

ner Form, dergestalt dass sich aus einer Gesamtbewegung des Denkens die Ideen der Platonischen Philosophie ‚erzeugen‘ und in ‚organischer‘ Weise die ihr allein angemessene Form entwickeln: den Dialog. Das geniale Moment dieses hermeneutischen Zugriffs besteht darin, dass vor den Augen des Lesers sowohl das geschichtliche Individuum ‚Platon‘ in seiner Zeit als auch ‚die Philosophie Platons‘ als ein Gesamtentwurf gerechtfertigt wird. Die Schleiermachersche Synthesis bannt für Zeiten die textkritische und die philosophische Analyse, in deren Durchführung das geschlossene Bild aufbrechen muss.

Am zweiten Umschlagpunkt lässt sich feststellen, dass die Platon-Forschung, wenn auch vor-

nehmlich in einer Abwehrbewegung, dem hermeneutischen Zugriff Schleiermachers noch immer verpflichtet. Doch scheint es so zu sein, dass im Schatten von schleiermacherianischer Orthodoxie und teilweise wüster Polemik, wie Szlezák hervorhebt, die „Zahl der Arbeiten, die den von Schleiermacher gesetzten Rahmen explizit oder implizit verlassen, [...] von Jahr zu Jahr [wächst]“ (431). Wer mehr erfahren möchte, dem sei die Lektüre dieses bedeutenden philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Bandes nachdrücklich empfohlen und ein wenig Geduld bis zum Erscheinen des zweiten Bandes angeraten.

Gerald Hartung (Wuppertal)
hartung@uni-wuppertal.de

Claudia Carbonell, *Movimiento y forma en Aristóteles*, Pamplona: Eunsa 2007, 267 S., ISBN: 978-84-313-2440-7.

Eine überraschende Behauptung der aristotelischen Philosophie ist, dass der primäre Sinn von Sein das Sein als Tätigkeit sei, d. h. das Sein sei keine feste Wirklichkeit, sondern etwas Aktives (und auch Vielfältiges, da es verschiedene Arten von Tätigkeiten gibt). Damit würde sich Aristoteles mit den früheren Philosophen auseinandersetzen, nach denen die notwendigen Eigenschaften des Seins die Stabilität, die Vollendung, die Unveränderlichkeit, u. a. sind.

Auffällig ist auch, dass dieser Begriff – das Sein als Tätigkeit oder als Akt – in der *Physik*, der *Metaphysik*, und den biologischen Schriften des Aristoteles zu finden ist. Nicht weil das Sein etwas Gemeinsames ist, im Gegenteil: Der Aktbegriff ist anwesend in den verschiedenen Forschungen des Aristoteles, da es in diesen Bereich verschiedene Tätigkeiten gibt, in denen das Sein sich zeigt – und das Sein ist nicht mehr als die Tätigkeiten selbst. Folglich scheint es, dass Aristoteles im Aktbegriff den Weg gefunden hat, um die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit berechtigt zu thematisieren.

Das Sein im strengen Sinne nach Philosophen wie Parmenides oder Platon ist das, was als ewig verstanden werden darf, weil die Veränderung, die die Bewegung impliziert, nach der Logik unmöglich ist: Wenn etwas ist, schließt das sein Gegenteil ganz aus.

Aber das, was nach der Logik unmöglich ist, wird von Aristoteles durch den Aktbegriff ermöglicht: Der Akt ist sowohl einem sterblichen Lebewesen, das sich bewegt, als auch dem unbewegten Bewegten, der keine Bewegung hat – nicht einmal der Formbegriff hat solchen theoretischen Spielraum.

Wie ist die Bestimmung eines solchen Begriffs für den Stagiriten möglich? Durch die Beobachtung der Bewegung, die in einem gewissen wirklichen dualen Unterschied vorkommt: Die Bewegung kommt als Akt und Vermögen vor. Die Präzisierung dieser Bestimmung und die Erklärung davon, wie der Aktbegriff es erlaubt, die Philosophie des Aristoteles als eine Philosophie der Bewegung, oder sogar des Lebens, zu verstehen, ist der zentrale Punkt des Buches *Movimiento y Forma en Aristóteles* [Bewegung und Form bei Aristoteles] von C. Carbonell.

Zunächst wird die Struktur des Texts hier kurz skizziert. Danach wird der Vorschlag der Autorin bezüglich des Aktbegriffs und der Grenze der Sprache ausführlicher vorgestellt. Schließlich werden drei Probleme angesprochen, die durch das, was im Buch gesagt wird, offen bleiben würden.

