

Thomas Brunotte  
**Reine Wirklichkeit und Kosmos**  
Eine Analyse naturphilosophischer Konzepte  
im Hinblick auf das erste Prinzip bei Aristoteles

TOPICS IN ANCIENT PHILOSOPHY  
Themen der antiken Philosophie

Herausgegeben von / Edited by

Ludger Jansen • Christoph Jedan • Christof Rapp

Band 4 / Volume 4

Thomas Brunotte

# **Reine Wirklichkeit und Kosmos**

Eine Analyse naturphilosophischer Konzepte  
im Hinblick auf das erste Prinzip bei Aristoteles



**ontos**  

---

**verlag**

Frankfurt | Paris | Lancaster | New Brunswick

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Gedruckt mit Hilfe der  
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung der 2008 an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichten und 2009 dort angenommenen gleichlautenden Dissertationsschrift.

Buchsatz: Thomas Brunotte mit LaTeX



North and South America by  
Transaction Books  
Rutgers University  
Piscataway, NJ 08854-8042  
[trans@transactionpub.com](mailto:trans@transactionpub.com)



United Kingdom, Ire, Iceland, Turkey, Malta, Portugal by  
Gazelle Books Services Limited  
White Cross Mills  
Hightown  
LANCASTER, LA1 4XS  
[sales@gazellebooks.co.uk](mailto:sales@gazellebooks.co.uk)



Livraison pour la France et la Belgique:  
Librairie Philosophique J. Vrin  
6, place de la Sorbonne ; F-75005 PARIS  
Tel. +33 (0)1 43 54 03 47 ; Fax +33 (0)1 43 54 48 18  
[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

©2010 ontos verlag  
P. O. Box 15 41, D-63133 Heusenstamm nr. Frankfurt  
Tel. ++(49) 6104 66 57 33 Fax ++(49) 6104 66 57 34  
[www.ontosverlag.com](http://www.ontosverlag.com)

ISBN 978-3-86838-081-1

2010

No part of this book may be reproduced, stored in retrieval systems or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use of the purchaser of the work

Printed on acid-free paper  
ISO-Norm 970-6  
FSC-certified (Forest Stewardship Council)

Printed in Germany  
by buch bücher.de

# Danksagung

Die Promotion ist ihrem Wesen nach ein passiver Vorgang. Ein Doktorand promoviert nicht, sondern *wird* promoviert. So möchte ich an dieser Stelle allen danken, die mich auf diesem Weg „vorwärtsbewegt“ haben.

An erster Stelle gebührt natürlich meinem Doktorvater Thomas Buchheim dieser Dank. Die vorliegende Arbeit profitiert erheblich von seinen hilfreichen Anregungen und Verbesserungsvorschlägen sowie seiner stets konstruktiven Kritik. Zudem fußt sie auch auf seinem bald erscheinenden Kommentar zu Aristoteles' *De generatione et corruptione*, den er mir vorab zur Verfügung gestellt hat. Ferner danke ich dem Zweitgutachter Rémi Brague und dem Nebenfachprüfer Christian Schäfer für hilfreiche Hinweise und Anregungen.

Große Unterstützung habe ich auch von den Lehrstuhlmitarbeitern Johannes Hübner und Richard King erhalten. Sie haben mir Vorarbeiten und Unterlagen aus einem früheren DFG-Projekt zum aristotelischen Naturbegriff zur Verfügung gestellt. Johannes Hübner, der auch schon meine Magisterarbeit betreut hat, hat mir manche Sondersprechstunde eingeräumt und mich vor vielen Denkfehlern bewahrt.

Darüber hinaus ist die Arbeit im Rahmen des Göttinger Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ entstanden, dem ich im Gaststatus angehören durfte. Hier danke ich allen Kollegiatinnen und Kollegiaten, den Sprechern Hermann Spieckermann und Reinhard Kratz, dem Trägerkreis und namentlich meinem Betreuer Heinz-Günther Nesselrath, der mir bei manchem philologischen Problem mit dem griechischen Originaltext sehr weitergeholfen hat. An dieser Stelle sollte ich erwähnen, dass alle Übersetzungen, soweit nicht anders angegeben, von mir sind.

Ein Stipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes hat mir die Freiheit verschafft, mich diesem Thema in Ruhe zuwenden zu können, und auf Sommerakademien und Doktorandenforen die Möglichkeit eingeräumt, auch

vorläufige Thesen intensiv diskutieren zu können. Der Druckkostenzuschuss der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften hat die Drucklegung dieser Arbeit ermöglicht.

Ferner möchte ich allen Kommilitoninnen und Kommilitonen danken, deren Fragen, Anregungen und Hinweise auch Eingang in diese Arbeit gefunden haben. Ganz besonderer Dank gilt meiner „Doktorschwester“ Marcela García Romero für die zahlreichen aristotelischen Spaziergänge durch den Englischen Garten in München, ihr geduldiges Ohr und die wichtigen Rückfragen.

Ortrun Daniel und mein Vater haben Manuskripte dieser Arbeit gründlich durchgelesen.

Die Familie, Verwandte, Freunde und Bekannte haben mich auf dem nun an sein Ziel gekommenen Weg getragen und gestützt.

Th. B.

Hannover, im Mai 2010

# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung und Methode	7
1.1	Einleitung und Grundlage der Frage . . . . .	7
1.1.1	Das Spannungsfeld zwischen erster und zweiter Philosophie . . . . .	9
1.1.2	Das Spannungsfeld zwischen ewigen und vergänglichen Substanzen . . . . .	18
1.1.3	Das Spannungsfeld zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Substanzen . . . . .	24
1.2	These und Fragehorizont . . . . .	30
1.3	Herleitung der Methode . . . . .	33
2	Die Wirklichkeit als Modus des Ewigen	37
2.1	<i>δύναμις</i> und Ewigkeit . . . . .	37
2.1.1	Temporalität und Modalität . . . . .	38
2.1.2	Folgt aus der Wirklichkeit die Möglichkeit? . . . . .	44
2.1.3	Die <i>δύναμις</i> und ewige Dinge . . . . .	57
2.1.4	Zusammenfassung: Differenzierung der <i>δύναμις</i> . . . . .	69
2.2	Der Primat der Wirklichkeit bei ewigen Dingen . . . . .	70
2.2.1	Primat der Substanz nach und ontologische Unabhängigkeit . . . . .	70
2.2.2	Der Primat der Wirklichkeit „im stärkeren Sinn“ . . . . .	73
2.2.3	Schlussfolgerung: Die Verwirklichungsbedingungen des Ewigen . . . . .	79
2.3	Ewige Bewegung und unbewegte Beweger . . . . .	80
2.3.1	Die Selbstvoraussetzung von Bewegung . . . . .	80
2.3.2	Explanatorischer Fundierungszusammenhang: Dimension, Bewegung und Zeit . . . . .	82
2.3.3	Ewige Zeit und ewige Bewegung . . . . .	87

2.3.4	Das Jetzt . . . . .	88
2.3.5	Die Kontinuität der ewigen Kreisbewegung . . . . .	92
2.3.6	Die Voraussetzungen ewiger und kontinuierlicher Bewegung . . . . .	98
2.3.7	Schlussfolgerung: Kontinuität als Bruchstelle des Physischen . . . . .	110
2.4	Der Fixsternhimmel und sein ewig Bewegendes . . . . .	111
2.4.1	Der Äther als fünfter Elementarkörper . . . . .	112
2.4.2	Die Bewegung des Fixsternhimmels . . . . .	125
2.4.3	Die Rolle der Seele . . . . .	138
2.4.4	Schlussfolgerung: Himmelskörper sind keine Selbstbeweger . . . . .	162
2.5	Getrennte Wirklichkeit . . . . .	164
2.5.1	Die Argumentationsstrategie in <i>Metaphysik</i> $\Lambda$ 6 . . . . .	166
2.5.2	Notwendigkeit, Unbewegtheit und Ewigkeit . . . . .	171
2.5.3	Schlussfolgerung: Wirklichkeit und Zeitlosigkeit des Bewegenden . . . . .	178
3	Die Wirklichkeit als Modus des Vergänglichen . . . . .	181
3.1	Bewegung als schwache Wirklichkeit . . . . .	182
3.1.1	Bewegung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit . . . . .	183
3.1.2	Die Definition der Bewegung . . . . .	184
3.1.3	Aufgebrauchte Potentiale . . . . .	193
3.1.4	Bewegung zwischen Prozess und Ereignis . . . . .	197
3.1.5	Bewegung als unvollendete Wirklichkeit . . . . .	199
3.1.6	Schlussfolgerung: Der Bezug der Bewegung zu ihrem Abschluss . . . . .	202
3.2	<i>κίνησις</i> vs. <i>ἐνέργεια</i> . . . . .	203
3.2.1	Wirklichkeit und wirkliche Tätigkeit . . . . .	204
3.2.2	Die Strukturmerkmale der <i>ἐνέργεια</i> . . . . .	211
3.2.3	Einordnung: Zustände, Handlungen und Wirklichkeiten . . . . .	221
3.2.4	Schlussfolgerung: Wirkliche Tätigkeit und Leben . . . . .	226
3.3	Der Primat der Wirklichkeit bei vergänglichen Dingen . . . . .	230
3.3.1	Der Primat der Substanz nach bei werdenden Dingen . . . . .	230

3.3.2	Die teleologische Deutung des Primats der Substanz nach . . . . .	233
3.3.3	Schlussfolgerung: <i>φύσις</i> und Wirklichkeit . . . . .	249
3.4	Das zyklisch verfasste Werden . . . . .	253
3.4.1	Werden und Vergehen vs. Ortsbewegung . . . . .	254
3.4.2	Die prinzipientheoretische Grundlage kontinuierlichen Werdens . . . . .	259
3.4.3	Die metaphysische Grundlage kontinuierlichen Werdens . . . . .	263
3.4.4	Die konkrete Grundlage kontinuierlichen Werdens . . . . .	268
3.4.5	Schlussfolgerung: Die Fundierung des Werdens . . . . .	276
3.5	Notwendigkeit im Bereich des Werdens . . . . .	278
3.5.1	„Etablierte Reihenfolgen“ und hypothetische Notwendigkeit . . . . .	278
3.5.2	Die Bedingungen notwendigen Werdens . . . . .	281
3.5.3	Notwendiges Werden im Kreis unter einem Prinzip . . . . .	284
3.5.4	Schlussfolgerung: Differenzierung notwendigen Werdens . . . . .	292
3.6	Das Werden im Aufschwung . . . . .	293
3.6.1	Natur und Worumwillen . . . . .	294
3.6.2	Die Richtung des Werdens . . . . .	295
3.6.3	Die Wirklichkeitsstruktur des Elementarkreislaufs . . . . .	299
3.6.4	Zyklisches Werden: Finalursache und Notwendigkeit . . . . .	304
3.6.5	Zyklisches und geradliniges Werden: Der Aufschwung des Lebendigen . . . . .	310
3.6.6	Leben, Wirklichkeit und Bewegung . . . . .	317
3.6.7	Schlussfolgerung: Der systemische Beitrag des Werdens . . . . .	323
4	Die Wirklichkeit als Modus des ersten Prinzips . . . . .	325
4.1	Der Primat des ersten Prinzips als reine Wirklichkeit . . . . .	326
4.1.1	Die Behauptung des Primats der Wirklichkeit vor der Möglichkeit . . . . .	326
4.1.2	Das vorausgehende Vollendete . . . . .	330

4.2	Reine Wirklichkeit, reines Denken und Leben . . . . .	334
4.2.1	Die Konstitution des <i>Nous</i> im Denken . . . . .	335
4.2.2	Der <i>Nous</i> als reine Denktätigkeit . . . . .	340
4.2.3	Gott und <i>θεωρία</i> . . . . .	344
4.2.4	Schlussfolgerung: Der Gott als das beste Leben . . .	345
4.3	Das Worumwillen und die Identifikation mit dem Guten . . .	347
4.3.1	Getrenntes und praktisches Worumwillen . . . . .	347
4.3.2	Das zweifache Worumwillen . . . . .	348
4.3.3	Schlussfolgerung: Die allgemeine Ordnung als Ziel .	356
4.4	Der Gott zwischen Finalursache und Bewegungsursache . .	357
4.4.1	Objekt des Strebens und Objekt des Denkens . . . . .	361
4.4.2	Bewegung und Ordnung . . . . .	364
4.4.3	Das unbewegt Bewegende und die Natur des Bewegten	367
4.4.4	Schlussfolgerung: Gott und lebendiger Kosmos . . .	370
4.5	Das Gute im Kosmos . . . . .	371
4.5.1	Das Gute und die Ordnung des Kosmos . . . . .	372
4.5.2	Das Gute und die Differenzierung im Kosmos . . . . .	375
4.5.3	Schlussfolgerung: Gesamtordnung und Differenzie- rung . . . . .	379
5	Ergebnis	381
	Glossar	389
	Literaturverzeichnis	391

# 1 Einleitung und Methode

## 1.1 Einleitung und Grundlage der Frage

Es gibt für Aristoteles physische und nicht-physische Dinge. Zu den physischen Dingen zählen vergängliche Dinge, wie z.B. Lebewesen, und ewige Dinge, wie z.B. Himmelskörper. Aristoteles sagt viel mehr über physische Dinge als über nicht-physische. Bei alledem ist unklar, ob es die nicht-physischen Dinge überhaupt geben kann. Das philosophische Konzeptpaar, mit dem Aristoteles sich der Analyse von Substanzen – seien sie physisch oder nicht-physisch – zuwendet, ist Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und Möglichkeit (*δύναμις*).

