Denken unterschieden ist, sondern darin, dass Gott das, was wir nur kurze Zeit können, ewig kann: Die Objekte der theoretischen Wissenschaft bzw. genauer, alle Formen, denken.

**(9.3) (9.3.1)** Mit der Formel, dass das Denken des Denkens Denken ist, sind zwei Probleme verbunden, die Aristoteles in (9.3.1) diskutiert. Erstens könnte man einwenden, dass das Denken in keinem Fall nur sich selbst als Objekt haben kann. Die Formel, so könnte man einwenden, sei unsinnig: Die Fälle von wissenschaftlicher Erkenntnis, Sinneswahrnehmung, Meinung und Verstehen zeigten klar, dass man immer etwas *anderes* weiß (im Fall der Wissenschaft), wahrnimmt (im Fall der Sinneswahrnehmung), meint oder versteht. Bei der Formulierung dieses Einwandes ist auffällig, dass Aristoteles nicht von der Vernunft bzw. vom Denken spricht. Der Einwand besteht nicht darin, dass es kein Denken des Denkens geben kann, sondern darin, dass die Formel vom Denken des Denkens unplausibel ist, weil in anderen Fällen (wissenschaftliche Erkenntnis, Sinneswahrnehmung, Meinung, Verstehen) das Objekt verschieden ist von der Erfassung des Objekts.

Zweitens: Da man ja auch in der Formel ‚das Denken ist Denken des Denkens‘ immer noch zwischen Denken und Gedachtwerden unterscheiden kann, stellt sich die Frage, ob das Gute der Vernunft durch das Denken oder das Gedachtwerden zukommt. Es ist auffällig, dass Aristoteles im folgenden die erste der beiden Fragen beantwortet, aber die zweite un beantwortet lässt. Vielleicht hat er die Antwort auch nicht in sein Manuskript aufgenommen, weil sie relativ klar und einfach ist. Wenn die Vernunft sich selbst denkt, dann stellt sich nicht mehr das Problem, in welcher Beziehung ihr das Gute<sup>194</sup> zukommt. Die Vernunfttätigkeit ist das Beste und hat das Beste als Objekt.

**(9.3.2)** Aristoteles antwortet auf den ersten Einwand mit einer Gegenfrage: Es sei doch so, dass die Wissenschaft bei manchen Dingen das Objekt selbst ist; insofern sei in diesen Fällen das Objekt der Vernunft nicht von der Vernunft unterschieden und man könne sagen, dass die Vernunfttätigkeit und das Objekt der Vernunft identisch seien.

Bei den von Aristoteles erwähnten hervorbringenden Wissenschaften können wir beispielsweise an die Architektur denken. Ein Architekt denkt über Dinge, z. B. Häuser nach, die auf Materie bezogen sind, weil es konkrete Häuser nur als materielle Häuser gibt. Wir haben im Zusammenhang mit dem dritten Kapitel bereits bedacht, dass die Form des Hauses als ein und dieselbe Sache in zwei Weisen existiert. Sie existiert zum einen in einem fertig gebauten Haus, zum anderen aber in der Seele, genauer in der Vernunft des Architekten. Die Form des Hauses in der Seele des Architekten ist das Wissen, das der Architekt vom Hausbau hat. Das Objekt des Wissens, die Form des Hauses, ist also nicht unterschieden von dem Wissen, das in der Tätigkeit der Vernunft aktualisiert ist. Insofern wir also davon absehen, dass ein Haus als Einzel Ding stets an Materie gebunden ist, und wir nur die Form des Hauses betrachten, ist die Vernunft mit dem Objekt der Vernunft identisch. Diese Identität ist noch unproblematischer in den Fällen der theoretischen Wissenschaften, weil die Objekte der theoretischen Wissenschaften nicht auf materielle Dinge bezogen sind. Wer beispielsweise über die erste *ousia* nachdenkt, der denkt über etwas nach, das existiert, ohne eine Materie zu haben. Diese Objekte werden von Aristoteles nun zweifach bestimmt. Einmal als Begriff (*logos*), zum anderen als Vernunfttätigkeit. Diese Bestimmung allein beantwortet schon den Einwand, denn wenn es eine Form des Denkens gibt, die als Objekt die Tätigkeit des Denkens selbst hat (i. e. die Vernunfttätigkeit), dann ist die Behauptung der Identität zwischen dem Denken und dem Objekt des Denkens begründet.

Die erste *ousia* würde einer solchen Interpretation nach die Tätigkeit des Denkens sein, die darin besteht, alle Formen zu denken. Die 55 unbewegten *ousiai* sind keine einsamen Narzissten, sondern Vernunfttätigkeiten, die alle Formen denken.

**(9.4)** Die in (9.3.2) entwickelte Auffassung von der Identität der Vernunfttätigkeit mit ihrem Objekt führt zu folgendem abschließend diskutierten Problem<sup>195</sup>. Wenn man wie Aristoteles erstens behaupten möchte, dass die Vernunfttätigkeit mit ihren Objekten in den theoretischen Wissenschaften identisch ist, und wenn man zweitens daran festhalten möchte, dass diese Vernunfttätigkeit zumindest im Fall der unbewegten *ousiai* ohne jede Veränderung ist, dann können die Objekte, die die *ousiai* denken, sowohl einzeln als auch in ihrer Gesamtheit nicht zusammengesetzt sein. Wenn sie zusammengesetzt wären, dann würde sich die erste *ousia* selbst verändern. Sie würde mit je unterschiedlichen Objekten identisch werden, je nachdem, welches der Objekte sie gerade denkt.

Die Lösung, die Aristoteles vorschlägt, besteht darin, dass man nur dann von Teilen von etwas sprechen kann, wenn das, was Teile hat, auch eine Materie hat [vgl. schon (8.6)]. Das, was die erste *ousia* denkt, hat aber

keine Materie und insofern auch keine Teile. Anders als in den übrigen Passagen des neunten Kapitels fügt Aristoteles allerdings hinzu, dass in folgender Hinsicht ein Unterschied zwischen den ersten *ousiai* und der menschlichen Vernunft besteht: Die menschliche Vernunft richtet sich auch auf Objekte, die zusammengesetzt seien.

