

Was ist aristotelische Metaphysik?

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Der Titel „Metaphysik“, unter dem vierzehn seiner Schriften überliefert sind, geht bekanntlich nicht auf Aristoteles selbst zurück; er ist erst für das erste Jahrhundert v. Chr. bezeugt; die überlieferte Anordnung ist ein Werk des Andronikos von Rhodos (erste Hälfte des ersten Jhdts. v. Chr.). Aristoteles selbst zitiert diese Schriften als „Erste Philosophie“ (De motu an.700b8). Was versteht Aristoteles unter dieser später als „Metaphysik“ bezeichneten Wissenschaft? Um welche Fragen geht es? Mit Hilfe welcher Methoden sollen sie beantwortet werden?

Buch I (Alpha) bestimmt die „gesuchte Wissenschaft“ (983a21) als „Weisheit“, d. h. als Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen (982b2). Buch IV (Gamma) beginnt: „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes betrachtet und das diesem an sich Zukommende“ (1003a21 f.). Buch VI (Epsilon) formuliert als Aufgabe: „Die Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern es Seiendes ist, sind der Gegenstand der Untersuchung“ (1025b3 f.). Nach Buch XII (Lambda) geht es um die *ousia*, die Wesenheit oder Substanz. „Die *ousia* ist Gegenstand unserer Betrachtung; denn der *ousiai* Prinzipien und Ursachen werden gesucht“ (1069a18 f.).

I.

Was verbindet diese anscheinend verschiedenen Fragen? Der Schlüssel liegt in dem Satz „Das Seiende wird zwar in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, aber in Beziehung auf Eines und auf eine einzige Natur und nicht nach bloßer Namensgleichheit“ (IV 2,1003a33 f.). Das Wort seiend, so behauptet Aristoteles gegen Parmenides, wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht. Dabei handelt es sich jedoch nicht lediglich um eine Namensgleichheit, d. h. den Gebrauch desselben Wortes ohne eine Gemeinsamkeit in der Sache (vgl. Cat.1a1–6); vielmehr beruht der Gebrauch desselben Wortes darauf, dass alles, was als seiend bezeichnet wird, in einer Beziehung zu einer einzigen Natur steht. Metaphysik ist eine semantische Untersuchung; sie fragt nach dem vielfachen Gebrauch des Wortes Sein; sie ist zugleich eine Untersuchung der Wirklichkeit, dessen, was ist, denn sie fragt nach den realen Beziehungen, die dem vielfachen Gebrauch des Wortes zugrunde liegen. Metaphysik entwirft einen Rahmen, der die gesamte Wirklichkeit umfasst; sie unterscheidet innerhalb dieses Rahmens verschiedene Wirklichkeitsbereiche und fragt nach deren Beziehungen.

Der Satz wird mit Hilfe von zwei Beispielen erläutert (1003a34–b4). Das Wort gesund wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, aber jede dieser Verwendungen impliziert eine Beziehung auf eine einzige Natur: die Gesund-

heit. Alles, was wir gesund nennen, steht in einer realen Beziehung zur Gesundheit, sei es, dass es die Gesundheit erhält oder hervorbringt; sei es, dass es Zeichen der Gesundheit ist; sei es, dass es die Gesundheit aufnehmen, d. h. gesund sein oder werden kann. Was wir als ärztlich oder medizinisch (*iatrikon*) bezeichnen, steht in einer Beziehung zur Wissenschaft oder Kunst des Arztes, der Medizin. Mediziner ist jemand, der diese Kunst besitzt; die Medizin oder Arznei und die medizinische Behandlung sind ein Werk dieser Kunst. Ebenso wird ‚seiend‘ in vielfacher Bedeutung ausgesagt, aber jede dieser Verwendungen impliziert eine Beziehung auf *ein* Prinzip.

Was in dieser Weise in mehrfacher Bedeutung, aber in Beziehung auf *ein* Prinzip ausgesagt wird, ist Gegenstand *einer* Wissenschaft; so ist für alles Gesunde die *eine* Wissenschaft der Medizin zuständig. „Es ist also klar, dass es auch Aufgabe *einer* Wissenschaft ist, das Seiende als Seiendes zu betrachten“ (1003b16 f.). Ausgezeichneter und primärer Gegenstand dieser Wissenschaft ist aber das Erste oder Prinzip, „von dem das andere abhängt und durch das es seinen Namen erhält“ (1003b16 f.). Was ist dieser ausgezeichnete Gegenstand der Wissenschaft vom Seienden als Seienden? An dieser Stelle gibt Aristoteles lediglich eine hypothetische Antwort. „Wenn das die *ousia* ist, dann muss der Philosoph die Prinzipien und Ursachen der *ousiai* innehaben“ (1003b17–19).