Während das Physische dadurch gekennzeichnet ist, dass es immer mit beiden Konzepten, Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und Möglichkeit (*δύναμις*), naturphilosophisch erfasst werden muss, kann man die Möglichkeit (*δύναμις*) auf das Nicht-Physische nicht mehr anwenden. Das Nicht-Physische ist seiner Substanz nach Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) ohne Möglichkeit (*δύναμις*).

Dieser entscheidende Unterschied entfaltet ein Spannungsfeld zwischen diesen beiden Konzepten, das zwei entscheidende Aspekte mit sich führt:

1. Mit dem Verhältnis dieser beiden Konzepte zueinander erfasst Aristoteles naturphilosophisch die Grundverhaltungen des Physischen, nämlich Bewegung und Werden und Vergehen. Der damit gemachte Beitrag zur philosophischen Erschließung der bewegten, vergänglichen und lebendigen Natur kann als der zentrale Beitrag des Aristoteles zur Philosophiegeschichte insgesamt aufgefasst werden.
2. Dieses Spannungsverhältnis begründet andererseits auch den Primat der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) vor der Möglichkeit (*δύναμις*), ein Verhältnis, das Aristoteles nutzt, um seine Metaphysik als eine Wissenschaft

zu begründen, die auch die physischen Substanzen zu ihrem Gegenstand hat. Damit ist im Spannungsfeld dieser beiden Konzepte auch die Schnittstelle zwischen dem Physischen und dem Nicht-Physischen und somit das Verhältnis von Naturphilosophie und Metaphysik zu verstehen.

Die vorliegende Arbeit ist eine Einladung, einen Denkweg auf dem Spannungsfeld der Konzepte Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und Möglichkeit (*δύναμις*) nachzuvollziehen. Ein Denkweg, der aus der Naturphilosophie des Aristoteles in seine Metaphysik führen soll. Der Gegenstand der Theologie, die „reine Wirklichkeit“<sup>1</sup>, soll durch eine Analyse der Rolle von Wirklichkeit in der Naturphilosophie, die immer mit Möglichkeit verbunden ist, verständlich gemacht werden. Damit versteht sich die vorliegende Arbeit nicht als ein Beitrag zur Physikotheologie, sondern als eine Begriffsanalyse, die einem sowohl für die Naturphilosophie als auch für die Metaphysik zentralen Schlüsselkonzept, nämlich dem der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*), auf den Grund geht. Die Arbeit will zeigen, was sich aus der Anwendung dieses Konzepts bei der Beschreibung der Natur lernen lässt in Bezug auf die Bedeutung dieses Konzepts für den Gegenstand der aristotelischen Theologie, die „reine Wirklichkeit“. Dieser Orientierung der Leitfrage geht die Annahme voraus, dass beide Bereiche, die Theologie und die Naturphilosophie, für Aristoteles eng miteinander verknüpft und aufeinander bezogen sind. Diese Verbindung zeigt sich besonders an drei Spannungsfeldern, die im Folgenden durchgegangen werden sollen, um die Grundlage für unsere Leitfrage zu bereiten und in die Problematik dieser Arbeit einzuführen. Diese drei Felder sind die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Philosophie, die Unterscheidung zwischen ewigen und vergänglichen Dingen in der Naturphilosophie sowie die Unterscheidung zwischen physischen und nicht-physischen Dingen.

---

<sup>1</sup> Unter einer „reinen Wirklichkeit“ wollen wir im Zusammenhang dieser Arbeit und ohne Anschluss an die mit diesem Begriff verbundene thomistische Tradition eine Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) ohne Möglichkeit (*δύναμις*) im besten Sinn verstehen, also eine Wirklichkeit, die nur Wirklichkeit ist und dabei nicht mehr mit einem Vermögen oder einer Möglichkeit verbunden ist. Vgl. dazu auch das Glossar auf S. 389.

### 1.1.1 Das Spannungsfeld zwischen erster und zweiter Philosophie

Die Naturwissenschaft (*φυσική*), die Mathematik (*μαθηματική*) und die Theologie (*θεολογική*) sind für Aristoteles theoretische Wissenschaften. Mit der Bezeichnung „theoretische Wissenschaft (*ἐπιστήμη θεωρητική*)“ grenzt Aristoteles sie von den praktischen und den poetischen Wissenschaften ab.<sup>2</sup> Diese drei theoretischen Wissenschaften unterscheiden sich durch ihre Gegenstandsbereiche, aber, mit Frede (1987: 85–86), auch durch die Art und Weise der Betrachtung ihres jeweiligen Gegenstands. Sie beziehen sich jeweils auf ein *γένος τοῦ ὄντος*, ein Ausdruck, der, wie Brinkmann (1979: 52) erklärt, doppeldeutig sein kann. Einerseits bezeichnet er eine *Seinsregion*,<sup>3</sup> andererseits eine bestimmte *Weise des Seins*.<sup>4</sup> Auch in dieser Doppeldeutigkeit spiegelt sich die von Frede diagnostizierte Unterscheidung der theoretischen Wissenschaften durch Gegenstandsbereich und Betrachtungsweise.

Es fällt aber auf, dass Aristoteles lediglich an einer einzigen Stelle, nämlich *Metaphysik* E 1, 1026a18–19, in Bezug auf diese drei theoretischen Wissenschaften auch von „Philosophien (*φιλοσοφία*)“ spricht.<sup>5</sup> Demgegenüber spricht er zwar von erster Philosophie (*πρώτη φιλοσοφία*) und zweiter Philosophie (*δευτέρα φιλοσοφία*), nie aber auch von einer dritten Philosophie. Es ist klar, dass die Theologie der ersten Philosophie zufällt und die Naturwissenschaft mit der zweiten Philosophie identisch ist.<sup>6</sup> Das legt nahe, dass Philosophie bei Aristoteles mehr ist als nur theoretische Wissenschaft. Bei der Unterscheidung zwischen erster und zweiter Philosophie spielt im Gegensatz zur Einteilung der drei theoretischen Wissenschaften die Gewichtung der Gegenstandsbereiche eine wichtige Rolle.

Gibt es aber etwas Ewiges [*αἰδίου*], Unbewegliches [*ἀκίνητον*], Abtrennbares (Selb-

<sup>2</sup> Vgl. *Metaph.* E 1, 1025b19–21.

<sup>3</sup> Vgl. *Metaph.* Γ 3, 1005a34, wo die Natur als eine Gattung des Seins, also als ein bestimmter Gegenstandsbereich bezeichnet wird. Ähnlich *Metaph.* A 8, 989b25–26. Von *γένη τῶν οὐσιῶν* spricht Aristoteles auch in *Metaph.* B 2, 997b1.

<sup>4</sup> So nämlich in Bezug auf das Ansichsein des Seienden in *Metaph.* E 4, 1028a1–2, und Γ 2, 1004b22–23. Brinkmann (1979: 52) interpretiert diese Passagen in Bezug auf die Kategorien als Aussageweisen, die als *γένη τῶν κατηγοριῶν* bezeichnet werden, vgl. *APo.* A 22, 83b15–16, und *Top.* A 9, 103b20–21.

<sup>5</sup> Vgl. Brinkmann (1979: 213).

<sup>6</sup> Vgl. *Metaph.* Z 11, 1037a13–16.

ständiges) [χωριστόν], so muss offenbar dessen Erkenntnis einer theoretischen Wissenschaft [θεωρητικῆς] angehören. Aber der Naturphilosophie [φυσικῆς] gehört es nicht an, da diese von Bewegbarem handelt [περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ], und auch nicht der Mathematik [μαθηματικῆς], sondern einer beiden vorausgehenden Wissenschaft [ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν]. Denn die Naturphilosophie handelt von abtrennbaren (selbständigen), aber nicht unbeweglichen Dingen [χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα], einiges zur Mathematik gehörende betrifft Unbewegliches, das aber nicht abtrennbar ist, sondern als an Materie befindlich; die erste Philosophie aber handelt von sowohl abtrennbaren (selbständigen), als auch unbeweglichen Dingen [περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα]. Nun müssen notwendig alle Ursachen ewig sein, vor allem aber diese; denn sie sind die Ursachen des Sichtbaren von den göttlichen Dingen. Hiernach würde es also drei theoretische philosophische Wissenschaften geben: Mathematik, Naturphilosophie und Theologie. Denn unzweifelhaft ist, wenn sich irgendwo das Göttliche findet, dass es sich in einer solchen Natur findet, und die würdigste Wissenschaft die würdigste Gattung des Seienden zum Gegenstand haben muss. Nun haben die theoretischen Wissenschaften den Vorzug vor den anderen, und diese wieder unter den theoretischen. (*Metaphysik* E 1, 1026a10–23, Übersetzung nach Seidl)

Während die Gegenstände der Theologie abtrennbar, das heißt selbständig, und unbewegt sind, und die Gegenstände der Naturwissenschaft abtrennbar<sup>7</sup> und bewegt, sind die Gegenstände der Mathematik nicht abtrennbar, denn sie sind immer mit mathematischer, geistig erfassbarer Materie verbunden,<sup>8</sup> an der sie vorkommen. Mathematische Dinge können nicht als getrennt (*χωριστά*) betrachtet werden,<sup>9</sup> auch wenn man ihre Form von Materie abstrahieren kann.<sup>10</sup> Im Gegensatz zu Platon gibt es für Aristoteles keine selbständigen, getrennten mathematischen Dinge. Richtig ist, dass auch die

<sup>7</sup> Wir folgen mit Brinkmann (1979: 210, Fn.215) der Emendation (*χωριστά* statt *ἀχώριστα*) von Schwegler in *Metaph.* E 1, 1026a14. Diesbezüglich kritisch äußert sich Oehler (1969: 178). Auch Oehler stellt nicht in Abrede, dass die natürlichen Substanzen selbständig sein können, legt aber Wert auf die Feststellung, dass diese nicht von ihrer Materie abtrennbar sind.

<sup>8</sup> Vgl. *Metaph.* Z 10, 1036a2–12. Zu den Schwierigkeiten, die mathematische Dinge darstellen, vgl. Annas (1976: 29–30) sowie *Phys.* B 2, 193b30–35, und *Metaph.* M 3, 1077b27–34.

<sup>9</sup> Vgl. auch *Metaph.* K 7, 1064a32–33.

<sup>10</sup> Vgl. *Metaph.* Z 5, 1030b28–1031a1. Das Verhältnis zwischen geometrischen Formen und ihrem materiellen Träger ist offenbar ein anderes als das von natürlichen Formen zu ihrem materiellen Träger. Die Stupsigkeit einer Nase ist eben nicht eine geometrisch beschreibbare Einwölbung des Nasenfleisches, sondern die spezifische Einwölbung der besonderen Materie der Nase, eben des Nasenfleisches. Die geometrisch beschreibbare Einwölbung ist eine Form, die auch an anderen materiellen Trägern würde auftreten können (z.B. an Holz, Stein oder Eisen). Damit ist sie ab-

Formen der natürlichen Substanzen nicht von ihrer Materie getrennt werden können,<sup>11</sup> diese Substanzen sind aber dennoch abtrennbar, weil sie ein substantielles Individuum begründen. Sie sind getrennt, weil sie Ursache für die individuelle Substanz sind und sie in ihrer Substantialität aufrechterhalten.<sup>12</sup>

Mit Brinkmann (1979: 213) kommt es hier zu einer entscheidenden Umdeutung: Er beruft sich auf *De anima* A 1, 403b15–16, wo es heißt, der erste Philosoph (*πρῶτος φιλόσοφος*) untersuche die Dinge als getrennte (*ἢ κεχωρισμένα*). Versteht man unter dem, was getrennt ist, die Ursache für eine Sache, so rücken die Theologie und die Naturphilosophie als theoretische Wissenschaften gegenüber der Mathematik in den Vordergrund. Die theoretischen Wissenschaften stehen nicht auf gleicher Höhe nebeneinander, sondern auf unterschiedlichen Stufen. Es gilt folgender *Grundsatz für den Primat einer Wissenschaft*:<sup>13</sup>

PWiss: Eine Wissenschaft steht höher und niedriger nach Maßgabe des ihr jeweils eigentümlichen Wissensgegenstands (*ἐπιστητόν*).

Wenn Aristoteles von erster und zweiter Philosophie spricht, so möchte er Metaphysik und Naturphilosophie in ein Verhältnis zueinander setzen. Metaphysik aber ist mehr als nur Theologie, und die Dinge der zweiten Philosophie, also die natürlichen Dinge, können, wie wir später sehen werden (vgl. 1.1.3), auch Gegenstände der Metaphysik sein. Was nun die Ursächlichkeit betrifft, so hat die Metaphysik vor der Naturphilosophie den Vorrang, denn Metaphysik ist für Aristoteles in erster Linie Prinzipien- und Ursachenforschung.<sup>14</sup>

Bei der Unterscheidung zwischen erster und zweiter Philosophie geht es nicht mehr um die theoretischen Regionalwissenschaften Theologie, Naturwissenschaft und Mathematik, also um spezifische Gegenstandsbereiche und ihre jeweils spezifische Betrachtungsweise, sondern um das Verhältnis von

---

strahierbar. Stupsigkeit hingegen ist nicht abstrahierbar und kann nur an Fleisch als materiellem Träger auftauchen. Vgl. *Metaph.* K 7, 1064a19–28.

