

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Zu Platon vgl. Bordt (1999).

<sup>2</sup> Dass Lambda zwar der elfte Buchstabe im griechischen Alphabet ist, aber das zwölfte Buch bezeichnet, liegt daran, dass das erste Buch der *Metaphysik* durch den Großbuchstaben Alpha und das zweite Buch durch ein kleingeschriebenes Alpha bezeichnet wird. Die restlichen Bücher werden durch Großbuchstaben abgekürzt. Der zweite Buchstabe des Alphabets, groß Beta, bezeichnet also das dritte, der dritte Buchstabe, Gamma, das vierte Buch usw.

<sup>3</sup> Natürlich schließt das nicht aus, dass man zur Interpretation von Lambda an einigen Stellen sinnvoll auf andere Bücher der *Metaphysik* zurückgreifen kann.

<sup>4</sup> Zu der Zeit, in der Andronikos gelebt hat, gab es das Fach *Metaphysik* als eigenes philosophisches Fach noch nicht. Es gab Logik, Ethik und Physik, und die Physik gliederte sich noch einmal in Physik und Theologie. Weil in den Schriften, die Andronikos zur *Metaphysik* zusammenfasste, auch von einer theologischen Wissenschaft und in dem uns interessierenden zwölften Buch (aber nicht nur dort) auch von Gott die Rede ist, hat es sich wohl für ihn angeboten, die vierzehn Schriften in den Bereich der Physik einzuordnen – denn um Logik und Ethik geht es in den Schriften nicht, auch wenn an vielen Stellen Fragen der Logik berührt werden. Wahrscheinlich scheute er sich aber, die vierzehn Schriften einfach ‚Theologie‘ zu nennen, denn in den Büchern finden sich auch viele andere Themen, die nicht zur *Theologie* zu zählen sind. Vielleicht hat er deswegen die Schriften unter dem Titel ‚*Metaphysik*‘ herausgegeben.

<sup>5</sup> Vgl. dazu den Artikel von Barnes.

<sup>6</sup> Wegen derjenigen Bücher, die nicht von Aristoteles stammen oder eigenständige Schriften sind, kommen für eine Rekonstruktion des roten Fadens natürlich nur die Bücher 1, 3–4, 6–9 und 13–14 in Frage.

<sup>7</sup> Vgl. Burnyeat 148f.

<sup>8</sup> Das Problem ist folgendes: Wir besitzen aus der Antike selbst keine uns überlieferte Handschrift der *Metaphysik*. Uns ist kein einziges Original von Aristoteles erhalten. Was wir haben, sind 42 so genannte Handschriften oder Manuskripte, die jeweils einen griechischen Text des zwölften Buches enthalten und ungefähr zwischen dem 9. und dem 16. Jahrhundert, meist in Byzanz, geschrieben worden sind. Das Problem ist, dass in diesen verschiedenen Handschriften nicht immer der gleiche griechische Text steht. An denjenigen Stellen, an denen die Texte voneinander abweichen, müssen wir Interpretieren uns Gedanken darüber machen, welche Handschrift oder welche Handschriften wohl den richtigen Text überliefert haben. Die meisten Stellen, an denen Handschriften voneinander abweichen, sind für den Inhalt und die Interpretation des zwölften Buches glücklicherweise ganz unwesentlich, aber bei einigen Stellen weichen die Handschriften auf eine Art und Weise voneinander ab, die die Aussage des Textes selbst betreffen, und hier wird ein Interpret zwischen den verschiedenen Lesarten abwägen müssen. Die früheste und wichtigste Handschrift, die uns zur *Metaphysik* überliefert ist, stammt aus dem 9. Jh. Sie wird mit dem Buchstaben ‚J‘ abgekürzt. Zwei weitere wichtige Handschriften stammen aus dem 10. Jahrhundert (die

Handschrift ‚E‘) und aus dem 14. Jahrhundert (die Handschrift ‚A<sup>b</sup>‘). Sämtliche 42 Handschriften zum zwölften Buch lassen sich mehr oder weniger auf diese drei Handschriften zurückführen. Die Handschriften kann man dabei in zwei große Gruppen einteilen: Die erste Gruppe wird geführt von der Handschrift A<sup>b</sup>, die zweite Gruppe von den Handschriften E und J. Dass zum einen E und J und zum anderen A<sup>b</sup> (und die jeweils von diesen Handschriften abhängigen anderen Handschriften) eine Gruppe bilden, erkennt man daran, dass E und J gemeinsam an vielen Stellen in ihrem Text von A<sup>b</sup> abweichen und umgekehrt. Wir können rekonstruieren, dass auch J, E und A<sup>b</sup> ihrerseits auf eine oder zwei Handschriften, so genannte Hyparchetypen, zurückgehen, die uns nicht überliefert sind und mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem 8. Jh. stammen. Die Tendenz der heutigen Forschung geht dahin, in Zweifelsfällen eher dem Text von E und J zu trauen (besonders dann, wenn sie den gleichen Text haben) und gegenüber der Lesart, die A<sup>b</sup> bringt, skeptischer zu sein. Allerdings lässt sich erkennen, dass A<sup>b</sup> nur bis zum Ende des siebten Kapitels des zwölften Buches der *Metaphysik*, bis 1073a1, einen gegenüber E und J selbstständigen Text bringt. Ab 1073a1 folgt A<sup>b</sup> ganz offensichtlich einem Hyparchetyp, der, wiederum vermittelt über andere Handschriften, auch E und J zugrunde lag. Die überlieferten Handschriften sind nicht die einzigen Textzeugen, die wir von dem zwölften Buch der *Metaphysik* haben. Seit dem 1. Jh. n. Chr. machte sich eine Reihe von Gelehrten daran, die Werke von Aristoteles in griechischer Sprache zu kommentieren. Oft lässt sich aus diesen Kommentaren erschließen, wie der griechische Text der *Metaphysik* gewesen sein muss, der den Kommentatoren vorgelegen hat. An einigen Stellen bietet es sich an, der Lesart der Kommentatoren und nicht der Lesart der überlieferten Manuskripte zu folgen. Ähnliches gilt auch von den Übersetzungen und Kommentaren, die vom 9. bis 12. Jahrhundert in der arabischen Welt entstanden und die uns überliefert sind. Wir können das Arabische wieder ins Griechische zurückübersetzen und erhalten dann einen griechischen Text, der an einigen Stellen von den Handschriften abweicht. Zu den Kommentatoren und Übersetzungen wird man freilich nur dann greifen, wenn sie einen Text bringen, den man für den der Sache nach einzig richtigen Text erachtet. Dass sich dieser Text dann bei einem Kommentator oder Übersetzer findet, ist ein Hinweis dafür, dass er in einem griechischen Manuskript gestanden ist, das den Kommentatoren oder Übersetzern vorgelegen haben mag. Man muss sich hier vorsichtig ausdrücken, denn es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass ein Kommentator oder Übersetzer den Text, der ihm vorgelegen hat, auf Grund eigener Überlegungen verändert hat. Erst im 19. Jh. sind diese Manuskripte systematisch aufgearbeitet worden. Von 1831 an erschien eine Gesamtausgabe der Werke von Aristoteles, die von Immanuel Bekker ediert worden ist. Auf ihm geht auch die Zitation der Zeilen aus den verschiedenen Werken von Aristoteles zurück, die bis heute üblich ist. So beginnt das zwölfte Buch der *Metaphysik* beispielsweise mit der Zeile 1069a18. Dabei steht ‚1069‘ für die Seite in der Gesamtausgabe von Bekker. Das ‚a‘ steht für die erste Spalte auf dieser Seite (jede Seite hat zwei Spalten, links die ‚a‘- und rechts die ‚b‘-Spalte) und die ‚18‘ für die Zeile 18, mit der der Text beginnt, wobei jede Seite ungefähr 34 Zeilen hat. Dass nach Bekker noch weitere Ausgaben der Werke von Aristoteles erschienen sind, liegt daran, dass der griechische Text, den Bekker abdruckt, nicht unumstritten geblieben ist. Zum einen hat die Kollation und Herausgabe neuer Manuskripte neue Einsichten in den griechischen Text möglich gemacht. Zum anderen schätzt man den Wert mancher Manuskripte heute anders ein, als Bekker es getan hat. Heutzutage gibt es zwei Standardausgaben des griechischen Textes. Die erste

stammt von William Ross (1924), die zweite von Werner Jaeger (1957). Stefan Alexandru hat sich 2001 mit einer neuen Ausgabe des griechischen Textes des zwölften Buches an der Universität Oxford (Balliol College) promoviert, leider ist sein Text noch nicht veröffentlicht.

<sup>9</sup> Wer eine beliebige griechische Ausgabe der *Metaphysik* oder auch eine Übersetzung derselben zur Hand nimmt und sich das erste Kapitel anschaut, der wird merken, dass die Kapiteleinteilung meistens eine andere ist als diejenige, der wir folgen. In den meisten Ausgaben ist das erste Kapitel noch ein paar Zeilen länger. Das erste Kapitel endet dann mit (2.2.1), und erst in (2.2.2) beginnt das zweite Kapitel. Diese Kapiteleinteilung ist aber nicht sinnvoll. Erstens beginnt bereits mit (2.1) eine ganz neue Untersuchung, nämlich die Untersuchung der sinnlich wahrnehmbaren *ousia*. Zweitens ist die Vorstellung des philosophischen Projekts im ersten Kapitel bereits mit (1.4.2) abgeschlossen. Nun muss man wissen, dass die Kapiteleinteilung (und auch die Bucheinteilung) nicht von Aristoteles selbst, sondern von den Herausgebern der Aristotelischen Schriften aus der Renaissancezeit stammt. Offensichtlich ist ihnen beim Übergang vom ersten zum zweiten Kapitel ein Missgeschick passiert. Weil eine Änderung der Kapitelgrenzen keinen Eingriff in den Aristotelischen Text bedeutet, lassen wir das erste Kapitel bereits in 1069b1 [d. h. mit unserem Text (1.4.2)] enden.

