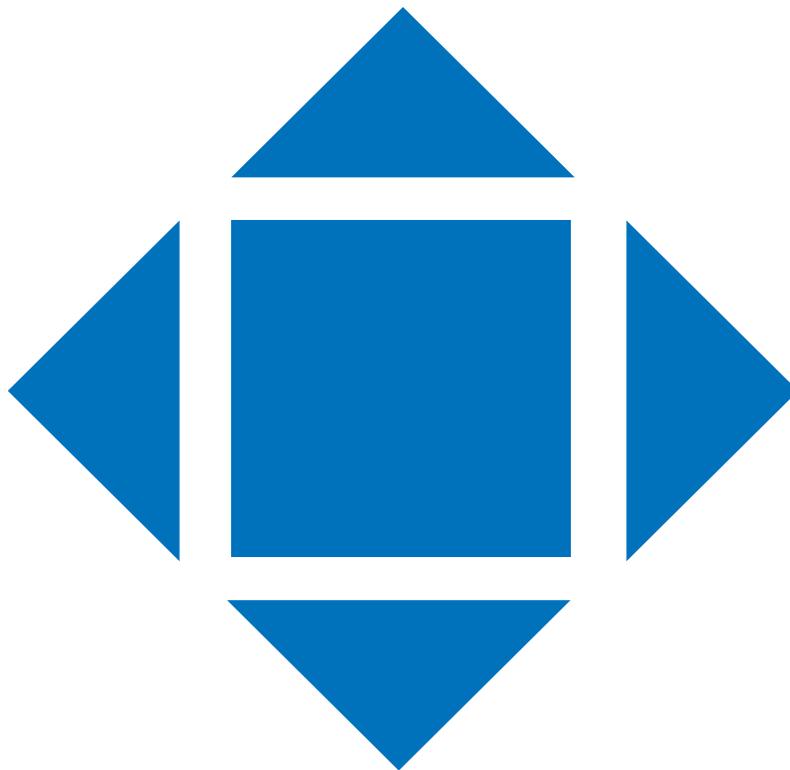


Multidisciplinary Online Journal
HELIKON

David Torrijos-Castrillejo (2014):
Die Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers.
In: Helikon. A Multidisciplinary Online Journal, 3. 99–118.



www.helikon-online.de
mitmachen[youknowit]helikon-online.de

Die Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers

David Torrijos-Castrillejo

Abstract

This paper looks at the causal activity of the unmoved mover of Aristotle. The author affirms both the efficient causality of God and his teleological role. According to Aristotle, the main explanation, by describing God, is 'thinking on thinking'. That means his most important factor to act cannot only 'be aimed' but must also 'be thought'. The final causality is based on the higher *energeia* what owns the efficient cause, since the *energeia* itself is regarded by Aristotle as good. God as unmoved mover not moves as a form such the idea of the Good, but as individual and active substance. The goal of the divine activity is God himself, while the other immaterial substances move the spheres as instruments for the change in the world. Insofar those substances are intelligent agents, they are ends for themselves and for their effects. Many new texts to defend such as an efficient causal interpretation are quoted.

Zusammenfassung

Dieser Artikel befasst sich mit der Ursächlichkeit des unbewegten Beweger von Aristoteles. Der Verfasser behauptet sowohl die effiziente Kausalität der Gottheit als auch ihre teleologische Rolle. Die Zielursächlichkeit basiert auf der höheren *energeia*, die jede Wirkursache besitzt, da Aristoteles die *energeia* selbst als Gutes ansieht. Der unbewegten Beweger ist mit der Idee des Gutes vergleichbar, aber er bewegt nicht als Form, sondern als individuelle und wirkende Substanz. Die Haupterklärung, um ihn zu beschreiben, ist „Denken des Denkens“. Deswegen bewegt er die Welt nicht nur durch „Liebe“, sondern vor allem durch „Kenntnis“. Das Ziel der göttlichen Tätigkeit ist Gott selbst, während die anderen immateriellen Substanzen in die Welt einwirken, indem sie die Sphären bewegen. Insofern diese Substanzen bewusst wirken, spielen sie auch für sich selbst sowie für ihre Wirkung eine teleologische Rolle. Endlich werden einige neuen Texte präsentiert, in denen die Wirkursächlichkeit des unbewegten Bewegers in der Regierung der Welt sich erkennen lässt.