Buch VII (Zeta) greift die Frage nach dem Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen von ‚seiend‘ wieder auf. Aristoteles geht hier aus von den verschiedenen Formen der einfachen prädikativen Aussage; eine solche Aussage kann bezeichnen, was etwas ist; wie beschaffen es ist; wie groß es ist; wo es ist; was es tut; was es erleidet u. a. m. (vgl. Top. I 9; Cat. 4). Er verweist auf das Kapitel V (Delta) 7, wo er die verschiedenen Bedeutungen von ‚seiend‘ unterschieden hat. „Das Seiende wird in vielfacher Bedeutung ausgesagt, wie wir früher in dem Buch über die mehrfachen Bedeutungen unterschieden haben. Denn es bezeichnet teils ein Was es ist und ein Dieses, teils ein wie Beschaffenes oder wie Großes oder jedes der anderen, die in dieser Weise ausgesagt werden“ (1028a10–13). Die Antwort auf die Frage, welche unter diesen verschiedenen Bedeutungen die primäre ist, liegt für Aristoteles auf der Hand; sie ist „offenbar“ (*phaneron*, 1028a14). Das in einem ersten Sinn Seiende ist „das, was es ist (*to ti estin*)“ (1028a14). Wird ‚seiend‘ in dieser Bedeutung gebraucht, so bezeichnet es die *ousia*. Auf die Frage ‚Was ist es?‘ antworten wir z. B. ‚Es ist ein Mensch‘ oder ‚Es ist ein Gott‘ und nicht etwa mit Aussagen wie ‚Es ist weiß‘ oder ‚Es ist drei Ellen lang‘. Weiß-seiend oder Drei-Ellen-lang-seiend wird nur deshalb als seiend bezeichnet, weil es eine Beschaffenheit oder Größe eines Seienden ist, das in der Weise des Was-es-ist ist.

Diese Intuition wird durch eine semantische Beobachtung bestätigt. Bezeichnet, so fragt Aristoteles, die Verbalform – z. B. gehen, gesund sein, sitzen – überhaupt ein Seiendes? Das Gehen, so sein Einwand, ist nicht etwas, das an sich ist und das getrennt von der *ousia* sein kann. Wenn wir ein Sei-

endes bezeichnen wollen, müssen wir das Partizip benutzen und vom Gehenden oder Sitzenden oder Gesunden sprechen. Mit dieser grammatischen Form bezeichnen wir deshalb ein Seiendes, weil ihr Gebrauch zum Ausdruck bringt, dass da ein Bestimmtes ist, das geht, sitzt oder gesund ist; „das aber ist die *ousia* und das Einzelne“ (1028a27). Es ist also klar, so folgert Aristoteles, dass jede der anderen Formen des Seienden durch die *ousia* ist, „so dass das im ersten Sinn Seiende und nicht etwas Seiende, sondern schlechthin Seiende die *ousia* sein dürfte“ (1028a29 f.).

Das Wort Erstes wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht; die *ousia* ist in dreifacher Hinsicht Erstes. (a) Der Zeit nach. Beschaffenheit, Größe usw. wechseln, während die *ousia* bleibt; sie können nur in der *ousia* und nicht getrennt von ihr sein, während die *ousia* getrennt von den einzelnen wechselnden Eigenschaften sein kann. (b) Dem Begriff nach. Der Begriff der anderen Seinsweisen kann nicht ohne den Begriff der *ousia* bestimmt werden; Beschaffenheit, Größe usw. sind Seinsweisen oder Bestimmungen der *ousia*. (c) Dem Wissen nach. Wir glauben, etwas dann am meisten zu kennen, wenn wir wissen, was es ist. Wir wissen mehr über den Menschen, wenn wir wissen, was er ist, als wenn wir wissen, wie groß er ist, wo er lebt usw.

„Was also“, so fasst Aristoteles das Ergebnis dieser Überlegungen zusammen, „von alters her und jetzt und immer gefragt wird und immer Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes, als was die *ousia* ist“ (1028b2–4). Das Wort *ousia* wird in mehreren Bedeutungen gebraucht; die vier wichtigsten sind „das Wesenswas und das Allgemeine und die Gattung [...] und als vierte von diesen das Substrat (*hypokeimenon*)“ (VII 3,1028b33–36). Aristoteles wendet sich zunächst der vierten Bedeutung zu. „Das Substrat ist das, von dem das andere ausgesagt wird, ohne dass es selbst wieder von einem anderen ausgesagt würde; deshalb müssen wir zuerst über dieses Bestimmungen treffen“ (1028b34–1029a1). Als Substrat wird (bei einem Standbild) der Stoff bezeichnet (das Erz), die Form (*morphê*; die Gestalt dessen, der hier abgebildet wird), und das Ganze aus Stoff und Form, das Standbild. Aristoteles stellt zwischen diesen drei Bedeutungen eine hypothetische Rangordnung auf. „Wenn die Form (*eidōs*) früher ist als die Materie (*hylê*) und mehr seiend, dann muss sie aus demselben Grund auch früher sein als das aus beiden“ (1029a5–7). Damit ist das Ziel der weiteren Untersuchung angegeben; es soll gezeigt werden, dass die Form (*eidōs*) oder das Wesenswas (*to ti ên einai*) die *ousia* im eigentlichen Sinn ist. Als vorläufiges Ergebnis wird festgehalten: „Jetzt ist also im Umriss gesagt, was die *ousia* ist, nämlich dass sie das ist, was nicht von einem Substrat ausgesagt wird, sondern wovon das andere ausgesagt wird“ (1029a7–9). Die *ousia* wird bestimmt durch ihre Stellung in der Aussage.

Zeta (VII) 17 will die Frage nach der *ousia* von einem anderen Ausgangspunkt her beantworten. „Als was aber und wie beschaffen man die *ousia* zu bezeichnen habe, das wollen wir noch einmal sagen, indem wir dabei einen anderen Ausgangspunkt nehmen. [...] Da nun die *ousia* ein Prinzip und eine

Ursache ist, so müssen wir von hier ausgehen“ (1041a6–10). Dass die *ousia* eine Ursache ist, war in der Analyse des Entstehens und Vergehens (VII 7–9) gezeigt worden. „Alles Werdende wird durch etwas und aus etwas und etwas“ (1032a13 f.). Aristoteles unterscheidet zwischen einem Entstehen durch Natur, durch Kunst und einem spontanen Entstehen. Beim natürlichen Entstehen ist das, wodurch etwas entsteht, das spezifisch identische *eidos* in einem anderen Individuum derselben Spezies, „denn ein Mensch zeugt einen Menschen“ (1032a25); Ursache des Entstehens durch Kunst ist das *eidos* oder Wesenswas in der Seele des Herstellenden (vgl. 1032a32–b2).