<sup>10</sup> Um die Übersetzung verständlicher zu machen, habe ich an einigen Stellen erklärende Wörter hinzugefügt, die sich nicht im griechischen Text finden. Diese Fälle, die teilweise bereits Interpretationen sind, habe ich durch spitze Klammern kenntlich gemacht. Spitze Klammern bedeuten in der Übersetzung also nicht, dass ich der Auffassung bin, in den griechischen Manuskripten selbst müssten griechische Wörter ergänzt werden, die fehlerhaft ausgefallen sind. Runde Klammern stehen entweder, wenn das griechische Wort in Kursivschrift angegeben wird, oder wenn das, was in den Klammern steht, als ein Einschub oder kleiner Exkurs von Aristoteles selbst verstanden werden sollte. Eckige Klammern stehen, wenn das, was in den Klammern steht, zwar auch in den besten Handschriften steht, aber der Sache nach zu streichen ist. Dabei wurden eckige Klammern nur dann gebraucht, wenn unter den Interpretationen umstritten ist, ob das, was in den Klammern steht, zu streichen ist oder nicht. In eindeutigen Fällen habe ich einen Ausdruck, der von allen Herausgebern in Klammern gesetzt worden ist und ihrer Auffassung nach aus dem Text gestrichen werden sollte, erst gar nicht übersetzt.

<sup>11</sup> Die folgende Interpretation verdankt sich in vielem Frede (2000b).

<sup>12</sup> Eine solche Untersuchung zu führen, hat eine eminente Bedeutung für eine Antwort auf die Frage, ob ein Mensch in seinem Leben glücklich werden wird. Sowohl in der *Nikomachischen Ethik* als auch in der *Eudemischen Ethik* meint Aristoteles, dass die *theoria* zumindest zu einem Teil das letzte Ziel des Menschen, das glückliche Leben, konstituiert. Eine ähnliche Auffassung wird uns im siebten Kapitel des Traktats [vgl. (7.5.2)] begegnen. Von der *theoria* wird dort gesagt, sie auszuüben sei die angenehmste und beste Tätigkeit überhaupt. Auch dann, wenn die folgende Untersuchung also theoretisch sein wird, ist sie nicht ‚abstrakt‘ in dem negativen Sinn, dass sie für das Leben des Menschen ohne Bedeutung ist.

<sup>13</sup> Vgl. Frede/Patzig I 20, II 16f.

<sup>14</sup> Vgl. *Met.* 7.1 1028b2–7.

<sup>15</sup> Man nennt den Autor Pseudo-Alexander, weil sein Kommentar ursprünglich und, wie man dann gemerkt hat, fälschlicherweise dem bedeutendsten antiken Aristoteleskommentator Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) zugeschrieben wor-

den ist; die meisten Interpreten nehmen heute mit guten Gründen an, dass Pseudo-Alexander eigentlich Michael von Ephesus (11./12. Jh.) ist.

<sup>16</sup> Siehe dazu auch den Kommentar von Reale zur Stelle.

<sup>17</sup> Elders denkt an Parmenides, Empedokles und einige Platonisten (vgl. Elders 75).

<sup>18</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Helen Lang.

<sup>19</sup> Der Text, den die griechischen Manuskripte E, J u. a. m. bringen (*eia to poion he pason* d. h. ‚darauf das Wie-Beschaffen oder Wieviel‘) ist besser als der Text in A<sup>b</sup>, für den sich Ross und Jaeger entscheiden (*eia to poion, eia to pason* d. h. ‚darauf das Wie-Beschaffen, darauf das Wieviel‘), vgl. Frede (2000b) 66f.

<sup>20</sup> Es gibt allerdings auch Forscher, die annehmen, dass die Kategorienschrift nicht von Aristoteles selbst stammt.

<sup>21</sup> Die zehn Kategorien der Kategorienschrift sind die *ousia*, die Quantität, die Qualität, das Relative, der Ort, die Zeit, das Liegen, das Haben, das Tun und das Erleiden.

<sup>22</sup> Der Nachteil einer solchen Übersetzung mit eingedeutschten lateinischen Fremdwörtern besteht freilich darin, dass der Zusammenhang mit der Frageform, der bei Aristoteles noch offensichtlich ist, nicht mehr deutlich wird.

<sup>23</sup> Vgl. Frede (2000b) 65f.

<sup>24</sup> Vgl. auch die Studie von Hübner, in der er sich vor allem mit der Frage auseinandersetzt, was es heißt, dass die Form an einigen Stellen in den Werken von Aristoteles auch als uneingeschränkt abtrennbar bezeichnet wird.

<sup>25</sup> Vgl. *Met.* 8.1 1042a26–31.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. *De an.* 2.2 413b14f.

<sup>27</sup> Vgl. *Met.* 7.1 1028b2–7.

<sup>28</sup> Bei der Gliederung dieses Kapitels folge ich Frede (2000b); anders: Ross.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Elders 80f.

<sup>30</sup> Vgl. die Rekonstruktion des gr. Textes bei Ps-Alexander; dazu Frede (2000b) 78–80. Bereits Themistius hat diese Interpretation.

<sup>31</sup> Vgl. *Met.* 8.1 1042a7–11 u. 24–26, ähnlich auch *Met.* 7.2 1028b8–13.

<sup>32</sup> An dieser Stelle wird man wohl an Platon denken können, der z. B. in seinem Liniengleichnis der *Politeia* innerhalb der nicht sinnlich wahrnehmbaren Realität sowohl mathematische Objekte als auch Ideen voneinander unterscheidet (vgl. Platon *Politeia* 509d1–511e5).

<sup>33</sup> Hierbei wird man an Xenokrates denken können.

<sup>34</sup> Hiermit ist wohl Speusippos gemeint.

<sup>35</sup> Wenn Aristoteles in Lambda nach einer unbeweglichen *ousia* fragt, dann ist diese Frage also nicht als Frage nach einem Einzel Ding, sondern als Frage nach einer Art zu verstehen. Diese Art umfasst dann mehrere Einzeldinge.

<sup>36</sup> Zitiert bei Frede (2000b) 77.

<sup>37</sup> Das griechische Wort *sterēsis* (lat. *privatio*) wird üblicherweise als ‚Formberaubung‘ übersetzt. Diese Übersetzung ist nicht ganz glücklich. Es geht der Sache nach darum, dass die Form noch einen Mangel aufweist, dass ihr etwas fehlt. Weil sich die Übersetzung von *sterēsis* mit ‚Formberaubung‘ aber durchgesetzt hat, wird das Wort auch im vorliegenden Kommentar so übersetzt.

<sup>38</sup> Vgl. dazu auch die Arbeit zum Materiebegriff in Lambda von Schrieffl.

<sup>39</sup> Eine sprachlich differenzierte Art der Darstellung dieser beiden Perspektiven findet sich in *Phy.* 1.7 189b34–190a23. Aristoteles unterscheidet dort u. a. zwei verschiedene Arten und Weisen um auszudrücken, dass ein ungebildeter Mann gebildet

wird. Dazu differenziert er zunächst zwischen drei Ausdrücken: (i) ‚der Mann‘, (ii) ‚das Ding, das umgebildet ist‘, (iii) ‚das Ding, das gebildet ist‘. Beim Ausgangspunkt der Veränderung sind (i) und (ii) unterschiedliche Beschreibungen derselben Sache. Wenn wir den Prozess der Veränderung nur unter der Perspektive der Beschreibung von (i) analysieren, dann verändert sich (i); wenn wir ihn unter der Perspektive der Beschreibung (ii) und (iii) analysieren, dann verändert sich ‚das Ding‘ in (ii) und (iii) nicht; vgl. Charlton 70–77.

<sup>40</sup> Diese Behauptung ist nicht ganz nachzuvollziehen, denn es können sich beispielsweise auch Relationen verändern, in denen Dinge zueinander stehen. Selbst dann, wenn die Veränderung der Relation auf eine Veränderung innerhalb der vier von Aristoteles genannten Kategorien, beispielsweise der Qualität, zurückgeführt werden kann, so ist es doch auch mit der Veränderung der Qualität die Relation, die sich ändert.

<sup>41</sup> Vgl. *Top.* 1.9.

<sup>42</sup> Vgl. *Car.* 4.

<sup>43</sup> Streng genommen beantwortet ‚Das ist Sokrates‘ natürlich die Frage ‚Wer ist das?‘. Die Frage ‚Was ist das?‘ ist aber die Frage nach dem, was etwas seinem Wesen nach ist, und deswegen sieht Aristoteles hier von der Unterscheidung zwischen ‚Was ist das?‘ und ‚Wer ist das?‘ ab.