Hinführung

Über die äußere Tätigkeit des unbewegten Bewegers wurden schon zahlreiche Arbeiten veröffentlicht. Dennoch nahmen die Abhandlungen zu diesem Thema in den letzten Jahren immer mehr zu mit immer aufschlussreicheren Ergebnissen, weshalb es durchaus wertvoll sein kann dieser Fragestellung weiter zu erforschen. Das in dieser Arbeit untersuchte Problem könnte zusammengefasst werden als eine Gegenüberstellung zwischen dem achten Buch der *Physik* und dem zwölften Buch der *Metaphysik* (*Lambda*). Die leitenden Fragen sind dabei: Welche Kausalität hat der unbewegte Beweger? Ist sie effizient oder final? Vor mehr als einem Jahrhundert wurde ein Antwortversuch darauf gegeben, als Zeller und Brentano über genau diese Frage diskutierten. Zellers Ansicht wurde später von Ross¹ aufgenommen und sie hat viele Anhänger in der anglophonen Welt. Nach der Meinung von Ross ist die Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers nur final, während die Seele des Himmels den Kosmos als Wirkursache bewegt.²

Aktuell sind aber neue Veröffentlichungen zu finden, in denen die Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers erweitert wird. Zum Beispiel versteht Oehler die Beziehung Gottes zur Welt durch die Theorie des Bezugs „auf eines“ (pros hen). Dagegen interessierten sich einige, wie Kahn oder Judson, durch das zehnte Kapitel von *Lambda* inspiriert, für den göttlichen Einfluss auf die universelle Teleologie.³ Andere, wie Broadie und Berti, wollten sogar das ganze Paradigma ändern, denn sie sehen Gott als strikte Wirkursache.⁴ Außerdem gibt es Autoren wie de Koninck⁵ und Bradshaw⁶, die auch die effiziente Aktivität Gottes

¹ “God is the efficient cause by being the final cause, but in no other way” William D. Ross: Aristotle, New York 1995, S. 186.

² Eine Einführung in die Geschichte der Interpretation kann man in den folgenden Werken finden: vgl. Joseph Owens: The Reality of the Aristotelian Separate Movers, in: The Review of Metaphysics 3 (1950), S. 319–337; José María Laso González: Dos concepciones del Motor Inmóvil incompatibles entre sí: el libro VIII de los *Physica* y el libro XII de los *Metaphysica* de Aristóteles, in: Revista de Filosofía 25 (1966), S. 394–396; Carlo Giacon: La causalità del Motore Immobile, Padova 1969, S. 113–179; Enrico Berti: Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6–7, in: Méthexis 10 (1997), S. 59–75; ders.: Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia. In: Aldo Brancacci (Hg.): La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17–19 Giugno 1999), Naples 2000, S. 225–243.

³ Vgl. Charles H. Kahn: The Place of the Prime Mover in Aristotle’s Teleology. In: Allan Gotthelf (Hg.): Aristotle on nature and living things, Pittsburgh 1985, S. 183–205 und Lindsay Judson: Heavenly Motion and the Unmoved Mover. In: Marie L. Gill u.a. (Hg.): Self-motion: from Aristotle to Newton, Princeton NJ 1994, S. 155–171.