## Kapitel 10 Die Teleologie der Welt und die Probleme alternativer metaphysischer Ansätze

### 1. Der Text

„(10.1) [1075a11] (10.1.1) Es ist aber auch zu erwägen, auf welche von beiden Weisen die Natur des Ganzen das Gute und <d.h.> das Beste hat, ob als etwas selbstständig Abgetrenntes und an sich Bestehendes, oder als die Ordnung <seiner Teile>. Oder ist es nicht vielmehr so, dass es <das Beste> auf beide Arten zugleich hat wie bei einem Heer? Denn <für das Heer> liegt das Gute sowohl in der Ordnung als auch im Feldherrn, und in diesem in höherem Maße. Er ist nämlich nicht durch die Ordnung, sondern jene durch ihn. (10.1.2) [a16] Alles aber ist in gewisser, doch nicht in gleicher Weise zusammengeordnet, sogar das, was schwimmt und fliegt, und Pflanzen; und es ist nicht so, dass das eine zum anderen in keiner Beziehung steht, sondern es besteht eine. Denn alles ist auf Eines hin zusammengeordnet, jedoch so, wie in einem Haushalt den Freien am wenigsten gestattet ist, etwas Beliebiges zu tun, sondern für sie ist alles oder doch das meiste geordnet, für die Sklaven hingegen und die Tiere nur wenig von dem, was auf das Allgemeine Bezug hat, während das meiste ihrem Belieben überlassen bleibt. In solcher Art nämlich ist die Natur eines jeden von ihnen Prinzip. Ich meine, dass beispielsweise ja alle Dinge zur Auflösung kommen müssen, und ebenso verhält es sich mit anderen Dingen, die alle gemeinsam verbunden zum Ganzen beitragen.

(10.2) [a25] (10.2.1) In welche Unmöglichkeiten und Ungeretheiten nun diejenigen geraten, welche anderer Ansicht sind, und in welche diejenigen, welche noch die angemesseneren Ansichten aufstellen, und bei welchen Ansichten sich die geringsten Schwierigkeiten ergeben, das darf nicht übersehen werden.

(10.2.2) [a28] Alle nämlich machen alles aus konträren Gegensätzen. (i) Dabei haben sie weder darin recht, dass sie alles, (ii) noch darin, dass sie es aus Gegensätzen entstehen lassen, (iii) und wie dasjenige, bei dem sich Gegensätze finden, aus den Gegensätzen entstehen soll, erklären sie nicht; denn die Gegensätze sind unfähig eines von dem anderen eine Affektion zu erfahren. Für uns löst sich diese Schwierigkeit ganz natürlich durch die Annahme eines Dritten <i. e. der Materie>. (iv) Jene aber machen den einen von den beiden Gegensätzen zur Materie, wie das Urgeleiche für das

Gleiche, die Vielheit für die Einheit. Auch dies löst sich auf dieselbe Weise; denn die Materie hat für uns keinen Gegensatz. (v) Ferner würde danach alles am Schlechten teilhaben mit Ausnahme der Einheit; denn das Schlechte selbst ist das eine von den beiden Elementen. (vi) Die anderen aber setzen das Gute und das Schlechte nicht einmal als Prinzipien, und es ist doch unter allem am meisten das Gute Prinzip.

(10.2.3) [a38f] (i) Jene aber haben darin zwar recht, dass sie das Gute als Prinzip setzen, inwiefern es aber Prinzip ist, erklären sie nicht, ob nämlich als Ziel oder als Bewegendes oder als Form. (ii) Ungereimt ist auch die Ansicht des Empedokles; er setzt nämlich die Freundschaft als das Gute, und diese ist Prinzip sowohl als Bewegendes (denn sie verbindet), als auch als Materie, denn sie ist ein Teil der Mischung. Wenn es nun auch ein Akzidens desselben Dinges sein kann, sowohl materielles als auch bewegendes Prinzip zu sein, so ist doch Materie-sein und Bewegendes-sein nicht dasselbe. In welcher von beiden Bedeutungen also ist sie Freundschaft? (iii) Ungereimt ist es aber auch, dass der Streit unvergänglich sein soll; dieser ist ja für ihn die Natur des Schlechten. (iv) Anaxagoras aber setzt das Gute als bewegendes Prinzip, denn die Vernunft (*nous*) bewegt; aber sie bewegt wegen eines Ziels, so dass es <i.e. das Ziel> verschieden <von dem Guten> ist, es sei denn, wie wir es sagen; denn die Heilkunst ist in gewissem Sinne die Gesundheit. (v) Ungereimt aber ist es auch, nicht etwas dem Guten und der Vernunft Entgegengesetztes anzunehmen.

(10.2.4) [b11f] Alle aber, die von Gegensätzen sprechen, benutzen die Gegensätze gar nicht, wenn man es <i.e. das, was sie sagen> nicht ordnet.

(10.2.5) [b13f] Und weshalb einiges vergänglich, anderes unvergänglich ist, erklärt keiner; denn sie lassen alles Seiende aus denselben Prinzipien entstehen.

(10.2.6) [b14f] Ferner lassen die einen die seienden Dinge aus dem Nichtseienden hervorgehen, die anderen setzen, um nicht hierzu gezwungen zu werden, alles als Eines.

(10.2.7) [b16f] Ferner, weshalb das Entstehen ewig sein soll und was die Ursache des Entstehens ist, erklärt keiner.

(10.2.8) [b17f] Und für die, welche zwei Prinzipien setzen, ergibt sich die Notwendigkeit, ein anderes Prinzip anzunehmen, dass höher ist, und so müssten auch die Anhänger der Ideen noch ein anderes höheres Prinzip setzen. Denn weshalb hatten oder haben denn die Dinge teil an den Ideen?

(10.2.9) [b20f] Und für die anderen ergibt sich die notwendige Folge, dass der Weisheit und <d.h.> der würdigsten Wissenschaft etwas entgegen gesetzt sein muss, für uns aber nicht; denn dem Ersten ist nichts ein Gegensatz. Denn alle Gegensätze haben eine Materie und sind nur der Möglichkeit nach dieses <i.e. die Gegensätze>; die der Weisheit entgegen-

gesetzte Unwissenheit würde also auf den Gegensatz gehen. Dem Ersten aber ist nichts entgegengesetzt.