<sup>44</sup> Die unterschiedlichen Positionen werden vor allem in Bezug auf das siebte Buch der *Metaphysik* sehr klar in der Studie von Steinfaß behandelt.

<sup>45</sup> Relevant ist besonders *GC* 1.4.320a2–5.

<sup>46</sup> Vgl. dazu vor allem *Phy.* 1.8.

<sup>47</sup> Zur Interpretation vgl. auch *Phy.* 1.8.191b13–17.

<sup>48</sup> Diese beiden Möglichkeiten der Beschreibung von Veränderung entsprechen natürlich nicht den beiden Perspektiven auf den Prozess Veränderung, die in (2.2.1) und (2.2.2) eingeführt worden sind, weil beide Weisen der Veränderung sowohl für die Veränderung der *ousia* als auch für die Veränderung der Eigenschaften an einer *ousia* Gültigkeit haben.

<sup>49</sup> Zu einer detaillierten Diskussion der Positionen der genannten Vorsokratiker vgl. Eiders 90–94. Der Text enthält ein schwieriges textkritisches Problem, auf das Charles 106–110 ausführlich eingeht. Alle wichtigen Manuskripte haben einen Text, den man wie folgt übersetzen müsste: „... wie auch mit der Lehre des Demokrit. Für uns ist alles der Möglichkeit nach, nicht aber der Wirklichkeit nach. Sie haben also...“

<sup>50</sup> Charles vertritt die Auffassung, dass die Annahme einer Materie, die ausschließlich einer Ortsbewegung zugrunde liegt, den Aristotelischen Materiebegriff inkonsistent macht (vgl. Charles 89–97).

<sup>51</sup> Das bedeutet nicht notwendig, dass er davon ausgeht, dass jeder Philosoph die Ewigkeit der Himmelskörper akzeptiert (vgl. dazu den Kommentar zu (1.4.1)). Wenn er in (2.5) darlegt, dass die wahrnehmbaren, aber ewigen *ousiai* nur eine Materie für die Ortsbewegung haben, dann will er damit lediglich zeigen, dass selbst für den Fall, dass die Himmelskörper ewig sind, die Annahme einer Materie notwendiges Ergebnis der Analyse der wahrnehmbaren *ousiai* ist.

<sup>52</sup> Vgl. besonders *Met.* 9.10.1051a34–b2, auch 14.2.1089a26–31.

<sup>53</sup> Jaeger klammert in seiner *Metaphysik*-ausgabe diesen Satz ein.

<sup>54</sup> Vgl. *Met.* 14.2.1089a26–31; vgl. auch *Met.* 9.1051a34–b1; anders Charles 89 Anm. 2, der sich auf *Met.* 11.11.1067b25–30 bezieht.

<sup>55</sup> Vgl. dazu auch den ersten Satz von (2.5).

<sup>56</sup> Vgl. *Met.* 9.7.1049a14–18.

<sup>57</sup> Genau genommen ist nicht der Körper, sondern die Oberfläche des Körpers die Materie, an der sich Veränderungen der Farbe vollziehen. Diese Differenzierung spielt allerdings in dem uns interessierenden Kontext keine Rolle.

<sup>58</sup> Dass diese Auffassung alles andere als philosophisch vertiegt ist, macht ein Interview deutlich, das die bulgarische Mezzosopranistin Vesselina Kasarova anlässlich ihres Auftritts als Ruggiero in der Premiere der Händeloper *Alcina* bei den Münchner Opernfestspielen 2005 kurz vor ihrem bevorstehenden 40. Geburtstag gegeben hat. Darin sagt sie u.a.: „Am 18. Juli werde ich 40. Mit jedem Jahr, das dazu kommt, fühle ich mich besser. Jetzt bin ich wirklich so, wie ich bin“ (Quelle: Münchner *Metkur*, 15.7.2005).

<sup>59</sup> Anders Judson, der meint, die Einheit des Kapitels bestünde in der Priorität der Form bei der Herstellung und Erklärung von wahrnehmbaren *ousiai* (vgl. Judson 125).

<sup>60</sup> Es ist auffällig, dass den meisten Abschnitten des dritten Kapitels jeweils viel ausführlichere Untersuchungen in den Kapiteln 7–9 des Buches Zeta der *Metaphysik* entsprechen. So diskutiert Aristoteles die Frage von (3.1), ob die Form und die Materie entstehen können, ausführlicher in *Met.* 7.8.1033a24–b19. Dem Abschnitt (3.2) entspricht die Diskussion in *Met.* 7.9.1034a21–b7. Zur Frage in (3.4), ob es neben der zusammengesetzten *ousia* noch einmal die Form dieser *ousia* gibt, äußert sich Aristoteles ausführlicher in *Met.* 7.8.1033b20–19. Dabei fallen aber auch kleinere Unterschiede auf: In dem Paralleltext zu (3.1) ist lediglich davon die Rede, dass die letzte Form nicht entsteht, in dem Paralleltext zu (3.2) spricht Aristoteles nicht von Synonymität, sondern von Homonymität, ohne dass allerdings der Sache nach ein Unterschied ersichtlich wäre. Ein Vergleich zwischen den Kapiteln 7–9 von Zeta und Lambda 3 bringt Judson.

<sup>61</sup> Vgl. *Met.* 7.8.

<sup>62</sup> Vgl. *Met.* 7.7.1032a30f.

<sup>63</sup> Vgl. *Met.* 7.7.1032b21–26.

<sup>64</sup> In (4.4) zählt Aristoteles zwar die Formberaubung zu den Prinzipien, legt sich aber nicht darauf fest, dass die Formberaubung eine *ousia* ist.

<sup>65</sup> Ob Aristoteles auch in anderen Schriften, vor allem in *Met.* 7.3, vertritt, dass die Materie eine *ousia* im eigentlichen Sinn ist, ist umstritten, vgl. Judson 129 und 129 Anm. 51.

<sup>66</sup> Leider ist der griechische Text an dieser Stelle korrupt, so dass die Rekonstruktion nicht eindeutig sein kann.

<sup>67</sup> Der Ausdruck kann entweder mit ‚dieses <bestimmte> Etwas‘ oder mit ‚ein Dieses‘ bzw. ‚ein Dies von der Art‘ übersetzt werden, vgl. zu den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten z. B. Frede/Patzig II 15, Rapp 9, Weidemann (in Rapp) 91 f. Anm. 20.

<sup>68</sup> Vgl. z. B. *Car.* 3b12.

<sup>69</sup> Vgl. *Met.* 9.1.1042a27–28.

<sup>70</sup> Judson schreibt dazu lakonisch „It is unclear why this is meant to be illuminating“ (129).

<sup>71</sup> Vgl. dazu auch die Interpretation zu (3.2).

<sup>72</sup> Auch die modernen Editoren entscheiden sich für unterschiedliche Lesarten. Unsere Übersetzung folgt dem Text von Jaeger (dem auch Judson 133 Anm. 61 folgt); anders Bonitz, Christ und Ross.

<sup>73</sup> Ross schließt sich nicht der Handschrift J an, liest also kein ‚nicht‘ im griechischen Text, und hat vorgeschlagen, den Teilsatz in den Abschnitt (3.3) zu verschieben, unmittelbar hinter „und Zugrundeliegendes“. So übersetzt Ross den Anfang von (3.3) mit: „There are three kinds of substance – the matter, which is a ‚this‘ in appearance (for all things that are characterized by contact and not, by organic unity are matter and substratum, e.g. fire, flesh, head; for these are all matter, and the last matter is the matter of that which is in the full sense substance)“. Das Beispiel von Feuer ‚Fleisch und Kopf erläutert demnach, was damit gemeint ist, dass die Materie in Berührung und nicht durch natürliches Zusammenwachsen ist.

<sup>74</sup> Es gibt zwar Stellen in den Aristotelischen Schriften, in denen er auch Körperteilen wie einem Kopf den Status einer *ousia* zuspricht. Allerdings gilt das nur für den Fall, dass es sich um den Kopf eines lebendigen Wesens handelt: Ein abgetrennter Pferdekopf ist beispielsweise kein wirklicher Kopf mehr, weil er nicht mehr die Funktionen ausführen kann, die charakteristisch für die Funktionen eines Kopfes sind.

<sup>75</sup> Diese Überlegungen machen deutlich, warum es durchaus attraktiv ist, Ross zu folgen und die Beispiele hinter ‚Zugrundeliegendes‘ in (3.3) zu stellen. Zumindest das Beispiel des Kopfes könnte dann vielleicht den Unterschied zwischen Berührung und natürliches Zusammenwachsen verstehen helfen. Der lebendige Kopf ist mit dem Körper zusammengewachsen und eben als solcher keine Materie; der tote Kopf hat keine organische Einheit mehr mit dem Körper, sondern berührt ihn bloß noch (vgl. *Car.* 7 8a13–21, auch *Met.* 7.11 1036b21–32).

<sup>76</sup> Interessant ist auch die Einschränkung, dass ‚wahrscheinlich‘ (gr. *isós*) die ganze Seele nicht verblieben kann. Es ist überraschend, dass Aristoteles sich an dieser Stelle nicht klarer von Platonischen Positionen abgrenzt.

<sup>77</sup> Es gibt keinen guten Grund dafür, wie Judson den Schluss des Kapitels auf den Abschnitt (3.2) zu beziehen, vgl. Judson 134f.