<sup>11</sup> Dafür sprechen vor allem Formulierungen wie in *Cael.* A 9, 277b32–33: *ἡ μορφή μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης*. Oder *Metaph.* Z 11, 1037a29–30: *τὸ εἶδος τὸ ἐνόν*. Vgl. dazu Buchheim (2002).

<sup>12</sup> Zu dieser Interpretation siehe Hübner (2000: 263–325).

<sup>13</sup> Nach *Metaph.* K 7, 1064b5–6.

<sup>14</sup> Vgl. *Metaph.* A 1–2.

Wissenschaften zueinander, insbesondere das der Metaphysik zur Naturphilosophie, das durch allgemeine Kennzeichen des Seins, die dem Bereich der allgemeinen Seinswissenschaft zufallen, etabliert wird. Dabei ist die Theologie, wie wir im Folgenden sehen werden, nur ein Teil der Metaphysik. Dass die Mathematik nicht als dritte Philosophie gilt, braucht nicht weiter beunruhigen. Klar ist, dass sie gegenüber der Theologie auch sekundär sein muss, weil ihre Gegenstände nicht getrennt sein können und auch nicht als getrennt betrachtet werden können wie die Gegenstände der Naturphilosophie. Weder sind sie Ursachen noch sind sie ohne eine gewisse „geistig erfassbare Materie (ὕλη νοητή)“ zu betrachten, auf die der Mathematiker angewiesen ist.<sup>15</sup>

Doch was ist überhaupt die erste Philosophie oder Metaphysik? Entscheidend für die Klärung dieser Frage ist die Deutung der allgemeinen Seinswissenschaft, die Aristoteles in Buch Γ der *Metaphysik* einführt, die das Seiende untersucht, insofern es ist. Aristoteles spricht vom „ὄν ἧ ὄν“. Die Ansätze der Forschung zur Klärung dieser Frage lassen sich in drei Gruppen gliedern, die die relevanten aristotelischen Texte zu dieser Frage jeweils unterschiedlich bewerten und gewichten.<sup>16</sup>

### 1. Allgemeine Seinswissenschaft ist Theologie:

Der erste Ansatz setzt die allgemeine Seinswissenschaft (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἧ ὄν) mit der ersten Philosophie gleich und unterscheidet nicht zwischen dem ὄν ἧ ὄν und der ersten Substanz (πρώτη οὐσία), also Gott. Die bekanntesten Vertreter sind Merlan<sup>17</sup> und Owens.<sup>18</sup> Dieser

<sup>15</sup> Obwohl Platon der Mathematik einen weitaus höheren Stellenwert einräumt als Aristoteles, gelten auch bei ihm die Mathematiker als „Träumer“ (vgl. *Pol.* VII, 533B–C). Das ist so, weil sie im Gegensatz zu den Dialektikern nie „zu einem nichthypothetischen Anfang (ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον)“ gelangen werden, da sie sich bei ihren Betrachtungen immer auf Hypothesen stützen müssen, die angeben, dass ihre Gegenstände existieren und was sie sind. Vgl. Liniengleichnis *Pol.* VI, 509C–511E. Vgl. auch Stemmer (1992: Kap. 13).

<sup>16</sup> In Übereinstimmung mit Destrée (1992: 426–427), dessen Darstellung wir hier weitgehend folgen.

<sup>17</sup> Vgl. Merlan (1957: 87–92, 1959: 148–153 und 1960: 160–220). Merlan unterscheidet verschiedene Regionen des Seins, in denen das Sein in jeweils mehr oder weniger reiner Form vorliegt. Die allgemeine Seinswissenschaft als Theologie untersucht seiner Darstellung zufolge das unvermischteste, reinste Sein. Oehler (1969: 180, Fn. 6) folgt dieser Interpretation mit leichten Einschränkungen.

<sup>18</sup> Vgl. Owens (1951: 174–177). In einem anderen Beitrag (1986: 697–707) vertritt er

Ansatz stützt sich vor allem auf die Bücher E und K der *Metaphysik* und betont besonders das in *Metaphysik* K 7, 1064a28–1064b6, beschriebene enge Verhältnis zwischen dem ὄν ἢ ὅν und dem ersten Prinzip als dem Göttlichen (τὸ θεῖον).<sup>19</sup> Es fällt aber auf, dass genau diese Verbindung in Buch Γ, wo es um die allgemeine Seinswissenschaft vom ὄν ἢ ὅν geht, nicht gemacht wird.

Natorp (1887: 37–65, 540–574) bezeichnet alle Stellen in *Metaphysik* E 1, die von der Theologie als Sonderwissenschaft sprechen, als „Randglossen eines Unberufenen“. So z.B. „τιμιώτατον γένος“ in Zeile 1028a21. Das Seiende als Seiendes (τὸ ὄν ἢ ὅν) ist für ihn nicht Gegenstand einer Regionalwissenschaft, die ein bestimmtes γένος untersucht. Die Lehre von Gott hat für Natorp nur eine untergeordnete Stelle innerhalb der ersten Philosophie als Fundamentallehre vom Seienden. Jaeger (1923: 214–221) hingegen betrachtet die starke theologische Sprache als Signal dafür, dass Aristoteles hier noch in einer stark an Platon angelehnten philosophischen Frühphase sei.

## 2. Die allgemeine Seinswissenschaft als eigenständige Wissenschaft:

Dieser Interpretation liegt ein von Suárez<sup>20</sup> aufgeworfenes Problem zugrunde. Es lautet wie folgt: Gott ist entweder die *immanente* oder die *transzendente* Ursache einer Serie von Substanzen. Ist er die transzendente Ursache, so fällt die Theologie als selbständige Wissenschaft aus dem Gebiet der allgemeinen Seinswissenschaft. Ist er die immanente Ursache, so gibt es eine allgemeine Seinswissenschaft, mit der die Theologie nicht identisch ist.<sup>21</sup> Demnach käme es der allgemeinen Seinswissenschaft zu, die allgemeinsten Attribute des Seins zu untersuchen. Das sind themen-neutrale<sup>22</sup> und allgemeine Attribute

---

sogar die Auffassung, es gäbe bei Aristoteles überhaupt keine Ontologie.

<sup>19</sup> Destrée (1992: 423) bemerkt mit Recht, dass sich diese Interpretation nur auf Buch K der *Metaphysik* stützen kann, dessen Zugehörigkeit zum aristotelischen Werk heftig umstritten ist. So ordnet beispielsweise Rutten (1992) nach einer stilometrischen Analyse dieses Buch Theophrast zu.

<sup>20</sup> Vgl. *Disputationes metaphysicae* Teil Ia, Disp. I, Sect. 2.

<sup>21</sup> Moderne Vertreter dieser Interpretation sind Aubenque (1962) und Aubry (2006), die Aubenque in diesem Punkt folgt.

<sup>22</sup> Der Ausdruck „themen-neutral“ übersetzt den von Ryle (1965: 59) geprägten Begriff „*topic-neutral*“, und meint die allgemeinsten Attribute, die auf etwas zutreffen allein

des Seins wie z.B. Einheit; aber auch die grundlegendsten Axiome wie den Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten. Gegenstand dieser Wissenschaft wären auch die verschiedenen Bedeutungen von Sein.<sup>23</sup>

Gegen die Selbständigkeit der allgemeinen Seinswissenschaft argumentieren Frede (1987) und Follon (1992).<sup>24</sup> Frede (1987: 85) vertritt die Auffassung, die Theologie sei diejenige theoretische Wissenschaft, die am besten dazu geeignet sei, die allgemeine Seinswissenschaft in sich aufzunehmen, weil man an ihrem Gegenstand, nämlich Gott, am besten explizieren könne, was es heißt zu sein. Damit ist für ihn Theologie nicht mehr eine Regionalwissenschaft, sondern eine Serie von Wissenschaften, die nur eine generische Einheit haben. Follon (1992) geht einen ähnlichen Weg und sagt: Das Sein, das die Theologie studiert, sei das Prinzip aller anderen Seienden. Metaphysik sei Prinzipienforschung, und Seinswissenschaft sei Prinzipienwissenschaft. Damit ist die Theologie ebenso Seinswissenschaft wie Prinzipienwissenschaft.<sup>25</sup>

### 3. Allgemeine Seinswissenschaft ist Substanzwissenschaft:

Eine dritte Deutungsmöglichkeit von „ὄν ἦ ὄν“ besteht in der Gleichsetzung mit der Substanz (*οὐσία*). Diese Interpretation kann sich vor allem auf das Buch  $\Lambda$  der *Metaphysik* stützen, in dem der Ausdruck „ὄν ἦ ὄν“ zwar nicht vorkommt, aber dafür die aristotelische Substanzphilosophie entfaltet wird. So stellt zum Beispiel Patzig (1960/61: 200) eine Verbindung her zwischen der Bemerkung aus  $\Lambda$  7, 1072b13–14, vom ersten Bewegenden hingen Himmel und Natur ab, und der aus

---

aufgrund der Tatsache, dass es ist/existiert. Vgl. hierzu Barnes (1995: 71–72) und Burnyeat (2001: 135, Fn. 16).

<sup>23</sup> Zu den unterschiedlichen Bedeutungen von Sein vgl. *Metaph.*  $\Gamma$  2, 1003a33–b16;  $\Delta$  7, 1017a7–b8; E 2, 1026a33–b4; Z 1, 1028a10–b7; Z 4, 1030a29–b7;  $\Theta$  1, 1045b27–35;  $\Theta$  10, 1051a34–b6.

<sup>24</sup> Follon allerdings, ohne auf Frede Bezug zu nehmen.

<sup>25</sup> Auch Destrée (1992: 426–427) wendet sich gegen die Selbständigkeit der allgemeinen Seinswissenschaft und weist darauf hin, dass Aristoteles dann nicht vom  $\delta\nu\ \eta\ \delta\nu$ , sondern vom  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  hätte sprechen müssen. Interessanterweise verwendet Aristoteles die Formel „ὄν ἦ ὄν“ sogar an einigen Stellen im Plural. Nach Zählung von Destrée (1992: 427, Fn. 18) vier Mal in Buch  $\Gamma$  und einmal in Buch E.

Γ 2, 1003b16–17, von der Substanz hingen alle anderen Seienden ab. Das Schlüsselwort in beiden Passagen ist „ἡρτηται“,<sup>26</sup> Patzig deutet dies als „doppelte paronymische“ Abhängigkeit.<sup>27</sup> So wie die anderen Dinge von der Substanz abhängen, hängen die Substanzen wiederum vom ersten Bewegenden ab. Für Patzig gehören aber die Substanzbücher Z, H und Θ nicht in dieses Programm, weil in ihnen nicht die paronymische Bedeutung der Substanz verhandelt werde, eine Position, die in der Forschung mit Recht zurückgewiesen wurde.<sup>28</sup> Wegen dieses doppelten Abhängigkeitsverhältnisses der Substanz sei die Theologie ebenso Regionalwissenschaft wie allgemeine Seinswissenschaft. Einen ähnlichen Weg wie Patzig bezüglich der systematischen Integration der aristotelischen *Metaphysik* geht Oehler (1969: 169), der von einer wechselseitigen Implikation bei spezifischer Aspektverschiedenheit spricht. Oehler (1969: 171) unterscheidet unter Berufung auf den Anfang von Buch Λ zwei Abhängigkeitsordnungen, die kategoriale Abhängigkeit einerseits und die Abhängigkeit der anderen Substanzen von der ersten Substanz. Oehler (1969: 191–192) zeigt, dass auch die Substanzen der Naturphilosophie Bestandteil der *Metaphysik* sind und umgekehrt metaphysische Konzepte auch in der Physik verwendet werden. Dies macht für ihn die Allgemeinheit der ersten Philosophie aus. Eine weitere Interpretation, die die Formel „ὄν ἢ ὄν“ mit der *οὐσία* in Verbindung bringt, ist die von Reale (1980: 122–125).

Gegen eine allzu zugespitzte Deutung dieser Verbindung zwischen dem ὄν ἢ ὄν und der *οὐσία* ist jedoch mit Destrée (1992: 426) einzuwenden, dass so nicht mehr klar ist, warum Aristoteles für den lang bekannten Begriff der *οὐσία* eine neue, weniger bekannte, synonyme Formel verwenden sollte. Darüber hinaus vertritt er die Auffassung, diese Interpretation führe zu einer zu starken Vermengung von Naturphilosophie und *Metaphysik*. Dass aber beide Philosophien, oder vielmehr die in beiden Philosophien verhandelten Substanzen, in einem engen Verhältnis zueinander stehen, belegt schon die grobe Zweiteilung von

<sup>26</sup> Vgl. auch *Cael.* A 9, 279a28–30.

<sup>27</sup> Gemeint ist nichts anderes als die durch Owen geprägte „Brennpunktbedeutung (*focal meaning*)“ von Substanz, die *πρὸς-ἑν*-Relation.

<sup>28</sup> Vgl. Bröcker (1964: 234).

Buch  $\Lambda$  der *Metaphysik*, das sich nach einer Betrachtung der natürlichen Substanzen in den Kapiteln 2 bis 5 ab Kapitel 6 der göttlichen Substanz zuwendet.