Was die *ousia* ist, soll dadurch geklärt werden, dass gezeigt wird, in welchem Sinn und in welcher Weise die *ousia* Ursache ist. „Man untersucht aber das Warum immer so, dass man fragt, warum etwas einem anderen zukommt“ (1041a10 f.). „Warum ist dieses, z. B. Ziegel und Steine, ein Haus?“ (1041a26 f.). Wer so fragt, fragt nach der Ursache. Er fragt, „warum der Stoff etwas ist, z. B. Warum ist dieses da ein Haus? Weil ihm das zukommt, was es ist, ein Haus zu sein“ (1041b5 f.). Diese Ursache, so lautet die allgemeine Antwort, ist das Wesenswas, das, was etwas ist. Bei den Artefakten, z. B. einem Haus oder einem Bett, ist das Wesenswas der Zweck; sie werden zu einem Zweck hergestellt, und sie sind für einen Zweck da; bei den Organismen ist es „das erste Bewegende“ (1041a30), das Lebensprinzip oder die Seele. „Es wird also nach der Ursache des Stoffes (das aber ist das *eidos*) gefragt, durch die er etwas ist; das aber ist die *ousia*“ (1041b7–9).

Ein Haus ist aus Ziegeln und Steinen zusammengesetzt, und der nächste Schritt in der Bestimmung der *ousia* besteht darin, dass Aristoteles zwei Möglichkeiten unterscheidet, wie eine Menge von Teilen eine Einheit bilden kann; Beispiele sind der „Haufen“ (1041b12) und die Silbe; beide sind eine Einheit aus der Gesamtheit der Teile. Die Silbe ist nicht identisch mit den Vokalen und Konsonanten, aus denen sie zusammengesetzt ist; *ba* ist nicht dasselbe wie *b* und *a*, „noch ist das Fleisch dasselbe wie Feuer und Erde; denn nach der Auflösung ist das eine nicht mehr, d. h. das Fleisch und die Silbe, die Elemente aber sind und das Feuer und die Erde. Die Silbe ist also etwas, nicht nur die Elemente, Vokale und Konsonanten, sondern auch noch etwas anderes, und das Fleisch ist nicht nur Feuer und Erde oder Warmes und Kaltes, sondern auch etwas anderes“ (1041b13–19). Aber was ist dieses andere?

Aristoteles gibt zunächst eine negative Antwort. Es ist kein Element, und es besteht nicht aus Elementen; es gehört also einer anderen ontologischen Ordnung an. Wäre es ein Element, so hätten wir lediglich die Zahl der Elemente um eines vermehrt; die Frage, was die Ursache dafür ist, dass die Elemente in einer bestimmten Weise angeordnet sind, wäre damit jedoch nicht beantwortet. Würden wir ein weiteres Element, das Ursache der Ordnung sein soll, hinzufügen, so stünden wir wieder vor derselben Frage, und so weiter *in infinitum*. Antworten wir, das andere bestehe aus Elementen, so muss es aus mehreren Elementen bestehen, und damit stehen wir wieder vor derselben Frage wie beim Fleisch und bei der Silbe.

Was können wir positiv sagen? Das andere übt eine Kausalität aus und ist folglich wirkend und wirklich. Es ist die Ursache dafür, dass die Elemente kein Haufen, sondern ein geordnetes Ganzes – Silbe, Fleisch oder Haus – sind. Es ist das, wodurch etwas das ist, was es ist – Silbe, Fleisch, Haus –, während die Elemente lediglich das sind, woraus es ist. „Das aber ist die *ousia* eines jeden, denn es ist die erste Ursache des Seins“ (1041b27 f.).

II.

Die Frage, „was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes, als was die *ousia* ist“ (1028b2–4). Das zweite Buch von *De anima* fragt: „Was ist die Seele?“ (II 1,412a5). Aristoteles geht davon aus, dass eine Kategorie des Seienden die *ousia* ist, und er unterscheidet bei der *ousia* zwischen dem Stoff, der Form (*morphê*, *eidos*) und dem Ganzen aus Stoff und Form. Der Stoff ist Vermögen (*dynamis*), die Form Wirklichkeit (*energeia*), „und das in einem zweifachen Sinn, wie die Wissenschaft (*epistêmê*) und wie das Betrachten (*theôrein*)“ (412a10 f.). Wenn gefragt wird, was unter den Begriff der *ousia* fällt, so sind vor allem Körper zu nennen, und von ihnen wiederum die „natürlichen“ Körper, die den Ursprung der Bewegung und Ruhe in sich selbst haben. Bei ihnen ist zu unterscheiden zwischen denen, die Leben haben, und denen, wie Erde, Feuer, Luft, Wasser oder Sonne, Mond, Sterne, die kein Leben haben (vgl. *Metaph.* VII 2,1028b8–13). „Leben aber nennen wir Ernährung, Wachstum und Abnahme durch sich selbst“ (412a14 f.). Jeder natürliche Körper, der am Leben Anteil hat, ist folglich eine *ousia*, und zwar, wie aus dieser Charakterisierung hervorgeht, eine „zusammengesetzte“ *ousia* (412a16). Diese zusammengesetzte *ousia* ist ein Körper von einer bestimmten Beschaffenheit: ein Körper, der Leben hat. Die ontologische Analyse dieses Ganzen geht aus von dessen sprachlicher Charakterisierung; einem Subjekt wird eine bestimmte Beschaffenheit zugesprochen. Daraus folgert Aristoteles, dass die Seele nicht Körper ist. Der Körper ist das Subjekt (*hypokeimenon*), dem eine bestimmte Beschaffenheit zugesprochen wird; er ist nicht die Beschaffenheit, die einem Subjekt zugesprochen wird. Diesem Körper kommt es zu, dass er am Leben Anteil hat. Damit ist der andere Bestandteil der zusammengesetzten *ousia*, des Ganzen aus Stoff und Form, genannt. Es ist das Vermögen, sich selbst zu ernähren und die Prozesse des Wachsens und Abnehmens selbst zu leisten, die Seele. „Notwendig ist also die Seele *ousia* als Form (*eidos*) eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat. Die *ousia* ist aber vollendende Wirklichkeit (*entelecheia*)“ (412a19–21).