<sup>78</sup> Anders Crubellier, der meint, dass sich Aristoteles im vierten Kapitel vor allem mit dem Begriff des Elements (gr. *stoicheion*) auseinandersetzt, und dass der Begriff des Elements von einer Platonischen Konzeption der ersten Philosophie her zu verstehen sei. Weil der Begriff des Elements im fünften Kapitel keine große Bedeutung mehr habe und dort durch den Begriff der Ursache ersetzt werde, sei mit dem Ende des vierten Kapitels ein gedanklicher Abschluss erreicht (vgl. Crubellier 143). Dass diese Identifizierung ein wenig künstlich sein könnte, räumt er allerdings selbst ein (vgl. 157). Problematisch an Crubelliers Auffassung ist vor allem, dass die Platonische Auffassung, die Aristoteles in Lambda explizit kritisiert (vgl. z. B. in (3.5.2)), nicht darin besteht, irgendwelche internen Prinzipien wie die Elemente anzunehmen, sondern darin, fälschlich externe Prinzipien wie beispielsweise die Idee des Menschen anzunehmen.

<sup>79</sup> Aristoteles diskutiert diese Unterscheidungen in *Met.* 5.6 1010b31–1017a2.

<sup>80</sup> Vgl. Crubellier 138f.

<sup>81</sup> Vgl. dazu den zweiten Abschnitt in dem Überblicksteil dieses Kapitels.

<sup>82</sup> Das Beispiel ist von Aristoteles allerdings nicht frei erfunden, denn Xenokrates hat angenommen, dass es nur diese zwei Kategorien gibt, die *ousia* und das Relative.

<sup>83</sup> Die Übersetzung hängt davon ab, ob man ‚it‘ als ein Frage- oder ein Indefinitpronomen interpretiert.

<sup>84</sup> Vgl. auch z. B. *Met.* 14.1 1088b3f.

<sup>85</sup> Zur Rekonstruktion des griechischen Textes vgl. Crubellier 146–148, dem ich im wesentlichen folge. Statt „Also <ist es auch> für die intelligenten Elementen, wie z. B.

dem Einen oder dem Seienden <nicht möglich>“ (so schon Schwelger 245) kann man, wenn man der Lesart eines anderen Manuskripts folgt (wie Ross und Jaeger), auch „Also gibt es auch von den intelligenten Dingen, wie z. B. dem Einen oder dem Seienden, kein Element“ übersetzen.

<sup>86</sup> Vgl. Crubellier 146–148.

<sup>87</sup> Hinweise auf Passagen im Werk von Aristoteles, in denen er behauptet, dass die Silbe ‚ab‘ mehr als eine bloße Addition der Buchstaben a und b ist, helfen zur Interpretation des Buchstabenbeispiels in (4.2.3) nicht weiter, denn Aristoteles schreibt nicht, BA sei nicht mit A und B identisch, sondern BA sei weder mit A noch mit B identisch.

<sup>88</sup> In dem Satz „[...] z. B. bei den sinnlich wahrnehmbaren Körpern ist vielleicht Form das Wärme [...]“.

<sup>89</sup> Das Verständnis des Abschnitts wird ferner dadurch erschwert, dass erstens in einem Teil der Manuskripte, z. B. in A<sup>b</sup>, nicht das durch E und J verbürgte „Was aber etwas bewegt oder zur Ruhe bringt, ist eine Art von Prinzip“ (gr. *arché tis ousa*) steht, sondern „ist eine Art von Prinzip und eine *ousia*“ (gr. *arché tis kai ousia*). Jaeger, dem ich folge, entscheidet sich für die erste, Ross für die zweite Lesart. Das Problem der zweiten Lesart besteht aber darin, dass die Behauptung, die Bewegungsursache sei eine *ousia*, selbst dann, wenn Aristoteles ihr der Sache nach zustimmen würde, ganz unvermittelt und ohne nähere Begründung im Text erscheint. Ein zweites Problem ist, dass der Satz „Und in diese wird das Prinzip geteilt“ in den Handschriften zweimal vorkommt: Zum einen an der Stelle, in der es auch in der vorliegenden Übersetzung steht, und ein zweites Mal ganz am Schluss von (4.5), wo er keinen Sinn ergibt und auch von allen Herausgebern des Textes emendiert worden ist. Offenbar ist schon in der Spätantike unklar gewesen, wo der Satz „Und in diese wird das Prinzip geteilt“ eigentlich stehen sollte. Crubellier weist ferner darauf hin, dass in einer arabischen Übersetzung der Satz „Und in diese wird das Prinzip geteilt“ unmittelbar hinter dem Satz „Was aber etwas bewegt oder zur Ruhe bringt, ist eine Art von Prinzip“ steht und schießt sich dieser Variante an (vgl. Crubellier 154f.).

<sup>90</sup> Deswegen ist das gr. Wort ‚*hōdi*‘ in der Übersetzung emphatisch mit ‚eigentlich‘ übersetzt worden (in dem Satz „[...] in gewisser Weise drei Ursachen, *eigentlich* aber vier“). Normalerweise wird man ‚*hōdi*‘ eher mit ‚so‘ oder ‚auf diese Weise‘ oder ‚hier‘ übersetzen; vgl. auch Crubellier 156, der den Kontrast zwischen ‚*hōdi*‘ und ‚*tropontina*‘ (dt.: in gewisser Weise) betont.

<sup>91</sup> Vgl. auch den Überblicksteil im Kommentar zum vierten Kapitel.

<sup>92</sup> Vgl. zur eigenen Existenz der Form auch (3.4.1) und (5.2); zur Abtrennbarkeit der Form vgl. Hübner.

<sup>93</sup> Das griechische *dia touto*, das normalerweise mit ‚deshalb‘ übersetzt wird, weist nicht auf den ersten Satz zurück, sondern weist auf die Begründung, die im ‚weil‘-Satz angeschlossen wird, voraus. Deswegen ist der Ausdruck hier mit ‚aus folgendem Grund‘ übersetzt worden.

<sup>94</sup> Die Änderung besteht darin, statt τούτῳ nun τούτῳ zu lesen.

<sup>95</sup> Wie stark diese Akzentveränderung einen Eingriff in den Text bedeutet, den Aristoteles selbst geschrieben hat, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Wir wissen, dass Aristoteles seinen Text in Großbuchstaben geschrieben hat, die normalerweise keine Akzente trugen. Allerdings wissen wir auch, dass schon bei Homer einige Wörter mit Akzenten versehen worden sind, um Mehrdeutigkeiten zu vermeiden. Es ist also nicht auszuschließen, dass bereits Aristoteles das Wort mit einem Akzent ver-

sehen hat und die byzantinischen Herausgeber des Aristoteles-Textes, die den Text durchgängig mit kleinen Buchstaben und Akzenten geschrieben haben, den Akzent korrekt aus einer Überlieferung, die bis zu Aristoteles zurückgeht, übernommen haben. Eindeutig ist nur, dass sich die modernen Editoren mit der Akzentveränderung gegen die überlieferten byzantinischen Handschriften stellen, vielleicht aber damit den Text richtig wiedergeben, wie Aristoteles ihn verstanden wissen wollte.

<sup>96</sup> Hier sei vom ersten Satz von (5.5) abgesehen, da die Handschriftenlage in Bezug auf diesen Satz zu unsicher ist, als dass man ihn als eindeutiges Indiz dafür nehmen könnte, Aristoteles vertrete in (5.1), dass die Ursachen der *ousiai* die Ursachen aller anderen Dinge seien.

<sup>97</sup> Diesem Argument könnte man allerdings mit dem Einwand begegnen, dass Aristoteles, wie wir beispielsweise aus dem vierten Kapitel wissen [vgl. (4.3)], manchmal lediglich Beispiele bringt, um etwas zu verdeutlichen, ohne sich selbst darauf festzulegen, dass die Beispiele in jeder Hinsicht gute Beispiele für die Annahme sind, die er verdeutlichen möchte. Man könnte zudem darauf hinweisen, dass man das erste Beispielpaar ‚Seele‘ und ‚Körper‘ auch anders verstehen könnte: Unter ‚Körper‘ muss nicht die Materie eines Einzeldings gemeint sein, sondern kann auch das Einzelding selbst gemeint sein; die ‚Seele‘, so könnte man argumentieren, habe für Aristoteles einen selbstständig abtrennbaren Teil [vgl. (3.5.1)]; eben die Vernunft, die in der folgenden Beispielreihe ja auch eigens genannt wird und somit eine *ousia* wäre. Dieses Argument lässt sich allerdings durch einen Hinweis auf die zweite Beispielreihe „Vernunft, Streben und Körper“ entkräften. Wir können die zweite Beispielreihe kaum mehr auf diese Art und Weise interpretieren, denn dass das Streben eine *ousia* ist, ist ganz und gar unplausibel. Dass Aristoteles zwei Beispielreihen bringt, scheint eher daran zu liegen, dass er zum Ausdruck bringen möchte, dass ganz unabhängig davon, was für eine Theorie man von der Seele hat (ob sie beispielsweise als Form einfach ist oder als Form zwei Aspekte, Vernunft und Streben, hat), die Form und die Materie eines Lebewesens die Ursachen nicht nur für das Lebewesen selbst, sondern auch für die Qualitäten usw. des Lebewesens sind.

<sup>98</sup> Bonitz übersetzt: „bald der Wirklichkeit, bald der Möglichkeit nach“; diese Übersetzung ist möglich, allerdings hat Code zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass bald (gr. *hoie*) nicht temporal verstanden werden darf (vgl. Code 167).