Buchstruktur

Das Buch besteht aus sechs Kapiteln, in welchen Carbonell versucht, den Weg zu zeigen, auf dem Aristoteles die Bewegung begriffen hat: von der *Physik* und den *Kategorien* über die *Metaphysik* bis zu den biologischen Schriften. Dabei wird nicht nur eine begriffliche Entwicklung vorgestellt. Dank des Buches Carbonells kann man nachverfolgen, wie das Denken Aristoteles jedes Mal mit präziseren Begriffen versucht, ein wirkliches Phänomen zu erfassen, das den Möglichkeiten der Sprache entgleitet: Das Problem des Stagiriten ist, dass die Begriffe Teile der Sprache sind, und die Sprache hat eine Festigkeit, die für die Bewegung ganz fremd ist. Am Ende dieser Suche wird der Aktbegriff als

solcher bestimmt, der der Wirklichkeit der Bewegung am nächsten kommt.

Im Kapitel ‚Movimiento y diferencia categorial‘ [Bewegung und kategorische Unterscheidung] wird das erste Buch der *Physik* analysiert. Dort spricht Aristoteles gegen die Argumentationen von Parmenides und Melisos, die anhand der Sprache oder der Logik der Sprache die Bewegung abgelehnt haben. Dafür verwendet der Stagirit auch ein sprachliches Mittel: die kategorische Unterscheidung, die von den Eleaten ignoriert wird. So findet Aristoteles in der Aussage die erste Weise der Thematisierung der Bewegung: Sowohl das Subjekt, das gewisse Permanenz hat, als auch die Prädikate, die immer anders sind, sind – aber in einem jeweils verschiedenen Sinn. Der erste Schritt der Thematisierung der Bewegung liegt in der Beziehung zwischen dem Subjekt und den Prädikaten, die ihm zukommen: Das Subjekt, das bleibt, ermöglicht, dass verschiedene Prädikate von ihm selbst ausgesagt werden. Diese Prädikate bleiben nicht. Das Bleiben des Subjekts bezüglich der Änderung der Prädikate ist genau die kategorische Unterscheidung. Trotzdem ist das nur der erste Schritt, da es scheint, dass Aristoteles in *Phys. I* bloß zu zeigen versucht, dass es gültig sei, über die Bewegung nachzudenken bzw. zu reden.¹

Die Verbindung zwischen der sprachlichen Charakterisierung der Bewegung und ihrem metaphysischen Charakter (d. h. außerhalb der Sprache) sind die Kategorien, die nicht nur Arten von Aussagen sind, sondern auch verschiedene Sinne des Seins: Sein hat mehrere Bedeutungen, und eine von den Weisen, in welchen diese Bedeutungen unterschieden werden, sind die Kategorien, die auch eine ähnliche Unterscheidung in der Bewegung ermöglichen, da es nicht nur eine Art von Bewegung gibt, sondern mehrere, und jede Art kommt nach einer bestimmten Kategorie vor. Trotzdem gibt es eine andere Unterscheidung von Sinnen des Seins, die fundamentaler als die Kategorien ist: jene zwischen dem Akt und dem Vermögen. Und auch danach kommt die Bewegung vor. Diese zwei Begriffe sind transkategorisch, weil es möglich ist, jede von den Kategorien in Akt und Vermögen zu analysieren (vgl. 82). Angesichts des Vorrangs dieses Sinns von Sein wird die Definition der Bewegung nicht auf die Kategorien beschränkt: In ihr werden auch die Begriffe Akt und Vermögen berücksichtigt. Die Bewegung ist irgendwie Akt und Vermögen. Also ist die Bewegung auch transkategorisch (vgl. 84). Das wird in ‚Equivocidad y Analogía en el Movimiento‘ [Vieldeutigkeit und Analogie in der Bewegung], dem zweiten Kapitel, vorgestellt. Da der Aktbegriff, der in die Definition

der Bewegung eingeschlossen wird, auch unbewegliche Realitäten durch Analogie andeutet, ist dieser Begriff Carbonell zufolge so etwas wie eine Brücke zwischen der *Physik*, der *Metaphysik* und den biologischen Schriften.