Wir können diese Definition mit Hilfe eines der Beispiele aus Zeta 17 erläutern. Steine und Ziegel können so angeordnet werden, dass sie ein Haus bilden, das den Menschen gegen die Unbilden der Witterung schützt; sie sind der Möglichkeit nach ein Haus. Die Ordnung, welche Steine und Ziegel zu einem Haus verbindet, befähigt sie, einem Zweck zu dienen; sie ver-

bindet sie zu einem Gebilde höherer Ordnung; in diesem Sinn ist sie eine Vollendung dieser Materialien. Die natürlichen Körper Erde, Wasser, Luft, Feuer, können so miteinander verbunden werden, dass sie einen Organismus bilden, der aus sich selbst die Prozesse Ernährung, Wachstum, Abnehmen leistet. In diesem Sinn haben sie der Möglichkeit nach Leben. Die Ursache, welche sie in dieser Weise miteinander verbindet, ist die Seele oder die Form (*eidos*). Im Unterschied zur Form des Hauses, der Anordnung der Ziegel und Steine, die vom Baumeister vorgenommen wird und ein statisches Prinzip ist, ist die Seele ein aktives, dynamisches Prinzip, das in den Prozessen der Ernährung und des Wachstums diese Anordnung selbst leistet; sie ist in dem Sinn „vollendende Wirklichkeit“, dass sie den Organismus aus dem Keim oder dem Embryo zur vollen Entfaltung bringt. Sie ist deshalb in einem eigentlicheren Sinn *ousia* als die Form eines Hauses. Ihre Wirklichkeit besteht nicht nur darin, dass sie, als eine Anordnung von Elementen, diese zu einer Leistung befähigt, zu der sie als Elemente nicht imstande sind; vielmehr bewirkt die Seele selbst diese zur höheren Leistung befähigende Anordnung.

Die Seele ist in einem dreifachen Sinn „Ursache“ (*aitia*; De an.II 4,415b8) des lebenden Körpers. (a) Sie ist „Bewegungsursprung“ (*hothen hê kinêsis*; 415b10), d. h. Ursache der Prozesse des Wachsens und Abnehmens, der Qualitätsveränderung und der Ortsveränderung des Organismus. (b) Sie ist „Worumwillen“ (*hou heneka*; 415b10 f.), „denn alle natürlichen Körper sind Werkzeuge der Seele, die der Pflanzen ebenso wie die der Tiere; das zeigt, dass sie um der Seele willen sind“ (415b18–20). (c) Die Seele ist Ursache des lebenden Körpers im Sinne der *ousia*, „denn die *ousia* ist für alles Ursache des Seins, das Leben (*zên*) aber ist für das Lebende das Sein; dessen Prinzip und Ursache aber ist die Seele“ (415b12–14).

Die Ordnung der Elemente in einem Organismus, der Aufbau seiner Organe und die Gestalt seiner Glieder sind von der Art, dass sie das Ganze, den Organismus, befähigen, die Lebensprozesse zu leisten. Aber die Aussage, dass die Seele *eidos* und *ousia*, Ursache des Seins, ist, erschöpft sich nicht darin, dass sie die in einem umfassenden Sinn verstandene Form ist, die dem natürlichen Körper in einem zweifachen Sinn (als Vermögen und als Betätigung dieses Vermögens) Leben und sein Sein gibt. Die Seele, d. h. das *eidos* und die *ousia*, ist vielmehr auch Bewegungsursprung in dem Sinn, dass sie den natürlichen Körper zu einem Gebilde aufbaut, das diese Form und damit die Fähigkeit zu den Lebensvollzügen hat; sie baut den natürlichen Körper so auf, dass er ein Werkzeug für ihre Tätigkeiten ist, und sie erhält ihn. Sie ist „vollendende Wirklichkeit“ (*entelecheia*), d. h. bewegendes Prinzip, das den natürlichen Körper zu seinem Ziel (*telos*), den voll entfalteten Fähigkeiten im Dienst der Seele, führt. Sie ist Ursache des Seins nicht nur im Sinne der statischen Form, die ein Gebilde zu dem macht, was es ist, sondern auch als dynamisches Prinzip, das den auf die volle Entfaltung der Fähigkeiten ausgerichteten Entwicklungsprozess bestimmt.