Bei all diesen unterschiedlichen Interpretationansätzen ist mit Frede (1987: 83) festzuhalten, dass Aristoteles zwischen einer *metaphysica specialis*, die sich mit dem *summum ens* befasst, und einer *metaphysica generalis*, die das *ens communis* zum Thema hat, keinen Konflikt sieht. Erste Philosophie kann ebenso Regionalwissenschaft wie allgemeine Seinswissenschaft sein, weil der spezifische Gegenstand der Theologie gleichzeitig das verkörpert, was es heißt zu sein, nämlich Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) zu sein. Wenn dieser spezifische Gegenstand gegenüber den Gegenständen anderer Wissenschaften wie der Naturphilosophie als primär behauptet wird, so braucht man auch die philosophischen Konzepte, die es ermöglichen, seinen Primat aufzuzeigen. Dies sind die themen-neutralen, allgemeinen Attribute des Seins, aber auch die Konzepte wie das Eine (*ἓν*) und die Vielheit (*πληθὸς*) mit ihren Unterarten wie dem Anderen, dem Verschiedenen und dem Ungleichen, aber auch Teil (*μέρος*) und Ganzes (*ὅλον*), Gattung (*γένος*) und Art (*εἶδος*) sowie auch Primäres (*πρότερον*) und Sekundäres (*ὑστέρον*).<sup>29</sup> Diese gehören in den Bereich der allgemeinen Seinswissenschaft, die aber eng mit der Theologie zusammenhängt, die gegenüber den anderen theoretischen Wissenschaften als primär behauptet wird. Frede (1987: 85) spricht hier von einer „generischen Einheit“ dieser Wissenschaft. Klar ist auch, dass die Zuordnung von regionalem Sein, die Frage nach dem allgemeinen Sein provozieren muss.

Brinkmann (1979: 34–35) weist in diesem Zusammenhang auf eine besondere Gefahr bei der Deutung der allgemeinen Seinswissenschaft hin. Die allgemeine Seinswissenschaft darf einerseits nicht auf die Theologie als Regionalwissenschaft reduziert werden, andererseits dürfen die allgemeinen Attribute des Seins nicht von ihren substantiellen Trägern losgelöst und als von diesen getrennt betrachtet werden. Letztere Alternative entspräche dem Vorgehen Platons, das Aristoteles auf keinen Fall im Sinn gehabt haben kann. Aristoteles kennt weder einen *Chorismos*, noch getrennte Attribute.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Vgl. *Metaph.*  $\Gamma$  2, 1005a13–18.

<sup>30</sup> Buch I der *Metaphysik* macht gerade deutlich, wie sehr der Begriff des Einen bei Aristoteles an konkrete Träger gebunden ist und in diesen gänzlich aufgeht.

Die allgemeine Seinswissenschaft ist damit eine Wissenschaft, die das Sein in seiner internen Differenz aber auch seiner Hinordnung und Einheit betrachtet. Innerhalb des Seins kann man eine Priorisierung vornehmen. Wenn das erste Bewegende und das Gute, das Gegenstand der Theologie ist, auch Auswirkung auf die allgemeine Seinswissenschaft hat und deren Allgemeinheit begründet, dann über seinen Primat.

Wenn es aber eine bestimmte unbewegte Substanz gibt [εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος], ist diese die primäre und die (sie betrachtende Philosophie) die primäre [αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη], und auf diese Weise allgemein, weil primär [καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη]. (*Metaphysik* E 1, 1026a27–31)

Gleich zu Beginn von Buch Λ seiner *Metaphysik*, nämlich in 1069a19–26 stellt Aristoteles heraus, dass diese Priorisierung auch unterschiedlichen Betrachtungsweisen standhält, sei es mereologisch oder kategorial-hierarchisch. Ganz egal wie man das All betrachtet, Ansatzpunkt für die Erforschung der Prinzipien und Ursachen alles Seienden ist immer die Substanz und der Substanzbegriff. Die Substanz bleibt primär.<sup>31</sup> Frede (2000b: 62–67) sieht in dieser Passage zwei konkurrierende Weltmodelle: Eines, nach dem der Kosmos in unterschiedlichen Lagen hierarchisch geordnet ist, ein anderes, nach dem der Kosmos ein Ganzes integriert. Dem ersten gibt er gegenüber dem zweiten den Vorzug. Das erste Bewegende ist für ihn eine Ursache, die selbst nicht mehr Teil des Kosmos ist, sondern ihm vorausgeht, und somit mit ihm auch nicht ein Ganzes integriert. Es ist jedoch nicht ersichtlich, warum ein Unterschied zwischen einer hierarchischen Anordnung des Alls und seiner mereologischen Struktur als vollständiges Ganzes bestehen muss. Es ist auch denkbar, das etwas der primäre Teil in einem integrierten Ganzen ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich die methodische Aufgabe, den Primat der ersten Philosophie aus dem Verhältnis zur zweiten zu begründen. Ist die zweite Philosophie lediglich Abklatsch oder Derivat der ersten, so verkommt die Theologie zu einer Regionalwissenschaft, deren Gegenstand unabhängig von anderen Gegenständen ist. Lässt sich aber die erste Philosophie aus der zweiten herleiten und zeigen, dass man ohne die zweite Philosophie die erste nicht verstehen kann, so wäre der Kosmos als vollständiges Gesamtsystem in den Blick genommen, an dessen Spitze der primäre Gegenstand der Theologie steht.

<sup>31</sup> Vgl. *Metaph.* Λ 1, 1069a20–21: ἡ οὐσία πρῶτον μέρος . . . καὶ οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία.

### 1.1.2 Das Spannungsfeld zwischen ewigen und vergänglichen Substanzen

Die Naturphilosophie befasst sich nach Aristoteles *zum größten Teil* mit Körpern (*σώματα*) und Größen (*μεγέθη*), deren Eigenschaften (*πάθη*) und Bewegungen (*κινήσεις*) sowie deren Prinzipien. So formuliert es Aristoteles im Prolog zu *De caelo* A 1, 268a1–6. Die Einschränkung „zum größten Teil (*ἡ πλείστη*)“ gilt wohl, weil die Naturwissenschaft sich auch mit Konzepten wie Zeit und Ort befasst, die bei Aristoteles aber beide von Körpern und Größen abhängig sind.<sup>32</sup> Die natürlichen Körper sind es auch, die in der Liste der Substanzkandidaten in *Metaphysik* Z 2, 1028b8–13, als erste auftauchen. Gemeint sind damit die Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft, Pflanzen und Lebewesen, aber auch die Himmelskörper wie Sterne und Planeten. Alle diese natürlichen Körper bilden das Universum der natürlichen Dinge bei Aristoteles. Sie sind im Kosmos geordnet und durch Kontakt (*ἄφῆ*) zusammengefügt und begrenzt.<sup>33</sup>

Alle natürlichen Körper sind materiell, wahrnehmbar und bewegt.<sup>34</sup> Sie unterscheiden sich von bloßen geometrischen Körpern dadurch, dass sie eine ihnen spezifische Bewegung sowie ein immanentes Prinzip der Bewegung haben, und sei es nur das Vermögen, eine Bewegung zu erfahren.<sup>35</sup> Es gibt ewige Körper wie die Sterne und Planeten, aber auch vergängliche Körper wie Lebewesen und die Elemente. Darüber hinaus unterscheidet Aristoteles einfache und zusammengesetzte Körper. Sie werden unter der Hinsicht ihrer Bewegtheit untersucht.<sup>36</sup> Demgemäß gliedert sich die Betrachtung nach *Physik* B 7, 198a22–31, in drei unterschiedliche Teilgebiete (*πραγματεῖαι*): Unbewegte Dinge,<sup>37</sup> bewegte Dinge, die ewig sind, und bewegte Dinge, die vergänglich sind. Die bewegten, aber ewigen und unvergänglichen Dinge

<sup>32</sup> In Übereinstimmung mit Falcon (2005: 43), vgl. Simplicius, *In Cael.*, 7.20–28.

<sup>33</sup> Vgl. *Cael.* A 1, 268b5–8.

<sup>34</sup> Vgl. besonders *Metaphysik* Λ 2. In *Physik* A 2, 185a11–12, sagt Aristoteles, von den physischen Dingen seien entweder einige oder alle bewegt. Dies aber noch im Kontext einer Argumentation gegen die Eleaten, die für die Unbewegtheit des Seins argumentierten.

<sup>35</sup> In Übereinstimmung mit Falcon (2005: 37–42). Vgl. *Phys.* B 1, 192b13–15.

<sup>36</sup> Vgl. *Phys.* A 2, 198a12–13.

<sup>37</sup> Die Betrachtung von unbewegten Dingen ist aber nicht mehr Aufgabe der Naturphilosophie.

sind die Himmelskörper, Sterne und Planeten, die vergänglichsten der gesamte sublunare Bereich, die Lebewesen, Tiere, Pflanzen und Elemente, die alle dem Werden und Vergehen unterliegen.

Damit gibt es zwei große Bereiche der Naturphilosophie, die sich stark voneinander unterscheiden, aber auch aufeinander bezogen sind, den Bereich des Ewigen und den Bereich des Vergänglichen. Es ist der Unterschied zwischen Himmel (*οὐρανός*) und sublunarer Natur (*φύσις*).<sup>38</sup> Auch innerhalb der Naturwissenschaft gibt es also einen Spannungsbogen zwischen interner Differenz und Einheit. Es stellt sich die Frage, was diese beiden Bereiche der Naturwissenschaft miteinander zu tun haben, insbesondere wie diese unterschiedlichen natürlichen Gegenstandsbereiche aufeinander bezogen sind. Hier spielt ein zweiter Aspekt eine wichtige Rolle: Körper haben Teile und sind teilbar, es gibt einfache und zusammengesetzte Körper. Körper können selbst als Teile eines übergeordneten Ganzen betrachtet werden. Instrukтив sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen von Falcon (2005: 31–37) zu den drei Definitionsversuchen von Körper, die Aristoteles in *De caelo* A 1 vorträgt. Der Körper (*σῶμα*) als eine in drei Dimensionen (*διαστάσεις*) teilbare Größe (*μέγεθος*) (Definition 1, 268a6–9) ist eine Größe, die in *allen*<sup>39</sup> Dimensionen teilbar ist (Definition 2, 268a7–10) und damit die einzig vollendete Größe (Definition 3, 268a23–24). Wenn es tatsächlich nur die drei genannten Dimensionen gibt, kann Aristoteles schließen, dass der Körper vor der Fläche und vor der Linie tatsächlich die vollendete Größe ist, die alle anderen enthält. Aber das bedeutet nicht, dass der Körper die *einzig* vollendete Größe ist, vielmehr weisen diese drei Definitionen, so Falcon (2005: 35), über sich hinaus auf eine den Körpern übergeordnete Größe, die aus Körpern zusammengesetzt ist, nämlich das All.<sup>40</sup> Der Körper ist nur *in gewisser Weise* vollendet, das All aber ohne weitere Qualifikation vollendet. Die Frage ist nämlich, welcher Sinn von vollendet (*τέλειον*) hier zu veran-

<sup>38</sup> Während Aristoteles Himmel und Natur, z.B. in *Metaph.* Λ 7, 1072b13–14, zu kontrastieren scheint, geht aus Λ 6, 1071b3–5, klar hervor, dass es sich um zwei Bereiche einer Wissenschaft, nämlich der Naturwissenschaft handelt.

<sup>39</sup> Aristoteles kennt nur die drei Dimensionen Länge (*μῆκος*), Breite (*πλάτος*), Tiefe (*βάθος*). Vgl. auch *Metaph.* Z 3, 1029a12–15. Die Tiefe ist dabei das Spezifikum des Körpers. Durch Tiefe unterscheidet sich der Körper von der Fläche, die Länge und Breite hat, und auch von der Linie, die nur Länge hat. Die Tiefe als Spezifikum des Körpers wurde von Platon bereits im *Timaios* eingeführt (53C5–6).

<sup>40</sup> Vgl. *Cael.* A 1, 268b8–10.

schlagen ist. Aristoteles bringt dieses Wort in 268a19–24 tatsächlich auch mit dem All, τὸ πᾶν, in Verbindung. Entscheidender aber noch ist die Definition von τέλειον in *Metaphysik* Δ 16, 1021b12–13: Vollendet ist unter anderem das, was keinen einzigen Teil von sich außerhalb hat. Dieser Sinn von vollendet trifft nach *De caelo* A 9 bei Aristoteles auf den Kosmos oder das All zu. In ihm ist alles verbaut, nichts ist außerhalb.<sup>41</sup>

Aus Hinweisen wie diesem kann man ablesen, dass Aristoteles offenbar davon ausgeht, dass die im Kosmos enthaltenen Körper, die vergänglichen und die ewigen, ein Ganzes integrieren.<sup>42</sup> Die Frage aber, wie dieses Ganze zu verstehen ist, ist eine offene Frage – um so mehr als sich auch deutliche Indizien für eine Diskontinuität zwischen ewigen und vergänglichen Dingen diagnostizieren lassen.<sup>43</sup> So nimmt z.B. der Äther, das konstitutive Element der Himmelskörper, nicht am Tauschwandel der vier sublunaren Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft teil.