⁴ Vgl. Sarah Broadie: Que fait le premier moteur d’Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la *Métaphysique*), in: Revue philosophique de la France et de l’Étranger 183 (1993), S. 375–411 und Enrico Berti: Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6–7, S. 59–82; ders.: Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* L 6. In: Michael Frede u.a. (Hg.): Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum, Oxford 2000, S. 181–206; ders.: De qui est fin le Moteur Immobile? In: Michel Bastit u.a. (Hg.): Essais sur la théologie d’Aristote. Actes du colloque de Dijon, Louvain-la-Neuve 1998, S. 5–28; ders.: La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele, in: Gregorianum 83 (2002), S. 637–654; ders.: Il dio di Aristotele, in: Humanitas 60 (2005), S. 732–750; ders.: Ancora sulla causalità del Motore immobile, in: Méthexis 20 (2007), S. 7–28..

⁵ Vgl. Thomas de Koninck: La ‘Pensée de la Pensée’ chez Aristote. In: ders. u.a. (Hg.): La question de Dieu selon Aristote et Hegel, Paris 1991, S. 69–151; ders.: Aristotle on God as Thought Thinking Itself, in: Review of Metaphysics 47 (1994), S. 471–515; ders.: Aristotle, l’intelligence et Dieu, Paris 2008.

⁶ Vgl. David Bradshaw: A New Look at the Prime Mover, in: Journal of the History of Philosophy 39 (2001), S. 1–22; ders.: Aristotle East and West, New York 2004, S. 24–44.



vertieft betrachteten. Es gibt aber auch die Perspektive von Verdenius,⁷ der Aristoteles schon in seinem religiösen Kontext erforscht hatte, was von Bodéüs⁸ glänzend illustriert wurde.

Auf den Resultaten dieser Forschung basieren die folgenden Untersuchungen, wobei aber kein definitiver Vorschlag präsentieren werden soll, weil die Texte einer ständigen Analyse bedürfen. Dennoch wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass eine neue Lösung für dieses Problem geben werden kann, wenn das corpus insgesamt untersucht wird und nicht nur die wichtigsten Textstellen betrachtet werden. Dabei wird die effiziente Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers hier mit neuen Passagen bestätigt und untermauert. Trotzdem wird die Meinung Bertis zurückgewiesen,⁹ der alle finale Kausalität Gottes ablehnt. Der Schlüssel für die Lösung des ganzen Problems wird in dieser Arbeit im aristotelischen Begriff Gottes gesehen, der von ihm als *nóesis nóeseos* beschrieben wird, da er als Gegenstand des Begehens (*orektòn*) bewegt, sowie als Gegenstand des Denkens (*noetón*).¹⁰

Da die finale Tätigkeit nicht platonisch sein kann, muss zuerst über die Notwendigkeit der Erklärung des unbewegten Bewegers als eine echte Alternative zur Idee des Guten gesprochen werden. Aristoteles stützt sich dabei auf den anaxagoreischen *noûs*. Dabei wird deutlich, wie dieser Intellekt dazu hilft, Gott als effizient sowie als Zweckursache zu begreifen. Schließlich werden uns die Texte, in denen Aristoteles über die Götter spricht, den Begriff der Göttlichkeit als *noûs poietikós* erkennen lassen.

„Das ewig Schöne und das wahrhaft und primär Gute“¹¹

Zweifellos präsentiert Aristoteles in *Lambda* eine Alternative zur platonischen Idee des Guten, die auf seine eigene Einsprüche antwortet und ihm gleichzeitig die Möglichkeit gibt, es als die erste Ursache anzunehmen. Im zehnten Kapitel des Buches wird Gott als höchstes Gut erklärt (1075 a 9), obwohl das Gute im siebten Kapitel schon als Beweger des Strebens definiert wurde. Somit muss man sich fragen, warum der unbewegte Beweger des achten Buches der *Physik* und des sechsten Kapitels von *Lambda* als die beste Substanz bezeichnet wird.