Aristoteles erläutert diese Kausalität der Seele am Beispiel des Wachstums und der Ernährung. Er wendet sich gegen die reduktionistische These, das Wachstum lasse sich durch die natürliche Bewegung der Elemente erklären (De an II 4, 415b27–416a18). Empedokles erkläre das Wachstum der Pflanzen durch die natürliche Bewegung von Erde und Feuer. Die Pflanzen wüchsen nach unten, d. h., sie trieben ihre Wurzeln immer tiefer in die Erde, „weil die Erde sich naturgemäß so bewege, nach oben, weil das Feuer sich ebenso bewege“ (415b29–416a2). Dagegen wendet Aristoteles ein: (a) Oben und unten in den einzelnen Organismen ist nicht dasselbe wie oben und unten im Kosmos. Wenn das Wachstum sich in der Weise vollzieht, dass das Warme sich in den Organismen nach oben bewegt, so kann diese Bewegung nicht durch die natürliche Bewegung der Elemente im Kosmos erklärt werden. (b) Die natürliche Bewegung der Elemente kann die Einheit des Organismus nicht erklären. „Was ist es, das das Feuer und die Erde, die sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, zusammenhält? Denn sie werden auseinandergerissen, wenn es nicht etwas gibt, das sie daran hindert. Wenn es das aber gibt, dann ist das die Seele und die Ursache von Wachstum und Ernährung“ (416a6–9). (c) Die Ursächlichkeit des Feuers bei Ernährung und Wachstum kann nicht bestritten werden. Dennoch kann das Feuer nur eine der Ursachen, aber nicht die Ursache schlechthin sein; vielmehr bedarf es einer Ursache, die das Feuer auf das für Wachstum und Ernährung erforderliche Maß begrenzt. „Denn das Wachstum des Feuers geht ins Unendliche, solange Brennbares da ist; bei allen natürlichen Gebilden gibt es dagegen eine Grenze und ein Maß der Größe und des Wachstums. Sie aber sind Sache der Seele und nicht des Feuers und eher der Form (*logos*) als des Stoffs“ (416a15–18).

Was der Organismus aufnimmt, ist „Nahrung“ (*trophê*) und „Mittel für das Wachstum“ (*auxêtikon*). Insofern der Organismus unter die Kategorie der Quantität fällt, ist es Mittel für das Wachstum; insofern er ein Individuum und eine *ousia* ist, ist es Nahrung, „denn es erhält die *ousia*, und er existiert so lange, als er ernährt wird“ (416b14 f.). Aristoteles vergleicht das Verhältnis des Organismus zur Nahrung mit dem des Zimmermanns zum Bauholz. Die tätige, gestaltende Ursache ist der Zimmermann und nicht das Holz. Dasselbe gilt für das Verhältnis des Organismus zur Nahrung. „Die Nahrung erleidet etwas von dem, das ernährt wird, aber nicht dieses von der Nahrung“ (416a34 f.). Wie der Zimmermann das Holz bearbeitet, so verdaut der Organismus die Nahrung. Es ist nicht so, wie Empedokles annimmt, dass die Elemente nach den ihnen eigenen Gesetzen der Bewegung auf den Organismus einwirken; wirkende Ursache ist vielmehr der Organismus, der im Prozess der Verdauung die Gesetze der Elemente so lenkt, dass sie seinen Lebensvollzügen dienen. Die ernährende Seele ist das Vermögen des Organismus, „das imstande ist, das, das es besitzt, als ein solches zu erhalten“ (416b18 f.).

Obwohl bei der Ernährung der Organismus und nicht die Nahrung das aktive Prinzip ist, ist der Organismus auf die Nahrung angewiesen. Der

Zimmermann erleidet nichts vom Bauholz, aber er kann nur dann als Zimmermann tätig werden, wenn er Holz zur Verfügung hat; in diesem Sinn bewirkt das Holz, dass er „von der Untätigkeit zur Tätigkeit“ übergeht (416b2 f.). Entsprechend ist die ernährende Seele auf die Nahrung angewiesen. Sie erhält durch ihre Tätigkeit den Organismus als individuelle *ousia*, aber ohne Nahrung kann sie diese Tätigkeit nicht ausüben. Deshalb kann der Organismus ohne Nahrung nicht sein (vgl. 416b19 f.).

Das Verhältnis der Kausalität der Seele zur Kausalität der Elemente verdeutlicht Aristoteles durch ein anderes Bild. „Es ist aber das, wodurch er [der Organismus; F. R.] ernährt, zweifach, wie auch das, wodurch er [der Steuermann; F. R.] steuert, die Hand und das Steuerruder, das eine bewegend und bewegt, das andere nur bewegend“ (416b25–27, nach der Lesart von Ross). Die Tätigkeit der ernährenden Seele ist die Anpassung der aufgenommenen Nahrung an den Organismus, die Verdauung. Dieser Prozess ist nur durch die Wärme möglich; deshalb hat jedes Lebewesen Wärme. Aber wie das Steuerruder durch die Hand des Steuerannes, so muss die Wärme durch die Seele gelenkt werden; sie darf nicht ihrer natürlichen Bewegung folgen, sondern sie muss von den Gesetzen des Organismus bestimmt werden.

III.

„Es ist aber die Seele des lebenden Körpers Ursache und Prinzip“ (415b8). ‚Leben‘ aber wird in vielfachem Sinn gebraucht, und wir sagen, dass etwas lebt, wenn ihm auch nur eines von Folgendem zukommt: Vernunft, Wahrnehmung, Ortsbewegung, Ernährung, Wachsen und Abnehmen (vgl. 413a21–25). Wir haben die Ursächlichkeit der Seele in den Prozessen der Ernährung und des Wachstums betrachtet und wenden uns jetzt der Ortsbewegung zu. Das Handeln des Menschen schließt Körperbewegungen ein; insofern ist die Frage nach der Ursächlichkeit der Seele für die Ortsbewegung die Frage nach der Ontologie des menschlichen Handelns.