<sup>99</sup> Die Übersetzung des Textes, den die Manuskripte bringen, ist eigentlich ‚sofern sie selbstständig abtrennbar sind‘ oder auch ‚wenn sie selbstständig abtrennbar sind‘. In der vorliegenden Übersetzung folge ich Codes Vorschlag (vgl. Code 170), im griechischen Text statt ‚*ean*‘ (d. h. ‚sofern‘ oder auch ‚wenn‘), ‚*kar'* zu lesen (d. h. in diesem Fall ‚selbst wenn‘); Aristoteles behauptet, dass der Wirklichkeit nach die Form ist, selbst dann, wenn man wie Platon fälschlicherweise annimmt, dass die Form abtrennbar sei.

<sup>100</sup> Vgl. Code 167–169.

<sup>101</sup> Zu alternativen Interpretationen vgl. Code 172f., Ross II 363f., Elders 127–130 (der den Abschnitt als einen Text über das *primum* versteht), Reale 573, der zum gesamten Abschnitt meint, es sei ein „Passo molto difficile, e che presenta possibilità di interpretazioni diversissime“ (ebd.).

<sup>102</sup> Code (vgl. Code 171f.) beachtet in seiner Übersetzung und Interpretation zu wenig den Unterschied zwischen *ou* und *mi* in den beiden Relativsätzen (vgl. dazu Ross II 363f.). Die vorliegende Übersetzung verdankt sich im wesentlichen einem Vorschlag von Oliver Primavesi.

<sup>103</sup> Die Ekliptik ist diejenige Bahn, auf der die Sonne innerhalb eines Jahres am Himmelsgewölbe entlang zieht. Diese Bahn steht in einem schrägen Winkel von ungefähr 23° Grad zum Himmelsäquator. Am 21. Juni hat die Sonne dabei ihren höchsten Punkt erreicht, am 21. Dezember ihren tiefsten Punkt. Durch diese unterschiedliche Stellung der Sonne zur Erde werden auf der Erde die Jahreszeiten konstituiert. Diese Beschreibung gilt natürlich nur für ein geozentrisches Weltbild, das aber auch heute noch in Teilen der Astronomie der Einfachheit halber verwendet wird.

<sup>104</sup> Daran, dass der erste Satz zwei Arten von Prinzipien voneinander unterscheidet, kann wegen des zweiten Satzes kein Zweifel bestehen.

<sup>105</sup> Diese These bedeutet nicht, dass man in einem konkreten Fall ein erstes Prinzip, z. B. die Form von Sokrates, nicht auch auf eine allgemeine Weise ausdrücken kann; man könnte z. B. von der Form eines Menschen oder (noch allgemeiner) von der Form eines Lebewesens sprechen. Nur spricht man, wenn man so spricht, nicht mehr von einem *ersten* Prinzip.

<sup>106</sup> Zur näheren Diskussion vgl. Ross II 365f., Code 176–178. Die vorliegende Übersetzung folgt der Rekonstruktion von Ross, der dem Manuskript A<sup>b</sup> und J<sup>2</sup> folgt, aber mit Rolfses statt des einen Wortes, *eide'* (d. h. ‚Formen‘) zwei Wörter, *ei da'* (d. h. ‚wenn wirklich‘ oder ‚wenn also‘) liest. Wenn man, *eide'* liest, dann wäre die Übersetzung des Satzes folgende: ‚Ferner sind die Formen der *ousiai* Ursachen. Aber für Verschiedenes sind Ursachen und Elemente, wie gesagt, verschieden‘. Jaeger schließt sich den Manuskripten E und J an, und liest, *ēde'* (d. h. ‚schon‘) statt, *eide'*; die Übersetzung wäre dann: ‚Ferner, die Ursachen und Elemente der *ousiai* (aber verschiedene Ursachen und Elemente für verschiedene *ousiai*) sind schon, wie gesagt worden ist, Ursachen und Elemente von Dingen, die nicht zur selben Art gehören – von Farben, Tönen [...] – wenn auch nur der Analogie nach‘.

<sup>107</sup> Das bedeutet nicht, dass es nicht eine allgemeine Art und Weise geben kann, über individuelle Formen zu sprechen (sonst wäre Metaphysik unmöglich). Es bedeutet auch nicht, dass man individuelle Formen, z. B. die Form von Sokrates, nicht allgemein aussagen kann und dann von der Form des Menschen oder der Form des Lebewesens spricht.

<sup>108</sup> Der erste Satz ist im Griechischen syntaktisch unvollständig (vgl. Ross II 366). Der Sinn steht aber außer Frage. Die vorliegende Übersetzung glättet den Satz, der wörtlich mit einem Subjekt ohne folgendes Prädikat beginnt: ‚Das Fragen nämlich, was die Prinzipien [...]‘.

<sup>109</sup> Vgl. Ross II 367, Elders 136f.

<sup>110</sup> Vgl. auch Crubellier 140.

<sup>111</sup> Dabei ist zu berücksichtigen, dass z. B. mehrere Kinder denselben Vater, d. h. eine numerisch identische Bewegungsursache haben können.

<sup>112</sup> Vgl. zum folgenden auch Oehler, der überzeugend gezeigt hat, dass in (6.1.2) nicht bereits eine ewige, unbewegliche *ousia*, sondern lediglich eine ewige wahrnehmbare *ousia* bewiesen wird.

<sup>113</sup> In *Phy.* 8.1 251b10–28 bringt Aristoteles das Argument für die Ewigkeit der Zeit und der Bewegung in einer ausführlicheren Form, die aber der Sache nach auch nicht viel deutlicher ist.

<sup>114</sup> Aristoteles geht, anders als wir, wegen der Begrenztheit des Universums davon aus, dass es keine unendlichen Geraden geben kann. Insofern stellt sich für ihn die Frage nicht, ob die Bewegung entlang einer unendlichen Geraden nicht auch ewig und kontinuierlich sein kann.

<sup>115</sup> Dieses gilt allerdings nicht für die Himmelskörper, die man zwar sehen kann, die aber nur eine Materie für die Ortsveränderung haben.

<sup>116</sup> Die griechischen Manuskripte bieten drei verschiedene Möglichkeiten, den Satz zu übersetzen: (1) Also müssen sie wirkliche Tätigkeit sein; (2) also müssen sie in wirklicher Tätigkeit sein; (3) also müssen sie wirkliche Tätigkeiten sein. (1) ist problematisch, weil in unserem Kontext von *ousiai* im Plural die Rede ist; (2) wäre an sich gut möglich; allerdings wird im nächsten Kapitel [vgl. (7.2)] gesagt, das unbewegte Bewegungsprinzip des ersten Himmels sei wirkliche Tätigkeit. Diese Identifikation käme in (7.2) überraschend, wenn sie nicht schon eingeführt worden wäre. Ich nehme deswegen an, dass sie hier eingeführt wird und entscheide mich deswegen für (3). Vgl. auch Berti 192, der, allerdings aus etwas anderen Gründen, ebenfalls ‚wirkliche Tätigkeiten‘ liest.

<sup>117</sup> Vgl. zum Ganzen auch die Diskussion in *Met.* 9.8.

<sup>118</sup> Zur Diskussion, welcher Theologe und Naturphilosoph gemeint ist, vgl. z. B. Elders 147.

<sup>119</sup> Zur Frage, auf welche Behauptungen sich Aristoteles jeweils bezieht, vgl. Enders 148f., Berti 195f.

<sup>120</sup> Der griechische Text der verschiedenen Manuskripte weicht teilweise voneinander ab, ohne dass sich der Sinn allerdings allzu sehr ändert, vgl. dazu Berti 195f. Zur Diskussion der Platonkritik von Aristoteles vgl. Elders 152f.

<sup>121</sup> Ross und Elders verweisen beispielsweise auf *Met.* 1071 b22–26 [d. h. (6.3.1)], aber, wie Ross selbst anmerkt, in dieser Passage sagt Aristoteles nicht, in welchem Sinn die Möglichkeit früher als die Wirklichkeit ist. Andere Interpreten (Schweiger, Reale, vgl. Berti 197) verweisen auf *Met.* 9.8.

<sup>122</sup> Vgl. *Met.* 9.8.1049b19–27.

<sup>123</sup> Vgl. Elders 156–159.

<sup>124</sup> Vgl. z. B. Berti 198–200.

<sup>125</sup> Vgl. dazu Ross II 371f.

<sup>126</sup> Für diese Interpretation bietet es sich an, Schweiger und Reale zu folgen und ‚im Kreislauf‘ als eine Glosse zu streichen, obwohl es alle Manuskripte bringen. Wenn man ‚im Kreislauf‘ stehen lässt, dann ist es schwer, den ersten Satz nicht so zu verstehen, dass von dem *Prinzip* der Bewegung des Fixsternhimmels die Rede ist.

<sup>127</sup> Vgl. dazu Kapitel 1 Anm. 1.

<sup>128</sup> Vgl. dazu Laks 211f.

<sup>129</sup> Es ist zwar ungewöhnlich, dass Aristoteles in (7.1.2) *logos* nicht mit *physis*, sondern mit *ergon* kontrastiert, aber vgl. ebenso in *GA* 729b8f. und vor allem 729b22.