Die erste Wirkursache muss die höchste *enérgeia* sein. Sowohl die erste als auch jede getrennte Substanz ist *enérgeia* ohne Stoff (Λ 6. 1071 b 22). Die erste aber soll als „dessen wesentliches Sein tätige Wirklichkeit“ sein.¹² Aristoteles lehrt folglich, je primärer etwas ist, desto tätiger ist es in Beziehung zur Bewegung (Δ 11. 1018 b 20–26; Θ 8–9). Diese Priorität hat nicht nur mit der Ordnung zu tun, sondern auch mit der Axiologie. Der innerliche Akt

⁷ Vgl. Verdenius, W. J.: Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, in: *Phronesis* 5 (1960), S. 56–70.

⁸ Vgl. Richard Bodéüs: En marge de la "Théologie" Aristotélicienne, in: *Revue Philosophique de Louvain* 73 (1975), S. 5–33; ders.: Théologie, cosmologie et philosophie première chez Aristote. In: Michel Basit u.a. (Hg.): *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve 1998, S. 69–82; ders.: *Theology of the Living Immortals*, Albany 2000.

⁹ Vgl. Enrico Berti: Ancora sulla causalità del Motore immobile, S. 7–28.

¹⁰ Der oben zitierte Artikel Bradshaws sowie manches andere frühere Werk wollen schon dieser Perspektive folgen: vgl. Lear, Jonathan: *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge 1988; Aryeh Kosman: *Aristotle's Prime Mover*. In: Marie L. Gill u.a. (Hg.): *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ 1994, S. 135–153; ders.: *Metaphysics L 9: Divine Thought*. In: Michael Frede u.a. (Hg.): *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000, S. 307–326.

¹¹ Aristot.: *de motu an.* 4. 700 b 33. Wenn nichts Anderes gesagt wird, wird in dieser Arbeit die Übersetzungen der *Aristoteles Werke* der Edition vom Akademie Verlag, die von H. Günter Zekl für die *Metaphysik* und die von P. Gohlke für *De generatione animalium* und *Poetica* benutzt.

¹² Aristot.: *metaph.* Λ 6. 1071 b 20.

ist etwas Wirkliches im Wesen und kann durch die äußerliche Tätigkeit ausgebreitet werden. Deswegen sieht Aristoteles das Gute als Akt an und den Akt umgekehrt als Gutes an.¹³

Diese Lehre wird durch eine Induktion über die natürliche Ursächlichkeit entdeckt. Je vollkommener die Wesen sind, umso größer ist ihre Fähigkeit, ihr Sein mit anderen zu teilen: Tiere können, sobald sie erwachsen sind, in der Fortpflanzung Leben weitergeben, Studierende nach ihrer Ausbildung lehrend ihr Wissen verbreiten.¹⁴ Tatsächlich scheint Aristoteles dies als eine allgemeine Regel anzusehen.¹⁵ Das heißt: Jeder, dessen Akt (*entelecheia*) so beschaffen ist, dass er Sein weitergeben kann, ist eigentlich besser als einer, der das nicht kann. Kurz gesagt, die äußerliche Aktivität ist nicht nur vereinbar mit der Vollkommenheit, sondern sie geht auch von ihr aus. So können wir die Worte des Aristoteles verstehen, die er nach der Erklärung über den von Gott durch Liebe bewegten Himmel schreibt:

Alle, die dagegen annahmen – so die Pythagoreer und Speusipp –, das Schönste und Edelste liege nicht im Anfang, weil doch auch von Pflanzen und Tieren die Anfangsgründe zwar ursächlich seien, doch das Schöne und Vollendete finde sich erst in dem, was daraus hervorgeht, die meinen das nicht richtig. Der (jeweilige) Same geht doch aus anderen, davon verschiedenen (Lebewesen) hervor, die ihre Vollendung erreicht haben, und das Erste ist nicht Same, sondern das Vollendete, so wie man etwa sagen könnte, Mensch sei früher da als Same, – nicht der, welcher dann aus diesem entstanden ist, sondern ein anderer, aus dem dieser Same (stammt).¹⁶