(10.2.10) [b24f] Wenn nun außer den sinnlichen Dingen keine anderen existieren, so würde es kein Prinzip, keine Ordnung, kein Entstehen, keine Himmelsbewegungen geben, sondern immer würde für das Prinzip wieder ein anderes Prinzip sein, wie dies den Theologen und den Naturphilosophen widerfährt. Existieren aber die Ideen oder die Zahlen außer dem Sinnlichen, so sind sie Ursache von nichts oder doch nicht Ursache der Bewegung. Ferner, wie soll aus dem, was keine Größe hat, Größe oder Kontinierliches hervorgehen? Die Zahl wird ja nichts Kontinierliches hervorbringen, weder als Bewegendes noch als Form.

(10.2.11) [b30f] Aber auch von den Gegensätzen wird keiner hervorbringendes und bewegendes Prinzip sein; denn dann wäre es ja möglich, dass es nicht sei. Das Hervorbringen ist ja später als die Möglichkeit. Also würden die seienden Dinge nicht ewig sein. Sie sind aber ewig; also muss von diesen Behauptungen etwas aufgehoben werden. Wie dies, ist früher erklärt.

(10.2.12) [b34f] (i) Ferner, wodurch die Zahlen Eines sind oder die Seele und der Körper und überhaupt die Form und die Sache, darüber sagt niemand etwas; man kann es auch nicht, es sei denn, man sagt so wie wir es sagen, dass das Bewegende <sie zu einer Einheit> macht. (ii) Diejenigen aber, welche die mathematische Zahl als die erste ansehen, und so immer eine *ousia* nach der anderen, und für jedes andere Prinzipien setzen, machen die *ousia* des Ganzen unzusammenhängend, denn die eine *ousia* trägt durch ihr Sein oder Nichtsein nichts für die andere bei, und nehmen viele Prinzipien an. Die Dinge, die sind, möchten aber nicht schlecht beherrscht sein. 'Nimmer ist gut eine Vielherrschaft; nur Einer sei Herrscher!'

## 2. Überblick

Das zehnte Kapitel ist in zwei ganz unterschiedliche Teile gegliedert. Im ersten und kürzeren Teil (10.1) schließt Aristoteles seinen eigenen metaphysischen Entwurf ab. Er skizziert eine Teleologie, d.h. eine Wirklichkeitsauffassung, in der alles, was es gibt, auf ein Ziel (*gr. telos*) hin geordnet ist. Wir wissen aus dem siebten und achten Kapitel, dass die erste *ousia* die unmittelbare Bewegungs- und Zielsache der Sphäre des Fixsternhimmels ist. Vermittelt über die Bewegung dieser Sphäre ist die erste *ousia* auch die letzte Bewegungs- und Zielsache aller anderen Himmelsphären. Dass die erste *ousia* aber nicht nur letzte Ziel- und Bewegungsursache für die Himmelsphären sondern für alle Dinge im Universum ist, hat Aristoteles mehrfach angedeutet. So hieß es in (7.4.4) beispielsweise, dass

von einem solchen ersten Prinzip der Himmel und die Natur abhängen, oder in (7.3.4), dass die erste *ousia* die Himmelsphäre und alle anderen Dinge bewege. Im ersten Teil des zehnten Kapitels werden diese Andeutungen nun entfaltet: Aristoteles zufolge strebt alles, was es gibt, nach der ersten *ousia*. Durch dieses Streben wird der gesamte Kosmos auf die erste *ousia* hin geordnet und zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeführt.

Im zweiten Teil (10.2) zeigt Aristoteles, dass die Auffassungen, die er in Lambda entwickelt hat, den Auffassungen anderer Philosophen überlegen sind. Eine Schwierigkeit der Interpretation des zweiten Teils dieses Kapitels besteht darin, dass die einzelnen Kritikpunkte nicht immer deutlich voneinander unterschieden werden und manchmal unklar ist, ob ein bestimmter Satz der Beginn eines neuen Kritikpunktes ist oder die zuvor geäußerte Kritik abschließt. Klar ist nur, dass Aristoteles zunächst ankündigt zu diskutieren, welche Probleme sich anderen Auffassungen stellen (10.2.1), er dann ausführlicher auf die Probleme eingeht, die sich stellen, wenn man zwei oberste Prinzipien annimmt, die einander entgegengesetzt sind (10.2.2) und anschließend Schwierigkeiten diskutiert, die mit der Annahme verbunden sind, dass das oberste Prinzip das Gute ist (10.2.3). Die Abschnitte (10.2.4)–(10.2.12) wirken eher wie eine Liste weiterer Probleme, deren einzelne Punkte nicht direkt miteinander verbunden sind. Eine weitere Schwierigkeit in der Interpretation des zweiten Teils besteht darin, dass oft unklar ist, wen Aristoteles mit seiner Kritik treffen will: er spricht oft von ‚jenen‘, von ‚einigen‘ oder von ‚anderen‘, ohne dass deutlich ist, wer gemeint ist. Des weiteren neigt Aristoteles trotz seiner im Detailscharfsinnigen und differenzierten Kritik zu Verallgemeinerungen und auch zu Polemik. So behauptet er beispielsweise, dass *alle* Philosophen alles aus Entgegengesetztem entstehen ließen. Philosophen wie Parmenides, die einen Monismus vertreten, werden sich berechtigterweise diese Kritik nicht zu eigen machen müssen (auch wenn die monistische Position, wie Aristoteles ausführen wird, zu anderen Schwierigkeiten führt).