<sup>130</sup> Vgl. auch Laks 218f., der von einer Zusammenfassung eines Arguments spricht. Zu verweisen ist vor allem auf *Phy.* 8.5, ein Kapitel, in dem Aristoteles dafür argumentiert, dass ein infinitier Regress ausgeschlossen werden und das erste Bewegende selbst unbewegt sein muss.

<sup>131</sup> Vgl. Ross II 374 und ausführlich Elders 162–165.

<sup>132</sup> Laks weist darauf hin, dass der griechische Text immerhin noch so gut ist, dass er alle Wörter enthält, die wir brauchen, um das Argument zu rekonstruieren (vgl. ebd. 219).

<sup>133</sup> Diese Auffassung vertreten Broadie und Berti in verschiedenen Publikationen zu diesem Thema.

<sup>134</sup> Vgl. *Cael.* 284a27–35.

<sup>135</sup> Vgl. Theophrast *Metaphysik* Sa14–25.

<sup>136</sup> Vgl. *Cael.* 2.12.292a18–22.

<sup>137</sup> Vgl. *GC* 2.10.336b27–337a7.

<sup>138</sup> Vgl. Frede 1996.

<sup>139</sup> Vgl. z. B. *Met.* 1.5.986a23, 4.2.1004b27.

<sup>140</sup> Die hier erwähnten Schwierigkeiten haben ihren sachlichen Grund vielleicht auch darin, dass nicht klar ist, wie sich der Ausdruck ‚das Gute‘ in die eine Seite der *syntochia* einfügt.

<sup>141</sup> So die Deutung von Pseudo-Alexander. Es ist auch möglich, dass Aristoteles lediglich eine seinen Schülern gut bekannte Unterscheidung ins Gedächtnis rufen möchte, allerdings hätte er sich dann etwas ungewöhnlich ausgedrückt.

<sup>142</sup> Vgl. ausführlich Laks 228–230.

<sup>143</sup> Vgl. *Phy.* 8.7.260a26–261a16.

<sup>144</sup> Vgl. dazu *Phy.* 8.9.265a13–b16.

<sup>145</sup> Die verschiedenen Bedeutungen von ‚notwendig‘ werden von Aristoteles in *Met.* 5.5 ausführlich erläutert.

<sup>146</sup> Vgl. dazu Kahn, der überzeugend Interpretationen kritisiert, die das unbewegte Bewegende lediglich als Prinzip der Himmelsbewegungen verstanden wissen wollen.

<sup>147</sup> Vgl. auch Sedley 333f.; anders Laks 221 Anm. 37.

<sup>148</sup> Vgl. *Met.* 9.8.1050b28–30.

<sup>149</sup> Vgl. *De an.* 2.4.415a26–b2.

<sup>150</sup> Vgl. Kahn.

<sup>151</sup> Wir werden im neunten Kapitel sehen, dass diese Behauptung noch weiter differenziert werden muss, weil die Vernunfttätigkeit des Menschen sich nur dann nicht von der Vernunfttätigkeit des ersten Prinzips unterscheidet, wenn der Mensch über Dinge ohne Materie oder in Absehung von ihrer Materie nachdenkt.

<sup>152</sup> Vgl. Schweiger 19f., der auf *Met.* 1.2.981b18 und 1.3.982b23 verweist.

<sup>153</sup> Zum Zusammenhang zwischen *diagōgē* und *theōria* vgl. Schweiger 20.

<sup>154</sup> Hoffnungen und Erinnerungen basieren auf Wahrnehmung und Vernunft und sind insofern gegenüber Wahrnehmung und Vernunft sekundär.

<sup>155</sup> Vgl. zum Folgenden vor allem *De an.* 3.4.

<sup>156</sup> Vgl. dazu *De an.* 3.8.

<sup>157</sup> Vgl. dazu Bortol (2006b).

<sup>158</sup> Ich folge in der Rekonstruktion des griechischen Textes im wesentlichen Laks 235–237. Das Problem der Passage besteht darin, dass nicht eindeutig ist, worauf sich das griechische Wort *ekeinós* (bzw. *ekeinou*) bezieht, das in unserer Übersetzung mit *jene* aber ist die wirkliche Tätigkeit‘ bzw. *ihre* wirkliche Tätigkeit‘ an sich‘ übersetzt worden ist. Wir haben *ekeinós* auf die Vernunft bezogen. Man könnte *ekeinós* aber auch auf Gott beziehen und dann übersetzen: *jener* aber ist die wirkliche Tätigkeit‘ bzw. *Seine* wirkliche Tätigkeit an sich‘.

<sup>159</sup> Vgl. *Met.* 1.2.982b28–983a11.

<sup>160</sup> Vgl. *Met.* 6.1.1026a18–23.

<sup>161</sup> So auch Laks 237f.

<sup>162</sup> Vgl. dazu die ausführlichere Argumentation in *Phy.* 8.10.

<sup>163</sup> Das griechische Wort *dynamis*, das an dieser Stelle mit ‚Kraft‘ übersetzt worden ist, ist an anderen Stellen in *Lambda* mit ‚Vermögen‘ oder ‚Möglichkeit‘ übersetzt worden. Diese Übersetzung wäre aber an dieser Stelle irreführend, weil die erste *ousia* auf Grund ihrer Notwendigkeit kein unbegrenztes Vermögen oder keine unbegrenzten Möglichkeiten haben kann.

<sup>164</sup> Ross weist in seinem Kommentar (II 382) auf eine Untersuchung hin, die zeigt, dass stilistisch große Passagen des achten Kapitels, und zwar, beginnend schon mit (7.8) im letzten Kapitel, (8.1) bis einschließlich (8.3.2) und (8.7) frei von Hiaten sind.

<sup>165</sup> Jaeger 366–392.

<sup>166</sup> Ross II 384.

<sup>167</sup> Es ist beispielsweise nicht auszuschließen, dass Aristoteles eine frühere Version des achten Kapitels stilistisch noch einmal überarbeitet hat.

<sup>168</sup> Beere zitiert Neugebauer, der 1975 ein dreibändiges Werk über die Geschichte der antiken Astronomie geschrieben hat (Neugebauer, O.: *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, New York 1975) und gemeint hat, wir Interpretieren sollten unsere totale Unwissenheit ('total ignorance') bezüglich der Frage, wie Kallippos das Modell von Eudoxos modifiziert, zugeben (vgl. Beere 5 Anm. 11).

<sup>169</sup> Vgl. auch (10.1) und den Schlusssatz des zehnten Kapitels, aus dem klar hervorgeht, dass das unbewegte der Fixsternsphäre eine unter den anderen unbewegte Bewegenden herausgehobene Funktion hat, weil es das erste ist.

<sup>170</sup> Vgl. *GC* 2.10 337a21f.

<sup>171</sup> Zur Interpretation der antiken Astronomie Lindberg (vor allem 96–103) und van der Waerden (vor allem 40–70 und 93–101).

<sup>172</sup> Dass die Bewegungen der sieben Himmelskörper schon immer als kompliziert empfunden wurden, zeigt sich schon an der Etymologie des griechischen Wortes für 'Planet', *planētōn*. Das Substantiv '*planētōn*' leitet sich von dem Verb '*planaiō*' ab, und '*planaiō*' bedeutet 'umher irren' oder 'umher wandern' im Sinne einer ordnungs- und ziellosen Bewegung.

<sup>173</sup> Dass die Sphären jeweils kleiner werden, je näher sie zur Erde stehen, soll hier nur der besseren Veranschaulichung dienen. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Eudoxos und Kallippos tatsächlich angenommen hätten, dass die Sphären nicht den selben Radius haben.

<sup>174</sup> Manche Interpretieren des zwölften Buches der *Metaphysik* haben deswegen gemeint, zumindest das achte Kapitel des zwölften Buches könne nicht vor 330 geschrieben worden sein (z. B. Jaeger 366–392). Da wir aber nicht wissen, wann Kallippos seine astronomische Theorie entwickelt hat, ist dieses Argument kein gutes Argument für eine Spätdatierung des zwölften Buches oder des achten Kapitels des zwölften Buches.

<sup>175</sup> Ob hier ein Schreibfehler vorliegt, ist schon in der Antike diskutiert worden, vgl. Ross II 393f. und Elders 229–231, der Gründe dafür nennt, warum man an der Zahl 47 festhalten sollte.

<sup>176</sup> Ein ernsthaftes Problem besteht darin, dass das Modell von Aristoteles ganz offensichtlich sechs mathematisch überflüssige Sphären enthält. Die Bewegung des Fixsternhimmels wird nämlich siebenmal gezählt, und mathematisch gesehen wäre einmal nicht notwendig, sie ein einziges Mal zu zählen. Das Besondere des Modells von Aristoteles gegenüber Eudoxos und Kallippos besteht ja darin, nicht für jeden Himmelskörper ein eigenes Sphärenmodell angenommen zu haben, die dann am Schluss addiert werden, sondern alle Sphären ineinander zu verschacheln. Dann bräuchte man aber die Bewegung des Fixsternhimmels nur ein einziges Mal und nicht siebenmal zu zählen. In einer sachlich angemesseneren, aber etwas komplizierteren Weise, müsste man dieses Problem wie folgt ausdrücken: Die letzte zurücknehmende Sphäre des Saturn ist in der Bewegung identisch mit der ersten Sphäre des Jupiter, und das ist die Bewegung des Fixsternhimmels. In dem Aristotelischen Modell kom-

men außer der bereits genannten noch an fünf weiteren Stellen solche eigentlich überflüssigen Sphären vor: Die letzte (zurücknehmende) Sphäre des Jupiters ist mit der ersten vom Mars identisch, die letzte vom Mars mit der ersten der Venus, die letzte der Venus mit der ersten vom Merkur, die letzte vom Merkur mit der ersten der Sonne und die letzte der Sonne mit der ersten vom Mond. Mit diesem Problem beschäftigt sich ausführlich der Aufsatz von Beere.