Die Frage nach den Gemeinsamkeiten der naturphilosophischen Dinge und ihrer jeweiligen Wissensgebiete lässt sich auch mit dem Prolog der *Meteorologie* beantworten, der in jüngster Zeit häufiger in den Blick der Forschung geraten ist und einen Überblick über das naturphilosophische Forschungsprogramm enthält.<sup>44</sup>

Über die ersten Ursachen der Natur [τῶν πρώτων αἰτίων τῆς φύσεως] und über jede natürliche Bewegung [πάσης κινήσεως φυσικῆς], ferner über die in oberer Bewegung [ἄνω φοράν] angeordneten Sterne [ἄστρον] und über die körperlichen Elemente [τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν], wieviele es sind und wiebeschaffen sie sind, und über ihre Übergänge ineinander [τῆς ἄλληλα μεταβολῆς] und über Werden und Vergehen im Allgemeinen [γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆς κοινῆς] ist früher schon gesprochen worden. Es bleibt ein Teil dieses Forschungswegs zu betrachten [λοιπὸν δ' μέρος τῆς μεθόδου ταύτης ἔτι θεωρητέον], den alle Früheren Meteorologie genannt haben. Dieser aber betrifft zwar alles, was gemäß Natur zutrifft, ungeordneter aber als das erste Element der Körper, und in der Region stattfindet, die der Bewegung der Sterne am meisten benachbart ist [...]. Nachdem diese Dinge durchgegangen sind, werden wir sehen [διελθόντες δὲ περὶ τούτων, θεωρήσωμεν], ob wir gemäß der begonnenen Weise Betrachtungen anstellen können über Lebewesen [ζώων] und

<sup>41</sup> Das gilt auch für den platonischen Kosmos im *Timaios*, vgl. 32C5–33B1.

<sup>42</sup> Für diesen Ansatz besonders Matthen (2001).

<sup>43</sup> Hierzu besonders Falcon (2005: 87–89).

<sup>44</sup> Vgl. Nussbaum (1978: 107), Burnyeat (2004: 13–14), Falcon (2005: 2–7) und Rashed (2005: cxliv–clii). Zu einer Verteidigung der Echtheit der Passage siehe Capelle (1912: 514–535).

Pflanzen [*φυτῶν*], allgemein und getrennt. Denn sobald dieses diskutiert ist, könnte der zu Anfang gefasste Gesamtplan ans Ziel gelangt sein [*τούτων ῥηθέντων τέλος ἂν εἴη γεγονὸς τῆς ἐξ ἀρχῆς ἡμῶν προαιρέσεως πάσης*]. (*Meteorologie* A 1, 338a20–339a9)

Das hier vorgestellte Forschungsprogramm lässt sich wie folgt rekonstruieren:<sup>45</sup> Am Anfang steht eine Untersuchung über die allgemeinsten Prinzipien der Naturphilosophie (*Physik* A–B), dann eine Untersuchung über die Arten der Bewegung (*Physik* Γ–Θ). Dann teilt sich die Untersuchung auf in eine, die ewige Körper zum Gegenstand hat (*De caelo* A–B), und eine, die vergängliche Körper und deren Bewegungen zum Gegenstand hat (*De caelo* Γ–Δ und *De generatione et corruptione* A–B). Das Interessante an dieser Übersicht ist, dass die Untersuchung des Lebendigen, der Pflanzen und Tiere, am Ende steht. Die Wissenschaft, die zwischen der Biologie, die sich mit dem beseelten und vergänglichen befasst, und der Astronomie, die die ewigen Dinge zum Gegenstand hat, steht, ist die Meteorologie.

Falcon (2005: 7–13) betont, dass in dieser Reihenfolge die Astronomie noch vor derjenigen Untersuchung kommt, die sich mit den beseelten und vergänglichen Dingen befasst. Ohne Astronomie kann Biologie offenbar nicht vollständig betrieben werden.<sup>46</sup> Falcon (2005: 9) belegt seine These mit dem Hinweis auf eine entscheidende Wende, die das naturphilosophische Leitprinzip des Aristoteles, ein Mensch zeuge einen Menschen (*ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ*),<sup>47</sup> in Kapitel B 2, 194b13, der *Physik* erfährt. Hier heißt es nämlich, ein Mensch *und die Sonne* zeugten einen Menschen.<sup>48</sup> Genau dies wird auch in *Metaphysik* Λ 5, 1071a11–17, wiederholt. Dies spricht sehr dafür, dass die ewigen Dinge einen kausalen Beitrag zum Erhalt der vergänglichen leisten. Die ewigen und die vergänglichen Körper haben miteinander

<sup>45</sup> In Übereinstimmung mit Rashed (2005: cxlvii).

<sup>46</sup> Es wäre hier allerdings anzumerken, dass Aristoteles in *De partibus animalium* A 1, 639b6–11, nur eine Analogie zwischen Astronomie und Biologie behauptet. So wie die Astronomie ein Gebiet der Mathematik sei, sei auch die Biologie ein Gebiet der Physik. Vgl. hierzu Rashed (2005: cxli–cxliv). Am Ende von *De partibus animalium* A 5, 645a4–7, jedoch findet die These, das Studium der Gestirne komme vor dem Studium der Lebewesen, weitere Bestätigung – allerdings unter dem Vorbehalt, dass dieses Forschungsgebiet der Wahrnehmung weniger zugänglich ist.

<sup>47</sup> Vgl. *Phys.* B 2, 193b8; B 7, 198a26; Γ 2, 202a11; *GC* B 6, 333b7; *PA* A 1, 640a25; B 1, 646a33; *GA* B 1, 735a21; *Metaph.* Z 7, 1032a25; Z 8, 1033b32; Θ 8, 1049b25; Λ 3, 1070a8, 27–28; N 5, 1092a16. Zu diesem Prinzip vgl. Oehler (1963).

<sup>48</sup> Eine Theorie, die in *De generatione et corruptione* B 10 voll entfaltet wird.

zu tun, sind aufeinander bezogen. Dies wäre eine wichtige Grundvoraussetzung dafür, vom Kosmos als einem integrierten Ganzen zu sprechen. Falcon (2005: 10) betont aber, dass es sich nicht um ein reziprokes Kausalverhältnis zwischen Ewigem und Vergänglichem handelt. Ein solches reziprokes Verhältnis kann nach Aristoteles nämlich nur vorliegen, wenn die Materie dieselbe ist.<sup>49</sup> Dies kann aber nicht der Fall sein, wenn die Materie der ewigen Dinge nichts mit der der vergänglichen Dinge zu tun hat.

Ein weiterer Beleg für den kausalen Einfluss bei gleichzeitiger Diskontinuität zwischen dem Bereich der ewigen und der vergänglichen Naturkörper findet sich auch in der *Meteorologie*, die – folgt man ihrem oben zitierten Forschungsprogramm – zwischen beiden Bereichen der Naturdinge, den ewigen und den vergänglichen, liegt. So wird in A 9, 346b23–347a8, ausführlich geschildert, wie die Sonne verantwortlich für den atmosphärischen Stoffwechsel- und Wärmekreislauf ist, den Aristoteles als *ἀναθυμίασις* bezeichnet.<sup>50</sup> Die Sonne kann hier als der Energielieferant für die atmosphärischen kreislaufartigen Umwandlungen gesehen werden. Ein wenig später, nämlich in *Meteorologie* B 2, 354b32–355b15, distanziert sich Aristoteles aber deutlich von der offenbar von Heraklit vertretenen These, die Sonne sei in diese Kreisläufe integriert, ja nähre sich und ihr Feuer sogar aus ihnen. Die Sonne unterliegt gerade nicht wie die vergänglichen Dinge einem permanenten Wandel, der sie kontinuierlich immer neu macht, sondern ist ewig.<sup>51</sup>

Dennoch heißt es in *De generatione et corruptione* B 9, 335a27–30, die Prinzipien der ewigen und primären Dinge seien der Zahl und der Gattung nach (*τῶ γένει*) dieselben wie die der vergänglichen Dinge. Die Gleichheit der Prinzipien spricht hier stark für eine kausale Einheit der Naturdinge. Die Einschränkung, sie seien *nur der Gattung nach dieselben*, spricht allerdings auch für eine gleichzeitig bestehende Diskontinuität der beiden Naturbereiche.<sup>52</sup> Während Aristoteles sich in den naturphilosophischen Schriften ausführlich mit den Prinzipien der vergänglichen Körper befasst, so ist er er-

<sup>49</sup> GC A 7, 324a34–35, und Buchheim (2007: 66–71).

<sup>50</sup> Zu einer ausführlichen Interpretation der *ἀναθυμίασις* bei Aristoteles und Heraklit und einer Diskussion der beiden hier zitierten Passagen der *Meteorologie* des Aristoteles vgl. Buchheim (2005: 176–184, 190–202).

<sup>51</sup> Zum Verhältnis von Ewigem und Vergänglichem vgl. auch *Phys.* Θ 6, 258b26–259a6.

<sup>52</sup> In Übereinstimmung mit Falcon (2005: 15).

staunlich zurückhaltend, was die Prinzipien der ewigen Körper betrifft, die ja der Gattung nach dieselben sein sollen wie die der vergänglichen. Den Grund dafür nennt er wohl in folgender Passage:<sup>53</sup>

Von den durch Natur konstituierten Substanzen [τῶν οὐσιῶν ὅσαι φύσει συνεστᾶσαι] (sagen wir), dass die einen ungeworden und unvergänglich [ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους] sind für alle Zeiten [τὸν ἅπαντα αἰῶνα], die anderen aber an Werden und Vergehen [γενέσεως καὶ φθορᾶς] teilhaben. Es kommt aber jenen [ewigen Substanzen] zu, dass sie, obwohl sie ehrwürdig und göttlich sind, unserer Erforschung [θεωρίας] weniger zugänglich sind. Denn sowohl von den Grundlagen ihrer Betrachtung als auch von dem, worüber wir etwas wissen wollen, ist nur wenig etwas, das der Wahrnehmung zugänglich ist [παντελῶς ἐστὶν ὀλίγα τὰ φανερὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν]. Mit der Erkenntnis der vergänglichen Pflanzen und Tiere kommen wir besser klar, weil wir mit ihnen leben [διὰ τὸ σύντροφον]. (*De partibus animalium* A 5, 644b23–30)

Falcon (2005: 85–87) benennt diese Gründe folgendermaßen: Zwischen ewigen und vergänglichen Dinge besteht eine informationelle Lücke (*informational gap*), die zu ihrer konzeptionellen Entferntheit (*remoteness*) führt. Die Himmelskörper haben eine Natur, die nicht auf die für Aristoteles wesentlich zugänglichere Natur der sublunaren Körper zurückzuführen oder reduzierbar ist. Weil die vergänglichen Körper unseren Sinnen wesentlich zugänglicher sind als die ewigen Dinge, stellt sich die Frage, ob die Prinzipien, die für die vergänglichen Körper gelten, auch ohne weiteres auf die ewigen Körper übertragbar sind. Das ist aber für Aristoteles nur mit Einschränkungen der Fall.

Dies gilt insbesondere für das Prinzip Materie (ὕλη). Wir werden im Folgenden sehen (vgl. 2.4.1), dass die Materie der ewigen Dinge, der Äther, eine ganz andere Materie ist und eine andere Funktion hat als die der sublunaren, vergänglichen Dinge. Die ewigen Himmelskörper, die aus Äther bestehen, haben keine genetische Materie, mit der man Werden und Vergehen erklären könnte, sondern nur eine Orts- oder Richtungsmaterie. Das Konzept der Materie ist also eines der Schlüsselkonzepte, an dem sich ein Spannungsfeld zwischen ewigen und vergänglichen Dingen aufbaut.

Um Spannungsfelder wie diese soll es in der vorliegenden Arbeit gehen. Die ewigen Dinge haben, weil sie ewig sind, höheren ontologischen Gehalt

<sup>53</sup> Vgl. auch *Cael.* B 12, 292a15–17.

und sind den vergänglichen kausal vorgeordnet. Demgegenüber haben die vergänglichen Dinge den Vorteil, dass sie naturwissenschaftlicher Betrachtung zugänglicher sind. Sie sind dem Forscher näher, weil er selbst ein Teil von ihnen ist. Die Prinzipien und Ursachen des Ewigen sind aber der Gattung nach dieselben wie die des Vergänglichen. Wendet man also die Konzepte zur Betrachtung des Vergänglichen auch auf das Ewige an, so sind diese entsprechend zu modifizieren. Diese Modifikationen sind die Bruchstellen, an denen das Vergängliche hin auf das Ewige überstiegen wird. Diese Bruchstellen sind die philosophischen Ansatzpunkte für die Frage nach der Rolle des ersten Prinzips.

### 1.1.3 Das Spannungsfeld zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Substanzen

Es besteht jedoch nicht nur ein Spannungsfeld zwischen ewigen und vergänglichen Dingen im Bereich des Natürlichen, sondern auch eines zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Dingen. Natürliche Dinge sind wahrnehmbare Dinge, die dem Wandel unterliegen, nicht-natürliche Dinge sind Dinge, die vollkommen unbewegt sind, keinem Wandel unterliegen und nicht wahrnehmbar sind. Aristoteles stößt im Aporienbuch der *Metaphysik* auf folgendes Problem:

Angenommen nun, es gäbe nichts neben den einzelnen Dingen [παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα], so würde nichts erkennbar [νοητόν], sondern alles nur wahrnehmbar [πάντα αἰσθητά] sein und es von nichts Wissenschaft geben, man müsste dann etwa die Wahrnehmung [αἴσθησις] für Wissenschaft erklären. (*Metaphysik* B 4, 999b1–4, Übersetzung nach Seidl)

Ohne eine nicht-wahrnehmbare Substanz gäbe es keine Wissenschaft, weil sonst die Wahrnehmung Wissenschaft sein müsste.<sup>54</sup> Das dem Wandel und der Veränderung unterliegende Wahrnehmbare bedarf des Nicht-Wahrnehmbaren und Nicht-Physischen, um in geeigneter Weise wissenschaftlich betrachtet werden zu können.