### 3. Interpretation

**(10.1) (10.1.1)** Aristoteles setzt mit der Frage ein, auf welche Art und Weise das gesamte Universum das Gute hat. Diese Frage mag zunächst überraschen, weil nicht gleich deutlich wird, warum sich Aristoteles diese Frage überhaupt im Kontext seiner Überlegungen im Buch Lambda stellt. Um deutlich zu machen, dass es ihm nicht darum geht, nach irgendeinem Guten zu fragen, sondern seine Frage auf die erste *ousia* zielt, die sich auf die beste Weise überhaupt verhält [vgl. (7.5)], fügt er erläuternd hinzu, dass er mit dem Guten das Beste meint. Damit kann nur die erste *ousia*

gemeint sein. Dass die erste *ousia* mit dem Guten identifiziert werden kann, ist zudem ja bereits aus (7.3.2) bekannt. Die Frage danach, wie das Gute im Universum ist, ist also die Frage danach, wie die erste *ousia* im Universum ist. Im ersten Satz von (10.1.1) nennt Aristoteles zwei mögliche Antworten auf die Frage: Erstens könnte das Gute etwas vom Universum selbst unterschiedenes und Abgetrenntes sein, zweitens könnte es als die immanente Ordnung der Teile des Universums existieren.<sup>196</sup>

Am Beispiel des Heeres macht Aristoteles deutlich, dass die im ersten Satz von (10.1.1) aufgestellte Alternative keine ausschließliche Alternative ist. Der Feldherr, der in Aristoteles' Beispiel nicht ein Teil des Heeres ist, sondern dem Heer gegenübersteht,<sup>197</sup> ist einerseits vom Heer unterschieden, andererseits aber auch die Ursache für die Ordnung im Heer, weil und insofern die Soldaten dem Willen des Feldherrn folgen wollen und deswegen tun, was er anordnet. Dadurch entsteht die Ordnung im Heer. Wenn man ein weniger militantes Beispiel wählen wollte, könnte man auch an einen Dirigenten und das Orchester denken. Wenn wir das Beispiel auf die Frage nach der ersten *ousia* und dem Universum übertragen, bedeutet das, dass die erste *ousia* zwar abgetrennt und vom Universum unterschieden ist, aber dennoch die Ursache für die Ordnung des Universums ist. Mehr noch: Dadurch, dass das Gute außerhalb des Universums ist, können erst alle Teile des gesamten Universums auf das Gute hin geordnet sein und so eine Ordnung bilden, die selbst gut ist.

**(10.1.2)** Wie aber bewirkt das Gute die Ordnung der Teile des Universums? Die Ordnung, soviel steht fest, besteht darin, dass alles, was es gibt, auf Eines hin geordnet ist. Mit dem Einen ist das Beste, d. h. der Sache nach die erste *ousia*, gemeint. Wie aber ist das möglich?

Dass Aristoteles von dem Besten spricht, ist ein Hinweis auf eine Antwort zu dieser Frage. Das Gute bzw. das Beste ist das, was angestrebt wird. Das Beste ist also eine Zielursache. Wir haben bereits im siebten Kapitel gesehen, wie die erste *ousia* dadurch Bewegungsursache ist, dass sie Zielursache ist. Im achten Kapitel wurde, trotz aller Probleme im Detail, deutlich, dass die gesamte supralunare Welt in der ersten *ousia* ihre letzte Bewegungs- und Zielursache hat. Nun sind nicht nur die Himmelsphären, sondern auch alles in der sublunaren Welt, auf vermittelte Weise auf die erste *ousia* als ihrem letzten Ziel bezogen.

Dabei wird Aristoteles zufolge nicht nur das geordnet, was, wie die Tiere und die Menschen, über ein eigenes Strebevermögen verfügt. So erwähnt Aristoteles ausdrücklich die Pflanzen, und wir wissen, dass Aristoteles zufolge die Pflanzen lediglich über ein vegetatives Vermögen, aber nicht über ein Strebevermögen verfügen, das erst bei den Tieren und Menschen vorkommen kann. Es gibt allerdings einen Abschnitt in *De anima*, in dem Aristoteles ausführt, dass das ewige Entstehen und Vergehen auch der

Pflanzen das Streben der Pflanzen danach ausdrückt, am Göttlichen teilzuhaben, soweit es ihnen möglich ist.<sup>198</sup> Insofern kann man sagen, dass auch die Pflanzen nach der ersten *ousia* streben, ohne ein eigenes Strebenvermögen zu besitzen. Ferner spricht Aristoteles am Ende des uns interessierenden Abschnitts (10.1.2) davon, dass alle Dinge zur Auflösung kommen müssen. Das griechische Wort, das mit ‚Auflösung‘ übersetzt worden ist, leitet sich vom Verb ‚*diakrino*‘ ab, das vor allem im Kontext der Elementenlehre verwendet wird um auszudrücken, dass sich ein Element in ein anderes auflöst oder elementare Verbindungen aufgelöst werden. Es ist zwar nicht ganz deutlich, was Aristoteles genau meint, wenn er sagt, alles müsse zur Auflösung kommen, aber es ist plausibel anzunehmen, dass er dabei auf seine Auffassung anspielt, dass die Elemente fortwährend ineinander übergehen und dieser Kreislauf als eine Imitation der Ewigkeit und Aktualität der ersten *ousia* verstanden werden muss.<sup>199</sup>

Der Vergleich mit dem griechischen Haushalt und seinen Familienmitgliedern, den Sklaven und den Tieren (man darf also nicht an eine Kleinfamilie, sondern muss an einen größeren Bauernhof denken), macht deutlich, dass in dieser teleologischen Ordnung diejenigen Mitglieder, die in der Rangordnung am höchsten stehen, am wenigsten das tun können, wozu sie gerade Lust und Laune haben. Es wäre aber ein Missverständnis, wenn man diese Einschränkung als Einschränkung ihrer Freiheit sehen würde, denn sie tun das, was sie tun, freiwillig und wollen es tun. Keiner der Freien, d. h. derjenigen Mitglieder eines Haushaltes, die keine Sklaven sind und die den Haushalt leiten, käme auf die Idee, mit den Sklaven tauschen zu wollen. Dadurch aber, dass sie die Leitungsfunktion innehaben, haben ihre Entscheidungen und Handlungen in viel höherem Maße auf das Allgemeine, und damit ist hier wohl das überindividuelle Ziel des Haushalts gemeint, Bezug.