<sup>177</sup> Vgl. Lloyd 263f.

<sup>178</sup> Ausführlich argumentiert Aristoteles dafür in *Phy.* 8.5 257a33–258a.

<sup>179</sup> Ross setzt in seiner Übersetzung von Lambda diesen Abschnitt deswegen auch in Klammern. Dass es sich um einen Exkurs handelt, der vermutlich erst später in den Text aufgenommen worden ist, zeigt auch der erste Satz von (8.7), in dem sich das Demonstrativpronomen 'diese' auf die göttlichen Körper, die im Schlusssatz von (8.5.2) erwähnt werden, bezieht (vgl. den Kommentar zu (8.7)).

<sup>180</sup> Eine ausführliche Diskussion dieser Frage findet sich in *Cael.* 1.8–9.

<sup>181</sup> Allerdings gibt es dabei ein grammatisches Problem. 'Körper' ist im griechischen ein Wort, das im Neutrum steht, das Demonstrativpronomen ist aber im Maskulinum Plural. Lloyd schlägt vor, dass die Maskulinform eine Attraktion ist, die durch die Maskulinform, 'Götter' erklärt werden kann (Lloyd 268).

<sup>182</sup> Sokrates weist in Platons *Apologie* 26d1–9 den Vorwurf, er glaube nicht an Götter, mit der Frage zurück, ob sein Ankläger Meletos wirklich meine, er habe weder die Sonne noch den Mond für einen Gott, wie es die anderen Menschen auch täten; als Meletos seine Frage behält, weist Sokrates ihn darauf hin, dass Meletos ihn offenbar mit Anaxagoras verwechselt.

<sup>183</sup> Vgl. DK [H. Diels und W. Kranz (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I–III, Berlin 1951–1952] 84 B. 5.

<sup>184</sup> So z. B. Ross II 396f.

<sup>185</sup> Es gibt noch einen weiteren Grund, warum die Annahme, das neunte Kapitel handle um Denken Gottes, misslich ist. Spätestens das achte Kapitel hat jedem Leser hinreichend deutlich gemacht, dass es nicht nur eine einzige unbewegte *ousia* gibt, sondern dass 55 (oder 49) unbewegte *ousiai* angenommen werden müssen. Es ist zwar unklar geblieben, wie diese 55 *ousiai* aufeinander bezogen sind, aber Aristoteles scheint davon auszugehen, dass die Eigenschaften, die im sechsten und siebten Kapitel für das eine oberste Prinzip von allem entwickelt worden sind, auch für die 54 (bzw. 48) restlichen unbewegten *ousiai* gelten. Wir haben nicht nur einen Intellekt, dessen Vernunftfähigkeit zu untersuchen ist, sondern 55 (respektive 49) Intellekte. Insofern sie Vernunftfähigkeiten sind, unterscheiden sie sich nicht voneinander. Das muss nicht bedeuten, dass sich für alle 55 unbewegten *ousiai* das Problem auf die gleiche Weise stellt. Die 54 *ousiai*, die nicht das oberste Prinzip sind, werden ja auf irgendeine Weise auf die oberste *ousia* bezogen sein. Da die 54 *ousiai* ebenso wie die oberste *ousia* ihrem Wesen nach Vernunftfähigkeiten sind, wäre es merkwürdig, wenn sie nicht als ein Objekt ihres Denkens die oberste *ousia* hätten, aber auf eine andere Weise, als die oberste *ousia* sich selbst denkt.

<sup>186</sup> Aristoteles gebraucht auch das substantivierte Verb '*noein*', das mit 'das Denken' übersetzt wird.

<sup>187</sup> Die berühmte Formel, das Denken sei Denken des Denkens, in der Aristoteles dreimal '*noēsis*' verwendet, müsste, wollen wir '*noēsis*' stets mit 'Vernunftfähigkeit' übersetzen, „die Vernunftfähigkeit ist Vernunftfähigkeit der Vernunftfähigkeit“ heißen.

<sup>188</sup> Ein Problem ist, dass das griechische *phainomenon* eigentlich nur diejenigen Dinge umfasst, die man sehen kann. Eine dafür angemessene Übersetzung ist ‚das Erscheinende‘. Da Aristoteles die Vernunft aber im neunten Kapitel zu den *phantomena* zählt, wird man hier einen weiten Begriff von *phantomena* annehmen müssen; vgl. dazu Ross II 397, Elders 248f. und Brunschwig 277 Anm. 1.

<sup>189</sup> Insofern ist es schwer, Brunschwig zuzustimmen, der in seinem Kommentar zum neunten Kapitel die Tendenz verfolgt, das neunte Kapitel vom siebten Kapitel zu trennen. Brunschwig ist der Auffassung, dass das siebte Kapitel die Frage, was die Vernunft erkennt, befriedigend beantwortet. Das neunte Kapitel bringe hingegen lediglich Vorüberlegungen, die Aristoteles zu der Zeit, als er das siebte Kapitel schrieb, längst hinter sich gelassen habe.

<sup>190</sup> Zum Vergleich des Denkens mit der Wahrnehmung vgl. *De an.* 3.4.

<sup>191</sup> Vgl. auch den Vorschlag von Sandbach.

<sup>192</sup> So z. B. ausführlich Brunschwig. Brunschwig zitiert Norman: „the Prime Mover is a sort of heavenly Narcissus, who looks around for the perfection which he wishes to contemplate, finds nothing to rival his own self, and settles into a posture of permanent self-admiration“ (Brunschwig 287 Anm. 44).

<sup>193</sup> Brunschwig, ein Vertreter der Narziss-These, meint, dass Aristoteles im neunten Kapitel lediglich ein Gedankenexperiment vortrage, das er zu der Zeit, in der er das siebte Kapitel geschrieben habe, nicht mehr vertreten habe. Die Ausführung im siebten Kapitel über die Vernunft seien mit denen im neunten Kapitel nicht vereinbar. Im siebten Kapitel entwerfe Aristoteles ein dynamisches Modell, im neunten ein statisches Modell: Zunächst komme die Vernunft in Kontakt mit dem Objekt, dann identifiziere sie sich mit ihm, und so werden beide eines (vgl. Brunschwig 303). Brunschwig kann diese Auffassung m. E. nur deswegen vertreten, weil er (9.3.2) zu knapp interpretiert; er meint ferner, er könne aus Gründen der Komplexität des Problems nicht auf *De an.* 3.4 eingehen. Wenn man verstehen möchte, warum die Vernunft die *ousia* ohne Materie ergreift und warum dann die Vernunft sich selbst denkt, wird man aber an dem Schluss von *De an.* 3.4 nicht vorbeikommen, da Aristoteles dort genau diese Fragen klärt.

<sup>194</sup> Diese Antwort beruht aber auf der Annahme, dass ‚das Gute‘, gr. *to eu*, im Sinne der sonstigen Superlative im Kapitel zu verstehen ist.

<sup>195</sup> Der ganze Abschnitt (9.4) ist schon von der Sprache her schwer zu verstehen. Es ist beispielsweise unklar, worauf sich der Ausdruck ‚das Zusammengesetzte‘ bezieht; Ross II 398f. und Kosman 326 verstehen den Ausdruck so, dass Aristoteles nicht nur die menschliche Vernunft mit der Vernunft Gottes vergleicht, sondern über diese beiden noch eine dritte Art einführt: Alle Lebewesen, die aus Form und Materie zusammengesetzt sind. Zur genaueren Diskussion der grammatikalischen Schwierigkeiten vgl. Brunschwig 298–300.

<sup>196</sup> Dass Aristoteles im ersten Satz von der ‚Natur des Ganzen‘ spricht, muss nicht bedeuten, dass die Natur eine eigene Entität ist, so dass das Ganze eine eigene Natur hätte (anders Sedley 329). Aristoteles spricht wahrscheinlich von der Natur des Ganzen, um die Einheit des Ganzen in seinen verschiedenen Teilen zu betonen.

<sup>197</sup> Frede vermutet, dass Aristoteles deswegen das griechische Wort *stratoma* und nicht das eigentlich gebräuchlichere Wort *stratos* als Wort für das Heer gebraucht [vgl. Frede (2000a) 40].

<sup>198</sup> Vgl. *De an.* 2.4 415a26–b7.

<sup>199</sup> Vgl. *Met.* 9.8 1050b28–30.

<sup>200</sup> Um zu diesen beiden Deutungen zu kommen, ist es nicht notwendig, die Reihenfolge der griechischen Worte zu ändern, wie es Jaeger vorschlägt, der das von allen Manuskripten überlieferte *toiautē gar hekastou archē autōn hē physis* in *toiautē gar archē hekastou autōn hē physis* ändert (zu anderen Vorschlägen der Textrekonstruktion vgl. Sedley 329).

<sup>201</sup> Diese Deutung vertritt beispielsweise Sedley 334f.