<sup>54</sup> Dass die Wahrnehmung Wissen sei, ist eine These, die in Platons *Theaitetos* klar widerlegt wird, bes. 184A–186E.

Wenn nun keine anderen Dinge neben den wahrnehmbaren Dingen [*παρὰ τὰ αἰσθητά*] sein werden, wird es nicht Anfang [*ἀρχή*] und Ordnung [*τάξις*] und Werden [*γένεσις*] und Himmelskörper [*τὰ οὐράνια*] geben, sondern immer einen Anfang des Anfangs [*ἀλλ' αἰεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή*], wie dies bei allen Naturphilosophen und Theologen der Fall ist. (*Metaphysik* Λ 10, 1075b24–27)

Das Nicht-Physische ermöglicht es, das Physische und Wahrnehmbare zu ordnen und angemessen zu begründen, ohne dass man für jeden Anfang oder jedes Prinzip einen neuen Anfang oder ein neues Prinzip annehmen müsste. Das Natürliche will Aristoteles *abschließend* erklären können. Selbst ein Werden ist nicht ohne das Nicht-Physische möglich, weil Werden, wie wir sehen werden, eine *geordnete* und *geregelt* Form von Veränderung ist.

Das Buch, in dem dieses Spannungsverhältnis zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Substanzen am besten zum Ausdruck kommt, ist Buch Λ der *Metaphysik*. Abgesehen vom einleitenden Kapitel Λ 1, gliedert es sich klar in zwei Hälften, nämlich die Kapitel 2–5 und die Kapitel 6–10. Buch Λ nimmt in vielerlei Hinsicht eine Sonderstellung in der *Metaphysik* des Aristoteles ein.<sup>55</sup> Relativ unstrittig ist seine Eigenständigkeit,<sup>56</sup> und häufig wird es als Einzeltraktat gelesen.<sup>57</sup> Klar ist auch, dass in Buch Λ das betrieben wird, was Aristoteles „erste Philosophie“ nennt. Umstritten ist allerdings die Rolle, die die ersten fünf Kapitel dabei spielen. So geht z.B. Jaeger (1912: 124–125 und 1923: 229–230) davon aus, dass die Kapitel 1–5 rein physisch seien und dass die darauf folgenden Kapitel 6–10 auf der Physik aufbauen. Die Bücher Z, H und Θ hingegen betrachtet er als sowohl der Physik wie auch der ersten Philosophie zugehörig. Diese Position ist mit Recht angefochten worden. Denn in Kapitel Λ 1 betrachtet Aristoteles es wohl als eine offene Frage, ob der Gegenstandsbereich der zweiten Philosophie, der Naturphilosophie, streng von dem der ersten Philosophie, der Metaphysik, zu trennen ist:

(a) Jene [sc. die bewegten Substanzen] gehören der physischen Wissenschaft an (denn sie sind mit Bewegung), (b) diese aber [sc. die unbewegte Substanz] einer

<sup>55</sup> Burnyeat (2001: 148–149) betrachtet es sogar als den Kulminationspunkt des aristotelischen philosophischen Wirkens überhaupt, als ein Zusammenraffen seiner Philosophie kurz vor seinem Tod.

<sup>56</sup> Jaeger (1912: 122–130), Frede (2000a: 1–5) und Burnyeat (2001: 132–134).

<sup>57</sup> Neuerdings, wohl aus forschungsökonomischen Gründen, Frede/Charles (2000).

anderen [Wissenschaft], (c) falls [εἰ] sie mit jenen [αὐτοῖς] kein gemeinsames Prinzip [ἀρχὴ κοινή] hat. (*Metaph.* Λ 1, 1069a36–b2)

Der Satz hat zwei Lesarten, je nach dem, wie weit man den Konditionalsatz (c) „falls sie mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat“ fassen möchte:<sup>58</sup>

1. Wenn sich (c) nur auf den Teilsatz (b) bezieht, dann gilt: Unbewegte und getrennte Substanzen (z.B. unbewegte Bewegter, platonische Ideen, bestimmte mathematische Gegenstände) können auch Gegenstand naturphilosophischer Betrachtung sein, wenn sie mit den physischen Dingen ein gemeinsames Prinzip haben.
2. Wenn sich (c) auf die Teilsätze (a) und (b) bezieht, dann gilt: Die der Bewegung unterworfenen Substanzen der Naturphilosophie gehören als Substanzen auch einer anderen Wissenschaft an, die sich nicht mit ihrer Bewegung, sondern mit ihrer Substantialität befasst, nämlich der Metaphysik.

Es stellt sich also die Frage, ob es für bewegte und unbewegte Substanzen ein gemeinsames Prinzip gibt, und falls ja, was daraus folgt. Zwar sind nach Aristoteles die Wissenschaften durch ihre Gegenstandsbereiche und ihre Betrachtungsweisen klar voneinander geschieden, die Vorstellung aber, dass eine Wissenschaft auch die Gegenstände einer anderen zum Thema haben kann, wenn sie trotz ihrer Verschiedenheit gemeinsame Merkmale haben, ist unproblematisch.<sup>59</sup> Man kann wohl davon ausgehen, dass die im Konditionalsatz (c) formulierte Bedingung für Aristoteles nicht erfüllt ist, es also ein gemeinsames Prinzip gibt.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> In Übereinstimmung mit Frede (2000b: 77). Ebenfalls mit Frede (2000b: 73–74) sei der vorliegende Satz auch als Konditionalsatz gelesen. Frede verwirft die Paraphrase von Themistius, der offenbar anstelle des konditionalen εἰ in 1069b1 ein kausales ἐπεὶ liest: „... da sie mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat“. Bei dieser Lesart müsste man Aristoteles trivialerweise unterstellen, er gehe davon aus, dass es kein gemeinsames Prinzip für bewegte und unbewegte Gegenstände gäbe.

<sup>59</sup> Vgl. *APo.* A 28, 87a39–41, und *Phys.* A 2, 185a1–3.

<sup>60</sup> Hierbei ist auch zu beachten, vgl. Frede (2000b: 75–76), dass die Passagen, die gegen ein solches gemeinsames Prinzip zu sprechen scheinen, nämlich *Metaph.* B 4, 1000a22–24 und 1000b21–22, sowie K 2, 1060a31, dialektischen oder aporetischen Charakter haben und nicht als Aristoteles' letzte Antwort auf diese Frage gelten kön-

Überlieferungen,<sup>61</sup> die anstelle von „gemeinsames Prinzip (ἀρχὴ κοινή)“ in 1069b2 „Bewegungsprinzip (ἀρχὴ κινήσεως)“ bezeugen, können verworfen werden: Die Bedingung könnte demnach, je nach dem, worauf sich αὐτοῖς in 1069b2 bezieht, entweder sein, dass unbewegte Substanzen kein Bewegungsprinzip haben, oder aber, dass unbewegte Substanzen zum Gegenstandsbereich einer anderen Wissenschaft gehören, wenn keine von ihnen ein Bewegungsprinzip für bewegte Substanzen ist. Trivialerweise aber haben unbewegte Substanzen kein Bewegungsprinzip, und es ist aus dem Kontext von Buch  $\Lambda$  klar, dass Aristoteles fest davon ausgeht, dass es eine unbewegte Substanz gibt, die ein Bewegungsprinzip auch für die bewegten Substanzen ist.<sup>62</sup> Beide Lesarten bieten sich daher allein schon aus inhaltlichen Gründen nicht an, abgesehen davon, dass die Lesart „gemeinsames Prinzip“ wesentlich besser tradiert ist.

Die Bedingung (c) könnte allein schon deshalb nicht erfüllt sein, weil Aristoteles in Kapitel  $\Lambda$  8 von ebenfalls unbewegten Unterbewegenden spricht, die den göttlichen *Nous* als erstes unbewegtes Bewegendes zum Prinzip haben.<sup>63</sup> Ferner ist es auch nicht ausgeschlossen, dass das erste Bewegende sein eigenes Prinzip ist, denn nach dem Zeugnis von  $\Lambda$  9 denkt es sich selbst, wenn dieses Prinzip mit dem göttlichen *Nous* zu identifizieren ist. Allerdings äußert sich Aristoteles an keiner Stelle klar und eindeutig zum Verhältnis des ersten Bewegenden zu seinen Unterbewegenden. So gesehen wäre die Bedingung (c), die Aristoteles hier stellt, alles andere als trivial.

---

nen. Ähnlich auch *Metaph.*  $\Lambda$  10, 1075b13–14: Aristoteles erachtet es als einen Vorzug seiner in  $\Lambda$  entwickelten Theorie, dass sie erklären könne, warum es vergängliche und unvergängliche Dinge gibt. Hier in  $\Lambda$  10 spricht er allerdings so, als sei gerade die Annahme von denselben Prinzipien ungeeignet, Vergängliches und Unvergängliches gleichermaßen zu erklären. Hierbei muss man allerdings berücksichtigen, dass nach  $\Lambda$  6 und *GC* B 10 die Sonne das Prinzip ist, das Werden und Vergehen in seiner steten Verschiedenheit möglich macht. Die komplexe Rotationsbewegung der Sonne hängt aber auch von der einfachen und kontinuierlichen des Fixsternhimmels ab, der wiederum durch das erste Bewegende bewegt wird.

<sup>61</sup> Frede (2000b: 74) nennt zwei andere Repräsentanten der Familie A<sup>b</sup>, die Handschriften C und M, sowie die Handschriften Marc. gr. 206 und Marc. gr. 211. Stefan Alexandru bereitet derzeit eine Neuedition von Buch  $\Lambda$  der *Metaphysik* auch auf Grundlage der Ergebnisse von Frede/Charles (2000) vor. Leider ist seine Arbeit der Öffentlichkeit noch nicht zugänglich.

<sup>62</sup> Vgl. *Metaph.*  $\Lambda$  4, 1070b34–35, und  $\Lambda$  7, 1072b14.

<sup>63</sup> In Übereinstimmung mit Frede (2000b: 74–75).

Die Suche nach dem gemeinsamen Prinzip für unbewegte und bewegte Gegenstände ist zentrales Thema der Kapitel  $\Lambda$  4, 5 und 10. Dies ist ein wichtiges Indiz dafür, dass es ein gemeinsames Prinzip geben kann und die Bedingung nicht erfüllt ist. Daraus folgt nicht, dass die unbewegte Substanz oder die unbewegten Substanzen nicht auch Gegenstand einer anderen Wissenschaft sein können, die nicht die Physik ist.<sup>64</sup> Man darf aber sicher schließen, dass es ein gemeinsames Prinzip geben muss, wenn bewegte und unbewegte Substanzen zum Gegenstandsbereich einer Wissenschaft gerechnet werden können. So ist auch klar, dass die Passage nicht im Widerspruch zu *Physik* B 7, 198a27–28, steht, wo es heißt, unbewegte Dinge, die Bewegung hervorrufen, seien nicht mehr Gegenstand der Physik.

Insofern ist der neuerdings von Aubry (2006: 149–150) vorgetragene Position nicht zu folgen, die zu fürchten scheint, die erste Philosophie könne mit der Physik zusammenfallen. Erste Philosophie und Naturphilosophie sind für Aristoteles aber nicht identisch, das ist unstrittig. Es bleibt also nur folgende Alternative: Entweder bewegte und unbewegte Gegenstände sind auch die Gegenstände einer gemeinsamen, sie beide betrachtenden Wissenschaft und haben ein gemeinsames Prinzip oder es gibt dieses gemeinsame Prinzip nicht, und die Wissenschaften sind streng getrennt. Aubry entfaltet die zweite Alternative und geht der ersten zu wenig nach. Der Grund dafür ist, dass sie für eine radikale Verschiedenheit der beiden Gegenstandsbereiche argumentiert. Die bewegten Gegenstände der Naturwissenschaft haben zwei Seinsmodi, den der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und den der Möglichkeit (*δύναμις*). Demgegenüber kennen die getrennten, unbewegten Gegenstände, die Gegenstände der Theologie, nur den Modus der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*). Sie sind für Aubry reine Wirklichkeiten ohne jeden Bezug zur Möglichkeit. Weil es für diese Dinge, so Aubry (2006: 194), damit etwas völlig anderes bedeute zu sein als für die Dinge der Naturwissenschaft, könne es auch keine ihnen gemeinsame Wissenschaft vom Sein als Seiendem (*τὸ ὄν ἢ ὄν*) geben, denn diese Wissenschaft müsse sich auf gemeinsame Seinsmerkmale

<sup>64</sup> Ein solcher Schluss ist unzulässig: Wenn  $x$   $y$  mit sich führt,  $x$  aber nicht vorliegt, heißt das nicht, dass dann das Gegenteil von  $y$  vorliegen muss. Bezogen auf den vorliegenden Fall: Nur weil es nicht der Fall ist, dass die Gegenstände der Physik und der Metaphysik kein gemeinsames Prinzip haben, was eine Trennung der Wissenschaften mit sich geführt hätte, bedeutet das nicht, dass sie, weil sie ein gemeinsames Prinzip haben, auch nur einer Wissenschaft angehören müssen.

beziehen. Eine solche Lesart würde kippen, wenn man die Seinsmerkmale der primären Substanz oder des ersten Bewegenden nur aus der zweiten Philosophie heraus verstehen kann, ein Ansatz, der in der vorliegenden Arbeit erprobt werden soll.