Im dritten Kapitel ‚La Definición de movimiento‘ [Die Bewegungsdefinition] erklärt Carbonell, wie die Begriffe Akt und Vermögen mit der Bewegung verbunden sind. Die Bewegung soll durch den Akt und das Vermögen verstanden werden. Also ist die Bewegungsdefinition „der Akt von dem, was potentiell ist, insofern als potentiell“ (*Phys. III* 1, 201a 10–11). Was Aristoteles hier meint, ist umstritten. Nach Carbonell darf man *entelécheia* nicht nur als Akt übersetzen, sondern auch als Wirklichkeit. Also lautet die Definition: „[die Bewegung ist] die Wirklichkeit von dem, was potentiell ist, insofern als potentiell“ (vgl. 112). Der Unterschied ist größer als es scheint: Die Bewegung ist kein Schritt vom Vermögen zum Akt, sondern etwas, das das Vermögen benötigt. Das, was potentiell ist, existiert in der Bewegung sozusagen ständig. Sogar mit ‚insofern‘ zeigt Aristoteles die Permanenz von dem, was in der Bewegung potentiell ist: Jede bewegliche Realität hat einen formalen Aspekt, der immer derselbe ist, aber auch notwendigerweise einen veränderlichen Aspekt, der immer anders ist, und dieser Aspekt ist jener, der in der Bewegungsdefinition berücksichtigt wird.² Später wird diese widersprüchliche Struktur der Bewegung hier noch betrachtet werden.

Im vierten Kapitel ‚Movimiento e hilemorfismo. Una primera aproximación‘ [Bewegung und Hylemorphismus. Eine erste Näherung] wird aufgezeigt, wie die Einheit der durch die Veränderungen bewegten Sache nicht durch die Materie als Subjekt garantiert wird, sondern durch die Form. Obwohl die Materie in *Phys. I* als Subjekt gilt, kann man *Phys. I* als eine sprachliche Analyse der Substanz betrachten: Die Materie ist das Aussagesubjekt, und die Form und die Beraubung sind die verschiedenen Bestimmungen dieses Subjekts. Trotzdem wird die Thematisierung der Materie und der Form nicht auf *Phys. I* beschränkt. In *Phys. II* und nach verschiedenen Textteilen der *Metaphysik* kann man nicht die Materie, sondern die Form als besten Kandidaten für das Subjekt der Bewegung verstehen. In diesen Textteilen wird die Form nicht als etwas Sprachliches betrachtet, sondern als internes Prinzip der Bewegung. Das wird von Aristoteles aufgezeigt, wenn er gegen die Argumentation gewisser Vorsokratiker in Bezug auf das Subjekt der Bewegung spricht: Falls die Materie das Subjekt der Bewegung ist, ist die Bewegung nur ein Akzidenz jener Materie, die im Grunde genommen im-

mer dieselbe bleibt. Und nach Aristoteles ist die Bewegung nicht etwas Akzidenziales, sondern das Sein der natürlichen Substanz (148–149). Es scheint, dass ein besserer Kandidat für das Subjekt der natürlichen Substanz die Form ist. Die Natur ist nach Aristoteles Prinzip der Bewegung, und die Form ist die Natur jedes Dinges. Die Form als Prinzip der Bewegung ist identisch, d. h. bleibt als Subjekt der Bewegung, aber gleichzeitig irgendwie immer anders, da seine Identität niemals vollendet wird. Also ist die Form sowohl das Subjekt der Bewegung als auch ihr Prinzip. Aber wenn das, was in der natürlichen Substanz identisch ist, und das, was sich ändert, die Form selbst ist, wie soll man dann die Materie betrachten? Als etwas Relatives zur Form, zumindest weil die Form Ziel ist und die Materie für die Form ist (vgl. 159–161).

In ‚La sustancia como forma‘ [Die Substanz als Form], dem fünften Kapitel, wird die Form als primäre Substanz thematisiert. Die Autorin führt eine Analyse des Buchs Z der *Metaphysik* durch, wo die Form sogar in Bezug auf das Zusammengesetzte Vorrang hat. Das wird in der Interpretation Fredes und Patzigs begründet: Die Formen sind die primären substantiellen Realitäten (vgl. 164–165). Diesen Autoren zufolge ist die Form als Substanz nicht Subjekt in irgendeinem allgemeinen Sinne: Die Form ist Subjekt der Akzidenzien, weil sie das konkrete Objekt ist (vgl. 180). Falls man über die Form allgemein spricht, wird das bloß in Analogie getan, weil es keine universelle Form gibt (vgl. 188).