Das Beispiel macht folgendes deutlich. In einem Haushalt gibt es unterschiedliche Menschen (und Tiere), deren individuelle Ziele mit dem Gesamtziel des Haushalts in unterschiedlichem Maße übereinstimmen. Das persönliche Ziel des Leiters eines Haushalts stimmt, wenn er ein guter Leiter ist, in hohem Maße mit dem Gesamtziel des Haushalts überein. Das persönliche Ziel eines Sklaven, geschweige denn eines Tieres, kann sich stark von dem Gesamtziel des Haushalts unterscheiden, auch wenn ein Sklave und ein Tier natürlich jeweils ihren Teil zum Gelingen des gesamten Haushalts beitragen. Übertragen auf die teleologische Ordnung der gesamten Wirklichkeit bedeutet das, dass es nicht überraschen muss, wenn die erste *ousia* in dem, was sie ist und tut, notwendig festgelegt ist. Je weiter ein Einzelding in der ontologischen Ordnung von der ersten *ousia* entfernt ist, desto weniger deutlich zeigt sich freiwillig, dass es in eine umfassende Ordnung eingebunden ist. Dass sich beispielsweise an der Bewe-

gung der Fixsterne unmittelbarer als am Flug einer Fliege zeigt, dass ihre Bewegung Ausdruck dafür ist, in eine umfassende Ordnung eingebettet zu sein, liegt daran, dass die Fixsterne unmittelbarer als die Fliege auf die erste *ousia* bezogen sind.

Eine schwierige Detailfrage ist die Interpretation des Ausdrucks ‚die Natur‘ in (10.1). Wir haben ‚die Natur des Ganzen‘ im ersten Satz von (10.1.1) als eine andere Art, von der gesamten natürlichen Welt zu sprechen, interpretiert. Der Ausdruck ‚die Natur‘ kommt aber in (10.1) noch einmal vor, nämlich im vorletzten Satz von (10.1.2). Wie dieser Satz zu übersetzen und demgemäß auch zu verstehen ist, ist umstritten. Zwei Deutungen sind möglich.<sup>200</sup> Erstens kann man den in Frage stehenden Satz mit ‚die Natur, die ein Prinzip von jedem von ihnen ist‘ übersetzen. Das würde bedeuten, dass Aristoteles so etwas wie eine Allnatur annimmt, die Prinzip für alles in der physischen Welt ist.<sup>201</sup> Diese Interpretation ist aber problematisch. Wenn wir nämlich ‚die Natur‘ als dieselbe Natur wie im ersten Satz von (10.1.1) verstehen, und die Untersuchung in (10.1.1) zu dem Ergebnis gekommen ist, dass ein Prinzip *außerhalb* der Natur des Ganzen verantwortlich für die Ordnung der Teile innerhalb des Ganzen ist, dann wäre es merkwürdig, wenn Aristoteles in (10.1.2) die Natur selbst zum Prinzip von allem, was ist, machen würde. In der vorliegenden Übersetzung übersetzen wir den in Frage stehenden Satz deswegen mit ‚die Natur eines jeden von ihnen ist ein Prinzip‘, wobei der Genitiv ‚eines jeden von ihnen‘ auf die Bewohner des Haushalts bezogen werden muss. Übertragen auf die Frage nach der teleologischen Struktur des Universums wäre damit folgendes gemeint: In jedem Ding ist seine eigene Natur, d. h. seine Form.<sup>202</sup> Ursache dafür, dass das Ding so beschaffen ist, dass es sich in die teleologische Ordnung des Universums dadurch einfügt, dass es auf eine bestimmte Art und Weise nach der ersten *ousia* strebt.

**(10.2) (10.2.1)** Im zweiten Teil des Kapitels erläutert Aristoteles, in welchen Punkten und warum seine eigene Theorie, die er in Lambda entwickelt hat, konkurrierenden philosophischen Theorien überlegen ist. Dabei unterscheidet er zwischen drei Gruppen. Es gibt erstens philosophische Positionen, die schlicht falsch und widersprüchlich sind, zweitens Positionen, deren Vertreter zwar richtige Ansichten vertreten, diese aber nicht wirklich verstanden haben und begründen können, und drittens Positionen, die der Position von Aristoteles schon recht nahe kommen und nur noch ein wenig verbessert werden müssen.

**(10.2.2)** In (10.2.2) diskutiert Aristoteles die Probleme, die entstehen, wenn man alles aus konträren Gegensätzen entstehen lässt und nicht die Materie als ein Prinzip annimmt, an dem sich die Veränderung vollzieht.

(1) Die These, dass *alles* durch konträre Gegensätze entsteht, ist falsch (denn, so wäre wohl zu ergänzen, die unbewegte *ousia* unterliegt überhaupt keiner Veränderung)

(ii) Es ist auch nicht richtig zu behaupten, dass das, was entsteht, aus *Gegensätzen* entsteht (denn um beispielsweise die Entstehung eines Menschen zu erklären, reicht es nicht hin, lediglich auf die Gegensätze Form und Berührung der Form zu verweisen [vgl. (2.7)]; man muss die Materie mit in die Erklärung einbeziehen, die aber keinen konträren Gegensatz hat).

(iii) Diejenigen, die die These vertreten, alles entstehe aus Gegensätzen, erklären nicht, wie diese These gemeint sein soll. Versteht man die These in der Weise, dass der Gegensatz selbst sich ändert, dann wäre diese These freilich falsch, denn der Gegensatz qua Gegensatz ändert sich nicht [vgl. (2.1.2)]. Für die Aristotelische Theorie stellt sich dieses Problem jedoch nicht, denn Aristoteles hat im zweiten Kapitel von Lambda die Materie als ein drittes Prinzip eingeführt, an dem sich die Veränderung vollzieht.

(iv) Nun gibt es Philosophen, und gemeint sind Platoniker, die einen der beiden Gegensätze zur Materie machen. Platon hatte Aristoteles zufolge vertreten, dass es zwei oberste Prinzipien gibt, das Eine und die unbegrenzte Zweihheit, die er mit der Materie identifiziert hat.<sup>203</sup> Diese Auffassung finden wir zwar nicht direkt in den Dialogen Platons, aber es gibt gut be glaubigte Zeugnisse von anderen Autoren, vor allem von Aristoteles selbst, in denen davon die Rede ist, dass Platon in mündlichen Vorträgen eine derartige Lehre von zwei Prinzipien vertreten hat. Die Platoniker haben also richtig erkannt, dass man als ein Prinzip die Materie annehmen muss. Aber sie haben die Materie falsch bestimmt, weil sie sie mit einem der beiden Gegensätze identifiziert haben. Die Materie ist aber keiner der Gegensätze selbst, sondern ist der Möglichkeit nach beide Gegensätze.