Die ausdrückliche Identifikation der ersten Philosophie, das heißt der Theologie, mit der Wissenschaft vom Seienden als Seiendem in *Metaphysik* E 1, 1026a31–32,<sup>65</sup> interpretiert Aubry (2006: 194) dementsprechend in einem beschränkten, schwächeren Sinn, „nämlich im Rahmen einer bestimmten Gattung von Seienden (*au sein d'un genre d'êtres déterminé*),“ nämlich den reinen Wirklichkeiten ohne Möglichkeit. Der Schwierigkeit, dass eine allgemeine Wissenschaft sich nicht ohne weitere Qualifikation auf eine einzige Gattung von Dingen beziehen kann, und Aristoteles die erste Philosophie ausdrücklich als allgemeine, weil primäre (vgl. S. 17), Wissenschaft bezeichnet, begegnet Aubry (2006: 192) mit einer eigenen Interpretation der einschlägigen Passage *Metaphysik* E 1, 1026a24–32. Die erste Philosophie sei nur relativ auf die unbewegten und getrennten Dinge eine allgemeine Wissenschaft, so wie die Mathematik bei Aristoteles auch nur relativ auf die Astronomie und die Geometrie allgemein sei. Der Möglichkeit, die Allgemeinheit der ersten Philosophie über den Primat der in ihr betrachteten Substanzen oder Substanz herzustellen, begegnet Aubry (2006: 192) wegen dieser Relativität auch reserviert. Es ist jedoch zu fragen, ob nicht gerade diese von ihr behauptete Relation der ersten Philosophie, die sich ausschließlich auf eine Seinsgattung, nämlich das göttliche Sein bezieht, zu den Wissenschaften, die sich mit anderen Gattungen des Seienden befassen, nicht doch durch die Hintertür die strenge Isolierung der Theologie von den anderen Wissenschaften auflöst. Aubry geht mit ihrer Isolation des göttlichen Seins als besonderem Seinsgegenstand der Theologie entschieden zu weit. Wenn die Theologie eine allgemeine Wissenschaft ist, dann schließt Aristoteles damit gerade aus, dass sie sich ausschließlich auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezieht.

Das Verhältnis zwischen Naturphilosophie und Theologie kann näher erläutert werden, wenn man in *Metaphysik* E 1 etwas weiterliest. Aristoteles erwägt, dass es den Gegenstand der ersten Philosophie auch nicht geben könnte, womit dann die Physik die erste Philosophie wäre.

---

<sup>65</sup> Vgl. S. 12.

Gibt es nun keine andere Substanz [*τις ἑτέρα οὐσία*] neben [*παρά*] den der Natur nach bestehenden [Substanzen], wäre die Physik erste Wissenschaft. (*Metaphysik* E 1, 1026a27–29)

Burnyeat (2001: 129) argumentiert, dass Aristoteles in *Metaphysik* Z 11, 1037a10–17, zwei philosophische Betrachtungsweisen von wahrnehmbaren und wandelbaren Substanzen unterscheidet, nämlich die nach der Art der ersten Philosophie und die nach der Art der zweiten Philosophie.<sup>66</sup> Offenbar können so auch die Gegenstände der zweiten Philosophie die Gegenstände der ersten Philosophie sein, dann aber in einer anderen Art der Betrachtung oder Hinsichtnahme.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die wahrnehmbaren Substanzen auch Gegenstände der ersten Philosophie sein können. Stärker noch, es soll die These vertreten werden, dass man erste Philosophie ohne die wahrnehmbaren Substanzen nicht sinnvoll betreiben kann. Damit ist für den Gang der Argumentation vorgegeben, dass es ein gemeinsames Prinzip für wahrnehmbare und nicht-wahrnehmbare Substanzen geben muss.

## 1.2 These und Fragehorizont

Wir haben nun gesehen, dass sich die Theologie, die die reine Wirklichkeit zum Gegenstand hat, bei Aristoteles nicht getrennt von den Einzelwissenschaften behandeln lässt, wenn es um das Sein insgesamt geht. Vergängliche Substanzen weisen über sich hinaus und bilden mit den ewigen einen Gesamtkosmos, der einen unbewegten Abschluss hat. Bewegte und unbewegte Substanzen können unter einem gemeinsamen Prinzip betrachtet werden. Die genannten Spannungsfelder machen deutlich, dass es zwischen Naturphilosophie und Metaphysik entscheidende Übergänge gibt, die für das Verständnis des Kosmos insgesamt und seines Abschlusses in einer unbewegten reinen Wirklichkeit fruchtbar gemacht werden können.

Vor diesem Hintergrund soll es in dieser Arbeit um ein systematisches Problem gehen. Wenn das erste Prinzip im aristotelischen Kosmos eine nicht-physische „reine Wirklichkeit“ ist, die selbst keine Möglichkeit mehr anhaftet, so stellt sich die Frage nach ihrer positiven Beschreibung. Die reine

<sup>66</sup> Interessanterweise betrachtet Jaeger (1923: 206, Fn. 1) diese Passage als fraglich und dem Text zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt.

Wirklichkeit ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass ihr Möglichkeit (*δύναμις*) gerade *nicht* anhaften kann. Diese Annäherung *ex negativo* an die reine Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) ist wenig zufriedenstellend, weil sie keine positiven Aussagen über sie zulässt. Erst im Bereich des Vergänglichen und Bewegten wird mit der Bewegung und dem Werden und Vergehen ein Kontrastfeld aufgespannt, auf dem sich die Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) gegenüber der Möglichkeit (*δύναμις*) behaupten kann. Hier zeigt sich der Primat der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) im positiven Sinn. Dieser positive Sinn der Wirklichkeit ist es, primäre Ursache für Lebendigkeit im Kosmos zu sein.

Dementsprechend ist die dieser Arbeit zugrundegelegte These folgende: Für das Verständnis der reinen Wirklichkeit reicht der Bereich des Ewigen nicht aus – auch wenn man in ihm zu festen konzeptuellen Aussagen über die Wirklichkeit kommen kann. Erst wenn man den Bereich des Vergänglichen, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit aufeinander bezogen sind, miteinbezieht, erhält man einen Kontrast, vor dessen Hintergrund die Wirklichkeit als reine Wirklichkeit verständlich wird, die ein Prinzip für den gesamten Kosmos ist, den ewigen und den vergänglichen. Der positive Inhalt der reinen Wirklichkeit lässt sich nur vor dem Hintergrund der Rolle der Wirklichkeit im Bereich des Vergänglichen verstehen. Weil sich diese aber aus dem Bereich des Ewigen herleitet, ist die reine Wirklichkeit ein Prinzip des gesamten Kosmos. Die „reine Wirklichkeit“ ist nämlich als reines Leben Prinzip für den gesamten belebten Kosmos. Hierin verdichtet sich nicht nur der Primat der „reinen Wirklichkeit“, sondern auch die Bedeutung für die belebte Natur. Wenn auf diese Weise der positive Gehalt der „reinen Wirklichkeit“ als Prinzip für den Gesamtkosmos bestimmt wird, ist ein Interpretationsrahmen gegeben, der es erlaubt, vergängliches und unvergängliches Sein unter dem Bezugspunkt der Wirklichkeit zusammenzuführen und auf ein gemeinsames Maximum hin zu interpretieren. Dieses gemeinsame Maximum ist die reine Wirklichkeit als reines Leben. Der Gesamtkosmos zielt insgesamt ab – so die Kernthese dieser Arbeit – auf die Maximierung lebendigen Seins.

Dabei werden wir sehen, dass die Bewegung selbst eine Form von unvollendeter Wirklichkeit ist, die sich schon im Bereich des Vergänglichen, nämlich im Bereich des Lebendigen als eine andauernde Tätigkeit verdichtet, die sich als vollendete Wirklichkeit beschreiben lässt. Dies ist der Anknüpfungspunkt für die Wirklichkeit im Unvergänglichen, die sich zunächst in

ewiger Bewegung der Himmelskörper und dann auch in der Lebenstätigkeit des Denkens zu höchster Gegenwart reift. Diese Wirklichkeit des Lebendigen hat ihr Gut jedoch nicht in Bezug auf etwas Bewegtes, sondern birgt und entfaltet es in sich selbst.

Mit dieser These ist für die vorliegende Arbeit ein Denkweg vorgegeben. Orientiert ist dieser Denkweg am berühmten Kapitel 8 von Buch  $\Theta$  der aristotelischen *Metaphysik*, in dem es um den Primat der Wirklichkeit ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) vor der Möglichkeit ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) geht. In besagtem Kapitel leitet Aristoteles diesen Primat zunächst aus der Analyse von Vorgängen unter vergänglichen Dingen ab, um dann zu bekräftigen, dass er sich bei ewigen Dingen noch viel deutlicher ( $\kappa\upsilon\rho\iota\omega\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ ) zeige. Demzufolge werden wir in dieser Arbeit mit dem Bereich des Ewigen beginnen, um auf Grundlage des Verständnisses des Primats der Wirklichkeit ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) vor der Möglichkeit ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) in diesem Bereich auch den Primat der Wirklichkeit im Bereich des Vergänglichen verstehen zu können. Wir beginnen also mit dem Bereich, für den Aristoteles glaubt, sicher argumentieren zu können. Dann erst wenden wir uns der Wirklichkeit als Modus des Vergänglichen zu. Auf diese Weise wollen wir uns der sogenannten „reinen Wirklichkeit“ nähern, die Aristoteles als ein Prinzip für die ewige und die vergängliche Natur zugleich versteht.

Das Buch  $\Theta$  der *Metaphysik* hat auch die Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit zum Thema<sup>67</sup> und enthält so ganz offenbar wichtige Voraussetzungen, ohne die man das zentrale Buch  $\Lambda$  nicht ganzheitlich verstehen könnte. Das gilt insbesondere für die Priorität der Wirklichkeit ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) vor der Möglichkeit ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ). Auch in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Naturphilosophie und Metaphysik leistet das Buch  $\Theta$  einen wichtigen Beitrag. Die modalen Begriffe der Wirklichkeit und der Möglichkeit werden nämlich aus naturphilosophischen Grundlagen hergeleitet, nämlich aus dem Begriff des Vermögens ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ).

Während die meisten klassischen Arbeiten zum Verhältnis von Naturphilosophie und Metaphysik bei Aristoteles den empirischen Weg von den Elementen – angefangen über die komplexeren Organismen hin zum Kosmos

<sup>67</sup> Patzig (1960/61: 185) setzt die Bücher Z– $\Theta$  zwar später als Buch  $\Lambda$  an, was aber nicht bedeuten muss, dass die Bücher  $\Theta$  und  $\Lambda$  nicht in inhaltlicher Verbindung zueinander stehen können.

als Gesamtorganisation – nachzeichnen, geht diese Arbeit begriffstheoretisch vor und wendet sich zunächst dem Bereich des Ewigen zu, in dem Aristoteles zu gesicherten konzeptuellen Aussagen über das Verhältnis von Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und Möglichkeit (*δύναμις*) zu kommen glaubt.

Zum Aufweis unserer These bedarf es aber noch einer geeigneten Methode. Wenn die reine Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) letztlich im Spannungsverhältnis zwischen Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und Möglichkeit (*δύναμις*) begründet liegt, so ist nach den Stellen in diesem Spannungsfeld zu suchen, die Brüche enthalten und somit über sich hinausweisen. Ansatzpunkt sind dabei die naturphilosophischen Konzepte, die Aristoteles verwendet.

### 1.3 Herleitung der Methode

Die drei genannten Spannungsfelder, das zwischen erster und zweiter Philosophie, das zwischen ewigen und vergänglichen Dingen sowie das zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Substanzen, stellen die Aristotelesforschung vor große Herausforderungen und Probleme. Einerseits stellt die erste Philosophie einen Allgemeinheitsanspruch, hat aber auch einen ausgewiesenen, von anderen Gegenstandsbereichen abgegrenzten Gegenstandsbereich, nämlich den *Nous*. Einerseits sind erste und zweite Philosophie durch unterschiedliche Gegenstandsbereiche voneinander geschieden, ihre Gegenstände können aber, je nach Betrachtungsweise, auch die Gegenstände einer gemeinsamen Wissenschaft sein. Schließlich bestehen zwischen ewigen und vergänglichen Körpern gewisse Ähnlichkeiten, aber auch eine gewisse Diskontinuität bei gleichzeitigem kausalem Zusammenhang.