<sup>202</sup> Zur Identifikation der Natur mit der Form vgl. (3.3).

<sup>203</sup> Vgl. dazu *Met.* 14.1 1087b4–12.

<sup>204</sup> Vgl. *Met.* 9.9 1051a15–21. In dieser Textpassage argumentiert Aristoteles gegen die Annahme, das Schlechte sei ein Prinzip.

<sup>205</sup> Vgl. Sedley 339.

<sup>206</sup> Vgl. Ross II 402, Elders 280f., Sedley 339.

<sup>207</sup> Sedley interpretiert den ersten Satz von (10.2.4) noch als Kritik an Anaxagoras.

<sup>208</sup> Vgl. Ross II 404.

<sup>209</sup> Vgl. zur Analyse ausführlich Sedley 344f.

<sup>210</sup> Zur Übersetzung vgl. Sedley 347.

<sup>211</sup> In Bezug auf Zahlen stellt sich diese Frage, weil Zahlen vor allem als eine Anzahl von Punkten, die jeweils Einheiten sind und aufgezählt werden können, angesehen werden. Der Unterschied zwischen 5 Punkten und der Zahl 5 wäre also, dass die 5 Punkte eine Einheit bilden.

<sup>212</sup> Vgl. auch Sedley 348.

<sup>213</sup> Vgl. *Met.* 7.2 1028b21.

<sup>214</sup> Vgl. *Met.* 2.204.



# Abkürzungen der Werke von Aristoteles

<i>Met.</i>	Metaphysik
<i>Cat.</i>	Kategorien
<i>GA</i>	De generatione animalium (Über die Entstehung der Tiere)
<i>GC</i>	De generatione et corruptione (Über Entstehen und Vergehen)
<i>De an.</i>	De anima (Über die Seele)
<i>Cael.</i>	De caelo (Über den Himmel)
<i>Phy.</i>	Physik
<i>Top.</i>	Topik

## Literatur

### 1. Ausgaben des griechischen Textes

- Christ, Wilhelm: Aristotelis Metaphysica, Leipzig 1885ff.  
Ross, W. David: Aristotle's Metaphysics, Vol. I und II, Oxford 1924.  
Jaeger, Werner: Aristotelis Metaphysica, Oxford 1957.

### 2. Kommentare

#### 2.1 Antike Kommentare

- Alexander v. Aphrodisias: Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Met. des Aristoteles, hrsg. von J. Freudenthal, in: Abhandlung der Preussischen Akademie, Berlin 1885.  
Themistius: In Arist. Met. Librum  $\Lambda$  Paraphrasis, hrsg. v. S. Landauer, Berlin 1903.  
Pseudo-Alexander v. Aphrodisias: In Arist. Met. Commentaria, hrsg. v. M. Hayduck, Berlin 1891 (C.A.G. I).

#### 2.2 Moderne Kommentare

- Bonitz, Hermann: Aristotelis Metaphysica, Bonn 1848.  
Elders S. V. D., Leo: Aristotle's Theology. A Commentary on Book  $\Lambda$  of the Metaphysics, Assen 1972.  
Reale, Giovanni: Aristotele Metafisica, Bd I–III, Milano 1993.  
Ross, W. David: Aristotle's Metaphysics, Vol. I und II, Oxford 1924.  
Schwegler, Albert: Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar, Vol. I–IV, Tübingen 1847–8, wieder gedruckt: Frankfurt a. M. 1960.

### 3. Übersetzungen ins Deutsche

- Bassenge, Friedrich: Aristoteles: Metaphysik, Berlin 1960.  
Bonitz, Hermann: Aristoteles Metaphysik, hrsg. v. Ursula Wolf, Hamburg 1994.  
Gadamer, Hans-Georg: Aristoteles Metaphysik Buch XII (Text und Übersetzung), Frankfurt a. M. 1948.  
Rolfes, Eugen: Aristoteles Metaphysik, Bd. I u. II, Leipzig 1904.  
Seidl, Horst: Aristoteles' Metaphysik, in der Übersetzung von H. Bonitz, neubearbeitet mit Einleitung und Kommentar, Hamburg 1980.  
Slezacek, Thomas: Aristoteles' Metaphysik, Berlin 2003.

## 4. Sekundärliteratur

- Amin, Hans von: Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Bd. 212. Abh. 5 (1931) 3–80; wiederabgedruckt in: Hager 1–74.
- Barnes, Jonathan: Roman Aristotle, in: Barnes/Griffin (Hrsg.), Roman Togata II, Oxford (1997) 1–69.
- Beere, Jonathan: Counting the Unmoved Movers, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 85 (2003) 1–20.
- Berti, Enrico: Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* A 6, in: Frede/Charles 181–206.
- Bordt, Michael (1999): Platon, Freiburg u. a. 1999.
- Bordt, Michael (2006a): Platons Theologie, Freiburg 2006.
- Bordt, Michael (2006b): Warum der Aristotelische Gott nicht der unbewegte Bewegter ist (im Druck).
- Broade, Sara: Que fait le Premier Moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la *Metaphysique*), in: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 183 (1993) 365–411.
- Brunschwig, Jacques: *Metaphysics* A 9. A Short-lived Thought-Experiment?, in: Frede/Charles 275–306.
- Burnyeat, Myles: A Map of *Metaphysics* Zeta, Pittsburgh 2001.
- Charles, David: *Metaphysics* A 2: matter and change, in: Frede/Charles 81–110.
- Code, Alan: Some remarks on *Metaphysics* A 5, in: Frede/Charles 161–179.
- Crubellier, Michel: *Metaphysics* A 4, in: Frede/Charles 137–160.
- De Koninck, Thomas: Aristotle on God as Thought thinking Itself, in: Review of *Metaphysics* 47 (1993/4) 471–515.
- De Filippo, Joseph G.: The 'Thinking of thinking' in *Metaphysics* A 9, in: Journal of the History of Philosophy 33 (1995) 543–562.
- Frede, Michael (1987): The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics, wiederabgedruckt in: Michael Frede, Essays in Ancient Philosophy, Oxford 1987, 91–98.
- Frede, Michael (1996): Introduction, in: Frede, M. u. Striker, G.: Rationality in Greek Thought, Oxford (1996) 1–28.
- Frede, Michael u. Charles, David (Frede/Charles) (Hrsg.), Aristotle's *Metaphysics* Lambda. Symposium Aristotelicum, New York u. Oxford, 2000.
- Frede, Michael (2000b): *Metaphysics* A 1, in: Frede/Charles 53–80.
- Frede, Michael (2000a): Introduction, in: Frede/Charles 1–52.
- Guthrie, William K. C.: The Development of Aristotle's Theology, in: The Classical Quarterly 27 (1933) 162–171 und The Classical Quarterly 28 (1934) 90–98. Übersetzung des Aufsatzes „Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles I und II“, in: Hager 75–113.
- Hager, Fritz-Peter (Hrsg.): Metaphysik und Theologie des Aristoteles, Darmstadt 1969.
- Hübner, Johannes: Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit: Der Begriff des εἶδος χωριστόν, Hamburg 2000.
- Jaeger, Werner: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923.

- Judson, Lindsay: Formlessness and the Priority of Form: *Metaphysics*: Z 7–9 and A 3, in: Frede/Charles 111–135.
- Charles Kahn: The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology, in: A. Gotthelf (Hrsg.): Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday. Pittsburgh/Bristol 1985.
- Kosman, Aryeh: *Metaphysics* A 9: Divine Thought, in: Frede/Charles 307–326.
- Kullmann, Wolfgang: Aristoteles' Grundgedanken zu Aufbau und Funktion der Körpergewebe, in: Sudhoffs Archiv 66 (1982) 209–238.
- Laks, André: *Metaphysics* A 7, in: Frede/Charles 207–243.
- Lang, Helen S.: The Structure and Subject of *Metaphysics* A, in: Phronesis 38 (1993) 257–280.
- Lindberg, David: Die Anfänge des abendländischen Wissens, München 2000.
- Lloyd, Geoffrey E. R.: *Metaphysics* A 8, in: Frede/Charles 246–273.
- Norman, Richard: Aristotle's philosopher-God, in: Phronesis 14 (1969) 63–74.
- Oehler, Klaus (1955): Der Beweis für den unbewegten Bewegter bei Aristoteles (*Metaph.* A 6. 1071b 3–20), in: Philologus 99 (1955) 70–92; wiederabgedruckt in: Oehler (1984) 40–63.
- Oehler, Klaus (1984): Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles, Frankfurt a. M. 1984.
- Patzig, Günther: Theologie und Ontologie in Aristoteles' *Metaphysik*, wiederabgedruckt in: Günther Patzig, Gesammelte Schriften, Bd. III, 141–174.
- Sandbach, Francis: A Transposition in Aristotle *Metaphysics* A 9, 1074b, in: *Memnosyne* 8 (1954) 39–43.
- Schrieffl, Anna: Der Begriff der Materie im 12. Buch der aristotelischen *Metaphysik*. Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät St, München 2004 (unveröffentlichtes Manuskript).
- Sedley, David: *Metaphysics* A 10, in: Frede/Charles 327–350.
- Stenfah, Holmer: Selbstständigkeit und Einfachheit: Zur Substanztheorie des Aristoteles, Frankfurt a. M., 1991.
- Waerden, Bartel L. van der: Die Astronomie der Griechen, Darmstadt 1988.