(v) Für die Platoniker ergibt sich aber noch ein anderes Problem. Es ist nicht ganz klar, was Aristoteles als Problem identifizieren möchte, aber eine Möglichkeit, den Text zu verstehen, ist folgende: Eines der Gegensatzpaare, das die Platoniker annehmen, ist, das Gute<sup>204</sup> und, das Schlechte<sup>205</sup>. Gemäß ihrer Auffassung wird das Schlechte mit der Materie identifiziert. Alles, was materiell ist (und das ist alles bis auf die Einheit, die keine Materie hat), wäre demnach schlecht, weil es am Schlechten teilhat. Die Aristotelische Metaphysik hat das Gegenteil ergeben: Alles, was ist, hat am Guten dadurch teil, dass es auf das Gute hin geordnet ist. Wer das Gute als ein Prinzip annimmt, muss nicht auch behaupten, dass das Schlechte ein Prinzip ist, an dem alles was ist, teilhat.<sup>204</sup> In (10.2.9) wird Aristoteles dazu explizit erwähnen, dass das erste Prinzip keinen Gegensatz hat.

(vi) Dieser Folgerung könnte man zwar dadurch entgegenen, dass man leugnet, dass das Gute und das Schlechte Prinzipien sind. Dadurch wäre man nicht gezwungen, das Schlechte zu der Materie zu machen. Mit einer solchen Lösung schüttet man aber das Kind mit dem Bade aus, denn das oberste Prinzip von allem ist ja das Gute.

(10.2.3) Die Diskussion in (10.2.1) begann mit den Problemen, die entstehen, wenn man meint, alles entstehe aus Gegensätzen. Diese Probleme lösen sich nicht einfach dadurch, dass man die Materie einführt, wenn man sie mit einem der Gegensätze identifiziert. Ein spezifisches Problem, das mit der Materie als einem der Gegensatzpaare verbunden ist, ist die Annahme, die Materie sei das Prinzip des Schlechten, dem das Gute als zweites Prinzip gegenübersteht. Die Diskussion des Guten und Schlechten führt in (10.2.3) zu einer Reihe weiterer Kritikpunkte, die nicht mehr die Frage von Gegensätzen betreffen, sondern die mit Problemen verbunden sind, die dadurch entstehen, dass man das Gute als Prinzip nicht hinreichend bestimmt.

(i) In einem wichtigen Punkt stimmt Aristoteles mit Platon und den Platonikern überein: Das letzte Prinzip muss das Gute sein. Platon, der vor allem in der *Politica* das Gute explizit als letztes Prinzip angenommen hat, kann aber nicht erklären, in welcher Weise das Gute Prinzip ist. Aristoteles hat vier Prinzipien voneinander unterschieden: Die Form, die Materie, die Bewegungs- und die Zielursache. Dass auch die Platoniker nicht annehmen, das Gute sei die Materie, ist offensichtlich. In Frage kommen also nur die Form, die Bewegungs- und die Zielursache. Für Aristoteles ist die erste *ousia* letzte Bewegungs- und Zielursache.

(ii) Empedokles hat Aristoteles zufolge ebenso wie Platon richtig angenommen, dass das Gute ein Prinzip ist, weil Empedokles die Freundschaft, eines seiner beiden obersten Prinzipien, mit dem Guten identifiziert hat. Er ist sogar gegenüber Platon noch einen Schritt weitergegangen und hat die bei Platon offengelassene Frage nach der Art des Prinzips beantwortet. Die Antwort selbst ist freilich unzutreffend, denn er hat vertreten, dass das Gute, i.e. die Freundschaft, sowohl Bewegungsursache als auch Materie ist. Aristoteles kritisiert an dieser Auffassung, dass das, was eine Bewegungsursache ist, ihrem Sein nach, d.h. ihrer Definitionsformel nach, von der Materie unterschieden ist. Es kann zwar vorkommen, dass ein und dieselbe Sache akzidentell sowohl Materialursache als auch Bewegungsursache ist; Sedley bringt als ein gutes Beispiel dafür eine Tasse Kaffee, die ich trinke – sie ist Materialursache, insofern mich der Kaffee ernährt, und Bewegungsursache, insofern er mich wach hält.<sup>205</sup> Dennoch ist sie in ihrem Sein als Bewegungsursache verschieden von ihrem Sein als Materialursache.

(iii) Empedokles hat nicht nur vertreten, dass die Freundschaft ein oberstes Prinzip sei, sondern ebenso, dass es neben der Freundschaft den Streit als Prinzip gebe. Was Aristoteles mit dem letzten Satz an Empedokles kritisiert, ist nicht ganz deutlich. Die meisten Interpreten meinen, die Kritik widerspreche eigentlich dem, was Aristoteles sonst selbst in Lambda angenommen habe. Sie verstehen die Kritik als eine Kritik daran,

dass der Streit unvergänglich sein soll. Nun sei es aber doch für ein oberes Prinzip charakteristisch, unvergänglich zu sein. Von daher würde man eigentlich erwarten, dass er Empedokles in *diesem* Punkt zugestimmt hätte.<sup>206</sup> Vielleicht aber kritisiert Aristoteles lediglich die Tatsache, dass Empedokles den Streit als ein Prinzip angenommen hat und stimmt mit ihm darin überein, dass der Streit, wenn er ein Prinzip wäre, tatsächlich unvergänglich sein müsste. Ein antiker Kommentator, Pseudo-Alexander, hat darauf hingewiesen, dass es in der Kosmologie des Empedokles einen Moment gibt, in dem der Streit aus der Welt verschwunden ist und sich die Freundschaft vollkommen durchgesetzt hat. Aristoteles' Kritik wäre dann, dass Empedokles zwar die richtige Auffassung vertreten hat, dass der Streit unvergänglich sein müsse, falls er ein Prinzip ist, aber sein Prinzip in der Kosmologie nicht die Funktion hat, die einem Prinzip qua Prinzip zukommen muss. Der letzte Teilsatz, in dem davon die Rede ist, dass der Streit *für ihn* die Natur des Schlechten ist, wäre dann so zu verstehen, dass Aristoteles selbst der Auffassung ist, dass dem Schlechten nicht fort-dauernde Existenz zukommt. Wenn diese Deutung richtig ist, ist es besser, den Satz als einen Exkurs zu verstehen; deswegen ist der Satz in der vorliegenden Übersetzung auch in Klammern gesetzt worden.