Es liegt daher auf der Hand, die Konzepte, die Aristoteles in den unterschiedlichen Kontexten der zweiten und ersten Philosophie verwendet, einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Insbesondere gilt es zu fragen, welche metaphysische Bedeutung naturphilosophische Konzepte haben können. Diese Art der Konzeptanalyse knüpft an die folgenden drei Arbeiten an: In seiner *Map of Metaphysics Zeta* zeigt Burnyeat (2001), wie die logischen Begriffe aus dem *Organon* in Buch Z der *Metaphysik* im Hinblick auf die dort neu eingeführten metaphysischen Konzepte von Form (*εἶδος*) und Materie (*ὑλη*) reinterpretiert werden und ihre ursprüngliche logische Bedeu-

tung auf metaphysischer Ebene verlieren. Ein ähnliches methodisches Vorgehen wendet Burnyeat (2004) auf den physischen Begriff der Veränderung (*ἀλλοίωσις*) im Spannungsfeld der aristotelischen Psychologie der Wahrnehmung an. Eine dritte Arbeit führt direkt in das hier ausgeführte Forschungsvorhaben. In seinem Aufsatz „The Functions of the Concept of *Physis* in Aristotle’s *Metaphysics*“ geht Buchheim (2001) der metaphysischen Relevanz des naturphilosophischen Konzepts der Natur (*φύσις*) bei Aristoteles nach. Die Natur (*φύσις*) hat bei Aristoteles nicht nur eine einheitsstiftende Funktion, sondern weist als zugrundeliegende Natur (*φύσις*) auch über sich hinaus in die erste Philosophie, weil sie ihren eigenen Bewegungsursprung nicht garantieren kann.

Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf zwei Begriffsfelder:

1. *Konzepte, die erste und zweite Philosophie umspannen:*

Das wichtigste Konzept in diesem Zusammenhang ist die Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) (vgl. Glossar, S. 389). Sie versteht sich in Abgrenzung zur Möglichkeit oder dem Vermögen (*δύναμις*). Im Bereich der Naturphilosophie begründet die Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit das Phänomen der Bewegung, insbesondere das des Werdens und Vergehens. Im Bereich der Metaphysik führt die Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit zu einer reinen, von jeder Möglichkeit getrennten Wirklichkeit, die primär ist. Diese reine Wirklichkeit ist aber ein Konzept, das *ex negativo* gewonnen wird, nämlich durch Negation der Möglichkeit (*δύναμις*). Es ist daher zu fragen, ob und wie diesem Konzept ein positiver Inhalt verliehen werden kann, der relevant für erste und zweite Philosophie ist. Es wird sich zeigen, dass dies der Begriff des Lebendigen ist. Zugleich ist der Begriff des Lebendigen von zentraler Bedeutung für die Naturphilosophie.

2. *Konzepte an der Schnittstelle zwischen erster und zweiter Philosophie:*

Die Schnittstelle zwischen erster und zweiter Philosophie bei Aristoteles ist die ewige Bewegung und ihre Voraussetzungen. Diese betreffen den natürlichen bewegten Gegenstand und die nicht-natürliche Bewegungsursache.

Von naturphilosophischer Seite spielen dabei Konzepte der Zeit (*χρόνος*)

und der Kontinuität (*συνεχής*) hier eine besondere Rolle. Wir werden sehen, wie Aristoteles aus diesen Konzepten die Voraussetzungen gewinnt, nicht nur Aussagen über den bewegten Körper zu generieren, sondern auch über das erste Bewegende, das die ewige Bewegung verursacht.

Über die ewige Bewegung kann Aristoteles auch zeigen, dass das Bewegende, weil es ewig ist, keine Möglichkeit (*δύναμις*) haben kann. Besonders gilt dies auch für die Materie (*ὕλη*), ein Konzept, das Aristoteles verwendet, um Veränderung erklären zu können. Ewige Dinge und Vorgänge haben nur in einem sehr begrenzten Sinn überhaupt Materie.

Die ewige Bewegung ist es aber auch, an der das Konzept der Selbstbewegung in Bezug auf die Verursachung der primären Rotation scheitert. Kein Selbstbeweger kann, wie wir sehen werden, Träger oder Ursache einer ewigen Bewegung sein. Dies erfordert eine besondere Deutung der Bewegung des Fixsternhimmels. Dabei wird auch zu fragen sein, wie die Himmelskörper als beseelte Wesen gelten können, wenn sie keine Selbstbeweger sind. Das Konzept der Seele (*ψυχή*) hat im supralunaren Bereich eine ganz andere Funktion als im sublunaren.

Die notwendige Bewegung der Himmelskörper hat auch Auswirkungen auf das Verhältnis von ewiger Bewegung und deren Einfluss auf das Werden und Vergehen. Es wird zu prüfen sein, welche Rolle die Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) im Bereich des Werdens und Vergehen spielt.

Zur Methode dieser Arbeit gehört es daher, nicht nur auf Bedeutungsänderungen oder Bedeutungsfokussierungen naturphilosophischer Begriffe Rücksicht zu nehmen, sondern auch diese kenntlich zu machen und die philosophischen Implikationen dieser Nuancierungen herauszustellen. Aufgabe wird es sein, Schlüsselkonzepte in ihren jeweiligen Kontexten zu erklären und zu überlegen, was genau mit der Übertragung in einen anderen Kontext beabsichtigt sein könnte. Ein solches Vorgehen ist um so dringender geboten, da Aristoteles den Bereich der Naturphilosophie als „zweite Philosophie“ bezeichnet, die der „ersten Philosophie“, der Metaphysik, untergeordnet ist und auch mit deren eigenen Konzepten untersucht werden kann.

Es ist dieses methodische Vorgehen, das zeigt, wie die erste Philosophie aus der zweiten hervorgeht und deren Vollendung oder Abschluss bilden kann. Die zweite Philosophie, die sich auf die lebendige Natur bezieht, kann dabei als Schaubühne angesehen werden, auf der die metaphysischen Konzepte der ersten Philosophie entwickelt werden. In den drei genannten Spannungsfeldern zeigen sich die Umschlagspunkte und Bruchstellen, die auf ihren möglichen Abschluss im ersten Bewegenden hin interpretiert werden können.

Am Leitfaden des Konzepts der Wirklichkeit, das erste und zweite Philosophie umspannt, wollen wir nun zunächst die Rolle der Wirklichkeit im Bereich des Ewigen, dann die Rolle der Wirklichkeit im Bereich des Vergänglichen und schließlich die Rolle der Wirklichkeit beim ersten Prinzip, dem Gott des Aristoteles, untersuchen.

## 2 Die Wirklichkeit als Modus des Ewigen

Das Hauptproblem im nun folgenden Teil ist das naturphilosophische Phänomen ewiger Bewegung. Die ewige Bewegung führen die ewigen natürlichen Substanzen aus, die Himmelskörper. Daher gelten für ihren modalen Bau besondere Bedingungen, sie sind ewig und haben daher besondere Verwirklichungsbedingungen, sie sind ohne Möglichkeit oder Vermögen (vgl. 2.1). An ihnen kann man daher in besonderer Weise den Primat der Wirklichkeit vor der Möglichkeit vorführen (vgl. 2.2). Die ewige Bewegung ist es auch, die besondere bewegungstheoretische Voraussetzungen fordert. Sie braucht einen kontinuierlichen und ewigen Körper und ein unbewegt Bewegendes. Diese Bedingungen ergeben sich aus einer Analyse der Zeit, die mit der Bewegung in einem explanatorischen Fundierungszusammenhang steht (vgl. 2.3). Es sind diese Voraussetzungen, die zeigen, dass der erste Himmel, der die ewige Bewegung trägt, kein Selbstbeweger nach Art der sublunaren Lebewesen sein kann (vgl. 2.4). Wir werden dann sehen, dass das erste Bewegende eine getrennte Wirklichkeit sein muss, die sich aus dem Kontext des Physischen herauslöst, um eine geeignete Ursache für die ewige Bewegung sein zu können (vgl. 2.5).

### 2.1 *δύναμις* und Ewigkeit

Dinge, die der Substanz nach ewig sind, existieren nur im Modus der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*). Das gilt auch für die physischen ewigen Dinge wie z.B. die Himmelskörper. Weil sie der Substanz nach ewig sind, haben sie keine *δύναμις* für ihre Existenz. Wir werden daher in diesem Abschnitt der Frage nachgehen, in welchem Sinn das Konzept der *δύναμις* bei der Anwendung auf die Existenz der ewigen Dinge scheitert. Wenn diese Bruchstelle richtig verstanden ist, können daraus Aussagen über den Primat der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) bei ewigen Dingen (vgl. 2.2) sowie die reine Wirklichkeit

(ἐνέργεια) gewonnen werden, die nicht mehr mit δύναμις in Verbindung steht (vgl. 2.5).

Ansatz der Betrachtung ist der modale Bau des Ewigen. Wir werden dabei fragen, in welchem Sinn es sinnvoll ist, Temporalität oder Modalität zusammenzubringen (vgl. 2.1.1), damit die Konvertibilität von Ewigkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles richtig verstanden werden kann. Wir werden sehen, dass Aristoteles eine sehr differenzierte Theorie in Bezug auf das Verhältnis von Wirklichkeit (ἐνέργεια) und Möglichkeit (δύναμις) vertritt (vgl. 2.1.2). Dabei muss stets unterschieden werden, ob Aristoteles von einer logischen Möglichkeit oder einem physischen Vermögen spricht, denn „δύναμις“ kann für beides stehen. Hauptansatz für unsere Überlegungen ist dabei das vieldiskutierte Kapitel *De caelo* A 12, in dem Aristoteles aufzeigt, wie die δύναμις als Modus für ewige Dinge ausscheidet (vgl. 2.1.3). Wir werden dabei sehen, dass die δύναμις in Bezug auf die Existenz des Ewigen auch deshalb scheitert, weil die Verwirklichungsbedingungen für die Existenz des Ewigen immer erfüllt sind und vorliegen.

### 2.1.1 Temporalität und Modalität

Das Verhältnis von Temporalität und Modalität bei Aristoteles ist ein hoch umstrittenes Forschungsfeld. Während einige Interpreten Aristoteles ein modales Fülleprinzip unterstellen, das erlauben würde, Modalbegriffe in Zeitbegriffe zu übersetzen, beschränken andere die enge Bindung zwischen Temporalität und Modalität auf ewige Dinge. Bei der vorliegenden Betrachtung dieses Verhältnisses soll die von Aristoteles vertretene Konvertibilität von Notwendigkeit und Ewigkeit eine besondere Rolle spielen. Es soll gezeigt werden, dass diese Konvertibilität bei Aristoteles kein modaltheoretisches Dogma ist, sondern aus einer Betrachtung der Rolle der δύναμις bei ewigen Dingen gewonnen werden kann.

#### Das modale Fülleprinzip

Hintikka (1973) hat mit seinem Werk *Time and Necessity* eine lange Debatte zur aristotelischen Modaltheorie angefacht. Hintikka knüpft an den Ideenhistoriker Lovejoy (1936) an, der das modale Fülleprinzip (*Principle of*

*Plenitude*) in der Philosophiegeschichte untersucht. Das *modale Fülleprinzip* besagt nach Hintikka (1973: 66), dass *keine uneingeschränkte Möglichkeit in unendlicher Zeit unverwirklicht bleibt*. Während Lovejoy (1936: 55) eher der Ansicht war, Aristoteles stehe dem *Principle of Plenitude* skeptisch gegenüber,<sup>1</sup> argumentiert Hintikka (1973: 97–99) genau für das Gegenteil. Hintikka beobachtet bei Aristoteles einen engen Zusammenhang zwischen Modal- und Zeitbegriffen. Er (1973: 113) spricht sogar von einer „extensionalen (zeitlogischen) Reduktion von modalen Begriffen auf nicht modale“ Begriffe. Dies liegt wohl vor allem daran, dass das modale Fülleprinzip von vornherein eine Umdeutung von Modalbegriffen in Zeitbegriffe rechtfertigt.<sup>2</sup> Eine solche Umdeutung kann folgendermaßen zusammengefasst werden:<sup>3</sup>

- (F1) Wenn *p* *möglich* ist, dann ist *p* *irgendwann mindestens einmal* der Fall.
- (F2) Wenn *p* *notwendig* ist, dann ist *p* *immer* der Fall.
- (F3) Wenn *p* *unmöglich* ist, dann ist *p* *nie* der Fall.

Hintikka braucht für diese Umdeutung der Modalbegriffe nicht weiter zu argumentieren, wenn er beweisen kann, dass Aristoteles tatsächlich das modale Fülleprinzip vertreten hat. Das Fülleprinzip wäre logisch äquivalent mit der uneingeschränkten Gültigkeit von (F1), (F2) und (F3), wenn man wie Aristoteles annimmt, dass die Zeit ewig ist. Man spricht bei dieser Umdeutung von Modalbegriffen auch von einer *statistischen Interpretation von Modalität*.

Die Position, auch Aristoteles habe das modale Fülleprinzip vertreten, hat sich in der Forschung nicht durchsetzen können. Allerdings haben sich einige Forscher darum bemüht, zumindest die daraus resultierende statistische Interpretation von Modalbegriffen aufrechtzuerhalten, wenn auch mit starken Einschränkungen.<sup>4</sup> Die Frage läuft nun darauf hinaus, welche Einschränkungen gelten müssen, damit die statistische Interpretation gültig sein kann. Sorabji (1980: 128–135) hat vorgeschlagen, die statistische Interpretation von Modalbegriffen auf ewige Dinge und ewige Ereignisse zu beschrän-

<sup>1</sup> Lovejoy nennt *Metaph.* B 6, 1003a2, und  $\Lambda$  6, 1071b13–15, als Belege.

<sup>2</sup> Vgl. Hintikka (1973), besonders Kapitel 5, 8 und 9.

<sup>3</sup> Vgl. Hintikka (1973: 96), Waterlow (1982b: 2) und Jansen (2002: 166).

<sup>4</sup> Hier ist besonders die Studie von Waterlow (1982b) zu erwähnen.