Mit der Bestimmung der Form als primäre Substanz, die nur in den Einzelnen vorkommt, zeigen sich die primären Substanzen als passende Analysestelle der Beziehung zwischen Bewegung und Form. Das ist das Thema des sechsten und letzten Kapitels ‚Movimiento y Psuche‘ [Bewegung und Psuche]. Das Lebewesen dauert wegen eines gewissen Bezugs zur Form fort. Aber dieser Bezug besteht nicht zwischen zwei verschiedenen Realitäten – z. B. dem Zusammengesetzten und der Form, die ihm gehört: Das Lebewesen bleibt als Einheit in der Zeit bezüglich der Tätigkeit, die es selbst ist, d. h. bezüglich der Form. Eigentlich darf man, da die Bewegung das Sein des Lebewesens ist (etwas Natürliches ist lebendig nur, wenn es sich bewegt), und die Form das Prinzip der Bewegung ist, die Form als Leben begreifen: Die Form ist die Persistenz des Lebens, sowohl im Fall der Einzelnen, als auch im Fall der Spezies, weil die Form auch Ursache der Fortpflanzung ist (vgl. 238).

Bewegung und wirkliche Widersprüche

Um einen kurzen Kommentar zum zentralen Thema des Buches zu geben, sei an dieser Stelle ein kurzer

Rückgriff auf das Thema des dritten Kapitels erlaubt. Was durch das Denken unterschieden wird, darf man nicht genau auf diese Weise in der Wirklichkeit extrapolieren: Die logischen Unterscheidungen sind viel fester und klarer als die wirklichen Unterscheidungen – während man normalerweise etwa zwischen dem, was lebendig ist, und dem, was tot ist, einfach eine Grenze zieht, ist diese Grenze in der Wirklichkeit schwer zu finden. Die Elemente, die wir als leblos betrachten, sind notwendigerweise Teil dieses Prozesses, den wir Leben nennen: Wo beginnt das Leben? In den Elementen? Wo sonst?

Gegen diese Extrapolation scheint sich die Philosophie der Bewegung von Aristoteles zu richten. Dieser Versuch des Aristoteles wird deutlich im Buch Carbonells dargestellt. Andere Philosophen hatten die Wirklichkeit auf einen gewissen absoluten Sinn von Sein begrenzt, der letztendlich nur ein logischer Sinn ist: Das Sein, das immer dasselbe ist. Aristoteles merkt, dass das die Thematisierung der natürlichen Welt ausschließt, weil diese Welt eigentlich immer anders ist. Also hat der Stagirit die Sinne von Sein festgelegt, die näher zur Bewegung sind, um die Physik als philosophische Forschung zu ermöglichen.

Das Problem ist, dass diese Sinne in der Sprache unterschieden werden, und Sprache und Wirklichkeit sind zwei verschiedene Gebiete. Alle Worte haben gewisse Stabilität, weil sonst das Sprechen selbst nicht möglich ist: Wenn Aristoteles die Bewegung thematisieren will, die immer anders ist, muss er mit den Grenzen der Sprache spielen. Ich erlaube mir hier die Übersetzung eines Textteils vom Buch Carbonells: „[Ihre] offensichtliche Unbestimmtheit ist es, was es schwer macht, die Bewegung zu definieren, weil jede Definition wie jedes *Logos* begrenzt ist oder *péras* (Limit) hat. Wie kann man eine unvollständige Realität definieren? Im engeren Sinne ist das nicht möglich. Das, was hier gemacht werden kann, ist die Sprache in ihre Grenze hineinzuführen, um mit der Sprache in analoger Weise die Wirklichkeit der Bewegung zu erfassen. Es ist fast unbegreiflich, da es widersprüchlich scheint, was Aristoteles am Ende sagt: Die Bewegung ist eine *entelecheia atelés*.“ (121) Die Wirklichkeit der Bewegung ist ein Akt, der *noch nicht* Akt ist.

Das also, was für uns der Logik nach unmöglich ist – dass etwas, das A ist, gleichzeitig ein werden-des A ist –, ist die Bewegung in der Wirklichkeit: Ein Akt, der niemals ein (vollkommener) Akt ist, d. h. ein Akt, der gleichzeitig identisch und nicht identisch mit sich selbst ist. Aber wie gesagt, wir stoßen hier an die Grenze der Sprache, die uns von

Aristoteles und auch von Carbonell aufgezeigt wird.

Drei Probleme

Erstens: Man kann in *Movimiento y forma en Aristoteles* erkennen, dass die natürlichen Substanzen als Tätigkeit verstanden werden können, da in der Wirklichkeit etwas, das bloße Passivität ist, nicht einmal in der Betrachtung Aristoteles berücksichtigt wird. Mit anderen Worten: Das, was lebendig ist, ist Akt, der zu sich selbst wächst, d. h. ein Akt, der gleichzeitig immer anders ist, obwohl er immer derselbe Akt ist.