„Was ist es, das die Ortsbewegung des Lebewesens bewirkt?“ (De an.III 9,432b8). Aristoteles gibt zunächst eine negative Antwort (es ist nicht das Vermögen der Ernährung, nicht die Wahrnehmung und auch nicht die Vernunft), um dann seine positive These zu formulieren: „Offensichtlich aber bewirken diese beiden die Bewegung: Streben oder Vernunft (*nous*), wenn man die Vorstellung (*phantasia*) als ein Denken (*noësis*) ansieht. Denn viele folgen gegen das Wissen den Vorstellungen, und in den anderen Lebewesen ist weder Denken noch Überlegung, sondern Vorstellung“ (433a9–12). Die Begriffe Vernunft und Streben und ihr Verhältnis zueinander werden nun genauer bestimmt.

Jedes Streben richtet sich auf einen Zweck. Er ist Ursache und Ausgangspunkt (*archê*) der praktischen Überlegung, die nach den Mitteln und deren Abfolge fragt, durch die das Erstrebte, der Zweck, verwirklicht werden

kann. Der Endpunkt der praktischen Überlegung, d. h. die Erkenntnis des ersten, hier und jetzt zu leistenden Schritts, ist Ursprung (*archê*) der Handlung. Wenn wir nach der Ursache der Ortsbewegung fragen, ist daher zu unterscheiden: (a) das Erstrebte (*orekton*). Es ist die erste Ursache, und es bewegt, ohne seinerseits wiederum bewegt zu werden; es bewegt dadurch, dass es vorgestellt oder von der Vernunft erfasst wird; (b) das Strebevermögen. Es ist „bewegend und bewegt“ (433b16); es wird vom Erstrebten bewegt und bewegt seinerseits das Lebewesen.

Das Erstrebte, die erste Ursache der Ortsbewegung, wird zweifach charakterisiert. Es ist „entweder das Gute oder das anscheinend Gute (*phainomenon agathon*); aber nicht jedes, sondern das im Handeln zu verwirklichende Gute (*prakton agathon*), im Handeln zu verwirklichen ist aber nur, was sich auch anders verhalten kann“ (433a28–30). Gegenstand des Strebens können nur mögliche Sachverhalte sein (niemand kann Unmögliches oder Notwendiges erstreben), und unter ihnen nur die, welche der Handelnde durch sein Handeln verwirklichen kann (vgl. Nik.Eth. III 5,1112a18–31). Nur das kann erstrebt werden, was als gut erscheint, d. h., was jemand für gut hält. Was für gut gehalten wird, kann gut sein oder nicht gut sein, d. h., es kann ein wahres oder ein nur scheinbares Gut sein (vgl. Nik.Eth. III 6); nur wenn es ein wahres Gut ist, ist das Streben richtig (vgl. Nik.Eth. VI 2,1139a24).

Handeln vollzieht sich im Bereich des kontingent Seienden, das so und anders sein kann (vgl. 433a30; Nik.Eth. VI 2,1139a7 f.); hier wirkt der Mensch als eine der Ursachen. Aristoteles unterscheidet eine zweifache Kausalität. Die unbewegt bewegende Ursache ist das Erstrebte oder der Zweck; er wird durch das Urteil bestimmt; erstrebt wird, was jemand für gut hält. Der bewegte und bewegende Ursprung der Handlung, „Ursprung der Bewegung und nicht Zweck“ (1139a31 f.), ist die Entscheidung, Ursprung der Entscheidung ist „das Streben und die Überlegung, die auf einen Zweck gerichtet ist“ (1139a32 f.). „Daher ist die Entscheidung entweder strebende Vernunft oder denkendes Streben, und ein solcher Ursprung ist der Mensch“ (1139b4 f.).

IV.

Die Frage, „was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes, als was die *ousia* ist“ (1028b2–4). Die *ousia* im ersten und eigentlichen Sinn, so wurde bisher gezeigt, ist die Form eines Ganzen. Der Anfang von Zeta 17, wo Aristoteles diesen Nachweis führt, deutet jedoch an, dass das noch nicht die letzte, endgültige Antwort auf die Frage nach der *ousia* und dem Seienden ist. „Als was und wie beschaffen man die *ousia* zu bezeichnen habe, das wollen wir noch einmal sagen, indem wir dabei einen anderen Ausgangspunkt nehmen; denn vielleicht werden wir daraus auch Aufklärung über jene *ousia* erhalten, die von den sinnlichen *ousiai* getrennt ist“ (1041a6–9). Was ist diese „getrennte“

ousia? Warum führt die Frage nach dem Seienden als Seienden zu dieser *ousia*? Wie kann gezeigt werden, dass eine getrennte *ousia* existiert?

Epsilon 1 geht aus von der Frage nach den „Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern es Seiendes ist“ (1025b3 f.). Aristoteles unterscheidet drei Disziplinen der theoretischen Philosophie: Mathematik, Physik, Theologie (*theologikê*; 1026a19), und er bewertet den ontologischen Rang ihrer Gegenstandsbereiche anhand der Kriterien Subsistenz, ob sie „getrennt“ (*chôriston*) existieren, und Unbeweglichkeit (*akinêton*). Die Gegenstände der Physik, die Organismen und die Himmelskörper, stehen in sich selbst, aber sie sind der Veränderung, zumindest der Ortsbewegung, unterworfen. Ob die Gegenstände der Mathematik unbeweglich sind und getrennt existieren, ist „unklar“; „klar“ ist jedoch, dass die Mathematik einige von ihnen „insofern sie unbeweglich und insofern sie getrennt“ (1026a9 f.) sind, betrachtet. Die „erste“ Philosophie handelt vom „Getrennten und Unbeweglichen“ (1026a16); ihr Rang ergibt sich aus dem ontologischen Rang ihres Gegenstandsbereichs.