(iv) Anaxagoras gehört zu der Gruppe der Philosophen, die das Richtige erfasst haben, sich aber nicht deutlich genug ausdrücken. Er hat richtig gesehen, dass das Gute ein Prinzip sein muss. Er hat ferner richtig gesehen, dass das Gute Bewegungsursache sein muss. Was er wohl nicht richtig gesehen hat, ist, dass das Gute nicht nur Bewegungs-, sondern auch Zielursache ist. Nun ist die Bewegungsursache doch verschieden von der Zielursache – es sei denn, man hat eine Auffassung entwickelt, wie Aristoteles selbst sie entwickelt hat. Dieser Auffassung zufolge kann die Zielursache mit der Bewegungsursache identisch sein. Aristoteles erläutert dies an dem Beispiel der Gesundheit. Die Gesundheit ist sowohl Bewegungsursache in der Seele des Arztes (als Heilkunst, d. h. als Wissen um die Gesundheit) als auch Zielursache seines Handelns am kranken Patienten (denn er möchte den Patienten gesund machen).

(v) Die Schwierigkeit der Interpretation dieses Satzes besteht darin, dass Aristoteles selbst ein paar Zeilen später [vgl. (10.2.9)] sagen wird, dass das erste Prinzip keinen Gegensatz hat. Warum kritisiert er nun an Anaxagoras, er habe keinen Gegensatz für das erste Prinzip angenommen? Am plausibelsten ist es wohl, die Kritik als eine Kritik daran zu verstehen, dass Anaxagoras zwar das Richtige erkannt hat (nämlich dass das erste Prinzip keinen Gegensatz hat), er aber nicht in der Lage gewesen ist, eine Begründung für diese Auffassung zu geben.

**(10.2.4)** Die Kritik an Anaxagoras in (10.2.2)(v), er habe nicht verständlich machen können, warum das Gute kein gegenteiliges Prinzip hat, führt

wohl auf eine eher assoziative Weise zum nächsten Kritikpunkt.<sup>207</sup> Diejenigen, die Gegensätze annehmen (und damit dürften an dieser Stelle wohl gegensätzliche Prinzipien gemeint sein), sind nicht in der Lage, von diesen Gegensätze in ihrer Theorie so Gebrauch zu machen, dass das, was sie sagen, sinnvoll ist. Es ist die Aufgabe des Interpreten, ihre Gedanken so zu ordnen, dass zumindest deutlich wird, was sie hätten sagen sollen, wenn man sie mit den Problemen ihrer Theorie konfrontiert hätte.

**(10.2.5)** Als einen weiteren Kritikpunkt an alternativen metaphysischen Konzeptionen führt Aristoteles an, dass kein Philosoph erklären könne, warum es Vergängliches und Unvergängliches gibt. Alles, was ist, werde von ihnen durch dieselben Prinzipien erklärt. Aristoteles selbst differenziert demgegenüber zwischen den Dingen, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind, d. h. eine Materie für das Entstehen und Vergehen haben und anderen Dingen, die eine Materie lediglich für die Ortsbewegung haben (i. e. die Himmelskörper) oder ganz ohne Materie sind (i. e. die unbeweglichen *ousiai*) [vgl. (2.5)].

**(10.2.6)** Auch der folgende Kritikpunkt ist nicht unmittelbar mit dem vorhergehenden verbunden. Wer das Seiende aus dem Nichtseienden entstehen lasse, begehe den Fehler, die Möglichkeit als der Wirklichkeit gegenüber primär anzusehen [vgl. (6.3.2) und (7.1.1)]. Diesen Fehler vermeiden zwar die Monisten, die meinen, alles sei Eines, aber – so müsste man wohl die Kritik ergänzen – eine monistische Position kann nicht erklären, warum überhaupt verschiedene Dinge entstehen können. Insofern ist der Monismus kein attraktiver Ausweg aus den Schwierigkeiten.

**(10.2.7)** Eine Schwäche der anderen Theorien besteht ferner darin, nicht erklären zu können, warum das Entstehen ewig ist und was die Ursache des Entstehens ist. Aristoteles hat für beides eine Erklärung gegeben. Dass ewig Entstehen (und Vergehen) stattfindet, wird vermittelt über die Sonne und die Ekliptik, letztlich durch die ewige Kreisbewegung der Sphäre der Fixsterne und die erste *ousia* erklärt [vgl. (6.4)]. Die Analyse der Ursache des Entstehens hat Aristoteles im zweiten und dritten Kapitel durchgeführt.

**(10.2.8)** Warum diejenigen, die zwei Prinzipien annehmen, noch ein drittes, höheres Prinzip annehmen müssen, wird durch den Hinweis auf die Anhänger der Ideen, d. h. die Platoniker, deutlich. Die Platoniker [von denen wir bereits aus (10.2.2)(iv) wissen, dass sie zwei Prinzipien annehmen] nehmen Ideen, z. B. die Idee der Gesundheit, und Dinge an, die an den Ideen teilhaben, die beispielsweise gesund sein können oder nicht. Wenn etwas gesund ist, dann hat es Teil an der Idee der Gesundheit. Die Teilhabe selbst wird aber nicht durch die Idee der Gesundheit erklärt. Wir bräuchten ein Prinzip über allen anderen Ideen, das uns die Teilhabe selbst erklärt oder auch erklärt, warum ein Ding nicht an einer Idee teilhat.

(10.2.9) Die genaue Bedeutung des Abschnitts ist unsicher, weil der griechische Text des letzten Satzes ('die der Weisheit ... den Gegensatz gehen') verderbt ist. Deutlich ist aber zumindest soviel: Der Abschnitt führt die Kritik an denjenigen Philosophen, die zwei Prinzipien haben und diese als Gegensätze bestimmen, weiter. Die Kritik läuft darauf hinaus, dass der Weisheit, d. h. der obersten Wissenschaft, nicht sinnvoll etwas anderes, die Unwissenheit oder Ignoranz, als Prinzip entgegengesetzt sein kann. Wer als Prinzipien Gegensatzpaare annimmt, wird aber zu dieser Folgerung gezwungen. Für Aristoteles stellt sich das Problem nicht, weil es für das Erste keinen Gegensatz gibt. Das Erste ist in Lambda wirkliche Tätigkeit unter Ausschluss der Materie [vgl. (6.2.4)]. Alles, was ein Gegensatz ist, muss aber der Möglichkeit nach ein Gegensatz an einer Materie sein. Insofern kann das Erste keinen Gegensatz haben.