Trotzdem scheint es, dass die Materie in diesem Ausschluss der Passivität unerklärlich bleibt. Es gibt ja eine Analyse des Begriffs sowohl in Bezug auf *Phys. I* als auch in *Met. Z*, aber obwohl das Verständnis der Materie als analytischer Begriff in berühmten Interpretationen begründet wird – z. B. im Kommentar zu *Metaphysik Z* von Frede und Patzig oder in der Interpretation Wielands –, darf man eigentlich kontraintuitiv behaupten, dass die Materie eher etwas Logisches als Physikalisches ist (vgl. 58)? (Das wird besonders problematisch, wenn man merkt, dass die Materie auch in einem bestimmten Sinne Natur ist).³

Jedenfalls ist es klar, dass die Form die Wirklichkeit der Bewegung ist, oder noch deutlicher gesagt: Die Form ist das, was im engeren Sinne physikalisch ist. Dabei fehlt nur eine gewisse Erklärung dafür, wieso wir die Wirklichkeit normalerweise als etwas eher Materielles denn als etwas Formelles betrachten würden.

Zweitens: Als Erklärung, weshalb die Bewegung und die Form in gewissem Sinne identisch sind, wird gegeben, dass Aristoteles unter *dynamis* eine gewisse formelle Bestimmung versteht (vgl. 117). Das würde den Sinn der Form als Ursache der Bewegung unverständlich machen, denn wenn die Bewegung als Akt gelte und die Form irgendwie ihr Vermögen sei, wieso hätte Aristoteles die Form als Ursache der Bewegung betrachtet?

Zum Schluss kann man sagen, dass ein Aspekt des Themas offen bleibt: Wenn die natürlichen Substanzen vor allem Akt sind und die Materie etwas von der Form ist, was verursacht dann das Vergehen der Dinge? Oder besser gesagt: Wie kommt es zum Vergehen der Form?

Anmerkungen

¹ Die Materie wird in *Phys. I* als Subjekt verstanden. In ihr kommen die verschiedenen formellen Bestimmungen vor. Trotzdem bedeutet das nicht, dass die Materie als ein wirkliches Subjekt begriffen werden soll. Eher scheint es, dass die Materie hier als ein bloß logisches Prinzip gilt – nach der Autorin vertritt W. Wieland auch diese These (vgl. 58).

² Man kann merken, dass diese beiden Aspekte nur logisch unterschieden werden, da sie eine wirkliche Einheit sind (vgl. 115).

³ Vgl. M. Frede/G. Patzig (1988), *Aristoteles' Metaphysik Z: Text, Übersetzung und Kommentar*, München, 323.

Indalecio Garcia (Bogotá)
igarciaid@unal.edu.co

Katja Maria Vogt, Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa, Oxford: Oxford University Press 2008, 256 S., ISBN-13: 978-0-195-32009-1.

Wird ein guter Stoiker seine Mitmenschen verpeisen und seine Kinder ehelichen? Dass die Stoa sich nicht um den *common sense* schert und stattdessen eine im höchsten Grade revisionistische Ethik vertritt, wurde schon in der Antike als *paradoxa stoicorum* thematisiert. Diese *paradoxa* nimmt Vogt zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung, die sich der politischen Philosophie der Stoa in ihren unterschiedlichen Facetten widmet. In keinem anderen Teil ihrer Philosophie vertreten die Stoiker so skandalöse Positionen wie in ihrer politischen Philosophie, was nicht erst unter ihren neuzeitlichen Exegeten großes Befremden ausgelöst hat. Das hat dazu geführt, dass entsprechende Textstellen und Bücher aus einer kynischen oder vorstoischen Phase im Denken Zenons hergeleitet und deshalb von

einer ernsthaften Behandlung im Rahmen der stoischen Philosophie ausgeschlossen wurden. Dagegen spricht freilich, wie Vogt pointiert herausstellt, dass nur einige dieser Thesen aus einem frühen Werk Zenons stammen, wohingegen viele aus späteren Texten und manche sogar aus Chrysipp entnommen sind. Dass diese beunruhigenden Thesen (*disturbing theses*, 20 ff.) bisher keinen Ort im stoischen System gefunden haben, ist auch unter einer anderen Perspektive irritierend, da die politische Philosophie der Stoa zu den direkten Vorfahren der neuzeitlichen Theorie des natürlichen Rechts gezählt wird. Auf sie geht nämlich die Theorie eines Gesetzes zurück, welches zugleich universal und von allen einzelnen, positiven Gesetzen fundamental unterschieden ist. Darin finden also