Aber handelt die Erste Philosophie nicht, wie es am Anfang des Kapitels hieß, vom Seienden als Seienden? Was also ist Gegenstand der Ersten Philosophie: das Allgemeine, das Seiende als Seiendes, oder eine bestimmte Gattung des Seienden, die getrennte und unbewegliche *ousia*? Wenn es, so die Antwort des Aristoteles, außer der veränderlichen *ousia* keine andere *ousia* gibt, dann ist die Physik die Erste Philosophie; wenn es aber eine unbewegliche *ousia* gibt, dann kommt der Wissenschaft, die diese zum Gegenstand hat, der höhere Rang zu, so dass sie die Erste Philosophie ist. Diese Wissenschaft vom ersten Seienden ist als solche allgemein, d. h. Wissenschaft vom Seienden als Seienden; „sie ist in dieser Weise allgemein, weil sie die erste ist“ (1026a30 f.). Das Wort *seiend* wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, weil alles, was als *seiend* bezeichnet wird, in einer Beziehung zu einem Ersten steht; ausgezeichneter und primärer Gegenstand dieser Wissenschaft ist aber das Erste oder Prinzip, „von dem das andere abhängt und durch das es seinen Namen erhält“ (1003b16 f.).

Wie ist die Frage zu entscheiden, ob die Physik oder die Theologie die Erste Philosophie ist? Epsilon 1 deutet ein Argument an. Die Erste Philosophie handelt vom „Getrennten und Unbeweglichen. Nun müssen aber notwendig alle Ursachen ewig sein, vor allem aber diese, denn sie sind die Ursachen für das Sichtbare von den göttlichen Dingen“ (1026a16–18). Die Existenz der getrennten und unbewegten *ousia* wird aus der ewigen Bewegung der Gestirne bewiesen; die Theologie beruht auf Prämissen aus dem aristotelischen Weltbild. Entfaltet sind diese Zusammenhänge in Buch Lambda. Das Buch handelt über die *ousia*. „Die Betrachtung geht über die *ousia*; denn die Prinzipien und Ursachen der *ousiai* werden gesucht“ (XII 1,1069a18 f.). Aristoteles unterscheidet drei *ousiai*, zwei wahrnehmbare, der Veränderung unterworfen, von denen die eine (die Pflanzen und die Lebewesen) vergänglich, die andere (die Himmelskörper) ewig und nur der Ortsbewegung unterworfen ist, und

eine unbewegte ewige *ousia* (vgl. 1069a30–33). Er will zeigen, „dass es notwendig eine ewige unbewegte *ousia* geben muss“ (XII 6,1071b4 f.). Hier kann es nur darum gehen, auf die Prämissen hinzuweisen, von denen dieser Beweis ausgeht. Metaphysik als philosophische Theologie, wie sie im Buch Lambda entwickelt wird, beruht auf der These von der Ewigkeit des Kosmos und der Bewegung und der aristotelischen Theorie der Zeit. „Denn die *ousiai* sind das Erste des Seienden, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Es ist aber unmöglich, dass die Bewegung entweder entsteht oder vergeht (denn sie war immer), noch die Zeit. Denn es ist nicht möglich, dass es das Früher und Später gibt, wenn es die Zeit nicht gibt“ (1071b5–9).

Ein Argument, das diese Prämissen nicht voraussetzt, findet sich in Theta (IX) 8. Die These des Kapitels lautet: „Die Wirklichkeit (*energeia*) ist früher als das Vermögen (*dynamis*)“ (1049b5). Aristoteles unterscheidet einen dreifachen Sinn von „früher“: dem Begriff (*logos*) nach, der Zeit (*chronos*) nach, dem Sein (*ousia*) nach. Das entscheidende Argument, dass die Wirklichkeit dem Sein nach früher ist als das Vermögen, lautet: „Das Ewige ist dem Sein nach früher als das Vergängliche; es ist aber nichts, was dem Vermögen nach (*dynamei*) ist, ewig“ (1050b6–8). Jedes Vermögen, so die Begründung, ist zugleich Vermögen für den kontradiktorischen Gegensatz. „Was also vermögend (*dynaton*) ist zu sein, kann sein und nicht sein; dasselbe ist also vermögend zu sein und nicht zu sein. Was aber vermögend ist nicht zu sein, kann nicht sein; was aber nicht sein kann, ist vergänglich, entweder schlechthin oder in der Hinsicht, in der von ihm gesagt wird, es könne nicht sein, entweder hinsichtlich des Ortes oder der Quantität oder der Qualität; schlechthin vergänglich aber ist, was hinsichtlich der *ousia* nicht sein kann. Also ist nichts von dem, was schlechthin unvergänglich ist, schlechthin dem Vermögen nach [...]; alles ist also in Wirklichkeit (*energeiai*)“. Ebenso wenig ist von dem „notwendig Seienden“ etwas dem Vermögen nach, „und das ist das Erste, denn wenn das nicht wäre, wäre nichts“ (1050b11–19).

Ist also die Physik oder die Theologie die Erste Philosophie? „Die Natur gehört zur selben Gattung wie das Vermögen, denn sie ist ein bewegendes Prinzip, aber nicht in einem anderen, sondern in dem Ding selbst, insofern es es selbst ist“ (1049b8–10). Die Organismen sind „dem Vermögen nach“, d. h., sie können sein oder nicht sein. Was sein oder nicht sein kann, ist weder ewig noch notwendig. Weshalb *ist* das, was sein kann und nicht sein kann? Es kann nur dadurch sein, dass etwas ist, das nicht nicht sein kann. Dieses notwendig Seiende ist das Erste, das die Wissenschaft vom Seienden als Seienden sucht.