(10.2.10) Der Abschnitt macht deutlich, dass man über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge hinaus mindestens ein nicht sinnlich wahrnehmbares Bewegungsprinzip, eben eine erste *ousia* in der Art, wie Aristoteles sie bestimmt hat, annehmen muss. Wenn man meint, alles, was ist, sei sinnlich wahrnehmbar, dann ist alles, was ist, der Möglichkeit nach. Folglich kann es kein (letztes) Prinzip geben, weil ein Prinzip der Wirklichkeit nach existieren muss. Es kann ferner keine Ordnung geben, weil Ordnung ein nicht sinnlich wahrnehmbares Prinzip voraussetzt, das die Ordnung erklärt (was man sinnlich wahrnehmen kann, ist nie die Ordnung, sondern sind nur die durch die Ordnung geordneten Teile). Es kann kein Entstehen geben, weil Entstehen von der Bewegung der Sonne und damit des Fixsternhimmels und damit von einer nicht sinnlich wahrnehmbaren *ousia* abhängt. Es kann auch keine Himmelsbewegungen geben, weil diese eine nicht sinnlich wahrnehmbare *ousia* voraussetzen.<sup>208</sup> Ferner kommt es ohne ein solches unbewegtes Bewegungsprinzip zu einer Art Kreislauf der Prinzipien: A ist Bewegungsprinzip für B, B für C und C für A. Dieser Kreislauf ist aber nicht wirklich konsistent denkbar, wenn alle Elemente des Kreislaufs auf derselben ontologischen Ebene liegen; denken wir an Billardkugeln – sie können sich nicht selbst gegenseitig in Bewegung setzen, sondern müssen von außen angestoßen werden.

Die Lösung der Platoniker, die nicht sinnliche Ideen oder Ideenzahlen angenommen haben, ist nicht befriedigend, weil sie den Zusammenhang zwischen der Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge und der nicht sinnlich wahrnehmbaren Ideen nicht deutlich machen können. Man könnte, in Aristotelischer Terminologie, vielleicht noch sagen, dass eine Idee eine Formursache für ein Ding ist, das an der Idee teilhat (für die Zahlen ist das aber nicht möglich, denn eine Zahl kann höchstens etwas Quantitatives erklären, etwas Quantitatives ist aber nie, insofern es quantitativ ist, sinnlich wahrnehmbar). Insofern schränkt Aristoteles seinen Kritikpunkt,

die Ideen seien Ursache für nichts, ein. Was aber als Kritik an den Platonikern bestehen bleibt, ist die Tatsache, dass sie die Ideen oder Zahlen nicht als Bewegungsursache konzipiert haben, und dass es ihnen an einer klaren Auffassung davon fehlt, auf welche Art und Weise die Ideen oder Zahlen Bewegung verursachen können. Weil die erste *ousia* dadurch Bewegungsursache ist, dass sie geliebt und angestrebt wird, kann die Aristotelische nicht sinnlich wahrnehmbare *ousia* (d. h. eine *ousia* ohne Größe) Bewegungsursache für die Dinge in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die eine Größe haben, sein.

(10.2.11) Die Kritik, die Aristoteles in diesem Abschnitt formuliert, beruht auf vorhergehenden Abschnitten und ist dementsprechend knapp formuliert.<sup>209</sup> Einer der Gegensätze kann kein Bewegungsprinzip sein, weil ein Gegensatz immer nur an etwas, das eine Materie hat, existieren kann, und alles, was eine Materie hat, auch nicht sein kann. Wenn etwas, das eine Materie hat, Bewegungsprinzip ist, dann gilt, dass es zumindest zeitlich der Möglichkeit nach primär sein muss, bevor es sich als Bewegungsprinzip aktualisiert. So muss beispielsweise ein konkreter Mann der Möglichkeit nach die Bewegungsursache für sein Kind sein, bevor er es der Wirklichkeit nach sein kann. Im sechsten Kapitel hat Aristoteles aber gezeigt, dass wir dieses Modell nicht für die gesamte Wirklichkeit akzeptieren dürfen, sondern das letzte Prinzip der Wirklichkeit nach primär sein muss [vgl. (6.3)].

(10.2.12) Der letzte Abschnitt ist der Frage nach der Einheit des gesamten Kosmos und der Dinge im Kosmos gewidmet.

(i) Ohne die Bewegungsursache so zu bestimmen, wie Aristoteles sie bestimmt,<sup>210</sup> kann erstens nicht deutlich gemacht werden, inwiefern Zahlen usw. eine Einheit sein können – und nicht einfach eine Zusammenwülfelung von Dingen gleicher Art.<sup>211</sup> Leider erklärt Aristoteles nicht, wie die Bewegungsursache die Einheit hervorbringen kann, aber vielleicht kann man auf (10.1) verweisen<sup>212</sup>: So, wie die eine *ousia*, auf die alles hin geordnet ist, die Einheit des ganzen Kosmos schafft, so schafft sie auch die Einheit der Dinge, die auf einer niedrigeren Stufe des gesamten Kosmos sind.

(ii) Aus anderen Texten<sup>213</sup> ist deutlich, dass Speusippos die in diesem Unterabschnitt referierte Theorie vertreten hat. Aristoteles kritisiert, dass die verschiedenen *ousiai* unzusammenhängend sind. Für verschiedene Bereiche der Wirklichkeit, so beispielsweise für Zahlen, für Größen, für die Seele, werden andere Prinzipien angenommen. Diesen Prinzipien fehlt ein Prinzip, das sie zur Einheit verbindet, denn ob es ein bestimmtes Prinzip gibt oder nicht, ist für die anderen Prinzipien ohne Belang. Wir brauchen also ein letztes, übergeordnetes Prinzip, das wir so bestimmen müssen, wie Aristoteles selbst es bestimmt hat. Mit einem für Aristoteles ungewöhnlichen Pathos schließt das Traktat mit einem Zitat aus Homers *Ilias*:<sup>214</sup>