V.

Was ist aristotelische Metaphysik? Die „Erste Philosophie“ fragt nach der Einheit der verschiedenen Bedeutungen von ‚seiend‘ und der Beziehung der Gegenstandsbereiche der verschiedenen Wissenschaften, die alle über das

sprechen, was ist. Die semantische Frage ist eine Frage nach der Rangordnung des Seienden. Was *ist* im ersten und eigentlichen Sinn? Welche Abhängigkeiten bestehen zwischen den verschiedenen Bereichen des Seienden? Das im ersten Sinn Seiende ist die *ousia*, das in sich stehende Einzelne, auf das wir zeigen und fragen können ‚Was ist es?‘ Hier ist zu unterscheiden zwischen den vom Menschen hergestellten Artefakten und den Organismen, die deshalb in einem vollen Sinn in sich selbst stehen, weil sie sie sich selbst erhalten. Die *ousia* ist der „erste Teil“ des „Ganzen (*holon*)“, das „das All (*to pan*)“ ist (1069a19 f.); sie ist Ursprung der Prozesse im All. Aristoteles entwickelt die ontologischen Begriffe und Unterscheidungen, die wir benötigen, um das Phänomen des Organismus zu erfassen; auf diese Weise kommt er zu einer differenzierten Begrifflichkeit der Kausalität. Zu welchen Tätigkeiten ein Organismus imstande ist und auf welche Weise er sie vollzieht, ist durch die Form bestimmt; die Ortsbewegung der Tiere vollzieht sich anders als die des Menschen.

Die ontologische Analyse der wahrnehmbaren, veränderlichen *ousia* lässt zwei Charakteristika der aristotelischen Metaphysik deutlich werden: den Antireduktionismus und den Antideterminismus. (a) Die ontologischen Begriffe, mit denen die Teile beschrieben werden, reichen nicht aus, um das Ganze zu erfassen. Das Ganze gehört einer höheren Ordnung an, die durch die Teile nicht erklärt werden kann. Die Tätigkeiten und die Kausalität, die das Ganze ausübt, können nicht auf die der Teile zurückgeführt werden. Die Gesetze, nach denen die Teile wirken, werden in dem Sinn aufgehoben, dass die Bewegung der Teile jetzt durch das Ganze gesteuert wird. Die Teile *können* das Ganze bilden; dafür, dass sie *wirklich* das Ganze bilden, bedarf es jedoch einer Ursache, die einer anderen ontologischen Ordnung angehört. (b) Die Prozesse im Kosmos bilden nicht einen einzigen geschlossenen Kausalzusammenhang. Das Erste im Kosmos ist die *ousia*; jede *ousia* ist Bewegungsursprung; das Wirken einer jeden *ousia* wird nicht durch die Elemente, aus denen sie besteht, sondern durch die jeweils spezifische Form bestimmt. Das gilt auch für den Menschen; er ist „Ursprung“ seiner Handlungen als „strebende Vernunft oder denkendes Streben“. Die aristotelische Ontologie ist ein Rahmen, in dem der Mensch sich als handelndes Wesen verstehen kann.

Die aristotelische Ontologie der wahrnehmbaren, veränderlichen *ousia* ist sozusagen eine Gegenwartsaufnahme der *scala naturae*. Es fehlt die Dimension der Zeit; Aristoteles geht aus von der Konstanz der Arten; er kennt keine Evolution. Er fragt: Welche ontologischen Begriffe benötigen wir, um die uns gegenwärtig gegebenen Phänomene zu erfassen? Ist also seine Ontologie durch die Evolutionstheorie überholt? Jede Erklärung setzt voraus, dass man weiß, was zu erklären ist. Aristoteles entwickelt die ontologischen Begriffe, die notwendig sind, um das uns gegebene Phänomen der *scala naturae* differenziert zu erfassen. Damit formuliert er die Aufgabe, die einer Erklärung durch die Evolution gestellt ist, und er gibt Kriterien an die Hand, um zu beurteilen, ob die Evolutionstheorie diese Aufgabe gelöst hat.

Die aristotelische Metaphysik als *theologia naturalis* stellt die Frage: Wie ist es zu erklären, dass das, was sein kann und nicht sein kann, tatsächlich ist? Die Frage nach den Prinzipien und Ursachen des Seienden als Seienden ist durch den Aufweis, dass die natürliche *ousia*, die sein und nicht sein kann, das Erste ist, noch nicht beantwortet. Wenn das notwendig Seiende nicht wäre, so der entscheidende Schritt, dann wäre nichts. Thomas von Aquin greift dieses Argument im Dritten Weg, *ex possibili et necessario*, auf (S. th. I q.2a.3). Es beruht nicht auf bestimmten kosmologischen Prämissen, und es macht keine epistemologischen Voraussetzungen; es besteht ausschließlich in modalontologischen Überlegungen. Wir stellen fest, dass etwas der Fall ist, das auch nicht der Fall sein könnte, und wir fragen, weshalb es der Fall und nicht nicht der Fall ist. Das Seiende im ersten und eigentlichen Sinn, das Prinzip des Seienden als Seienden, kann nur das Seiende sein, das in jeder Hinsicht die Möglichkeit des Nichtseins ausschließt, und das ist der Unbewegte Beweger, der unter keiner Rücksicht anders sein kann, weil er reine Wirklichkeit und deshalb notwendig ist (vgl. XII 7,1072b4–13).