Dieser Text, der auf der Priorität der *enérgeia* über der *dúnamis* basiert, entwickelt das, was im Verständnis des jungen Philosophen schon mit inbegriffen war. Wie Düring sagte, wollte Aristoteles nie auf die Macht des Guten verzichten, obwohl er sich keinesfalls der Ideenlehre anschloss: „Ganz generell: wo es ein Besseres gibt, da gibt es auch ein Bestes. Da nun unter den seienden Dingen das eine besser ist als das andere, muss es ein Bestes geben, das dann das Göttliche sein dürfte.“¹⁷

In diesem Abschnitt spricht der Stagirit aber noch nicht über die finale Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers, auch wenn das häufig behauptet wird, zumal die göttliche Kausalität in diesem Dialog mit Gottes Güte verbunden wird.¹⁸ Wie wir später sehen werden, kann man in *Peri philosophias* vor allem die Wirkursächlichkeit finden. Der zitierte Text erklärt nämlich, dass der Akt, den die erste effiziente Ursache haben soll, auch das primär Gute konstituiert.

Dieses Fragment des Dialogs beweist weiter, dass das erste Prinzip ewig sein muss. Es könnte weder von irgendeiner Sache zerstört werden – sie müsste nämlich schlechter sein –, noch durch etwas Besseres verbessert werden – denn es ist schon das Beste. Es könnte auch

¹³ Vgl. metaph. Θ 9. 1051 a 15. Über das Gut als *enérgeia* schreiben Mirus, Christopher V.: Aristotle's Agathon, in: *The Review of Metaphysics* 57 (2004), S. 515–536; Bastit, Michel: *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-la-Neuve 2002, S. 345–347.

¹⁴ Vgl. Aristot.: de an. B 4. 415 a 27–28; de gen. an. B 1. 735 a 18–19 und metaph. Θ 8. 1050 a 18.

¹⁵ Vgl. ders.: meteor. Δ 3. 380 a 14–15.

¹⁶ Ders.: metaph. Λ 7. 1072 b 30 – 1073 a 3.

¹⁷ Ders.: *De philosophia* fr. 16 Rose³; 16, Ross.

¹⁸ “Una relazione tra questo frammento e la dimostrazione dell'esistenza di Dio come causa finale è stata ammessa recentemente da tutti i più autorevoli interpreti” Enrico Berti: *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997, S. 289.



nicht schlechter werden, weil niemand das sucht, was schlechter ist. Diesen Gedanken im Hinterkopf lesen wir den folgenden Text, der wahrscheinlich später verfasst wurde:

Die Dinge sind nämlich teils ewig und göttlich, teils können sie sein und nicht sein. Das Edle und Göttliche ist immer nach seinem eigenen Wesen die Ursache des Besseren, wo dies möglich ist. Das Vergängliche hat die Möglichkeit zu sein und teilzunehmen sowohl am Geringeren als auch am Besseren. Besser ist die Seele als der Leib und das Beseelte als das Unbeseelte, eben wegen der Seele, und das Sein als das Nichtsein, das Lebendige als das Tote. Und deshalb gibt es bei den Geschöpfen eine Zeugung.¹⁹

Diese Worte lassen uns anhand der Entstehung der Lebewesen erkennen, dass die Bewegungsursache von Natur aus auf die Verbreitung des Guten orientiert ist. Auf diese Weise können wir auch die berühmten Passagen Aristoteles' verstehen, in denen über die Ähnlichkeit zwischen Entstehen und Vergehen unterhalb der Mondsphäre und der himmlischen Bewegung gesprochen wird.²⁰ Es stellt sich die Frage, wie das Göttliche die Ursache des Besten unterhalb der Mondsphäre sein kann? Zweifellos wirkt es nicht als Ziel eines blinden Verlangens der Wesen, sondern indem es das Sein durch die Bewegung des Himmels schafft.²¹ Immer wenn wir das Gute analysieren, müssen wir daher nach der Wirkursächlichkeit fragen.

Denn die Ursache ist offenkundig besser als die Wirkung, aber noch muss erschlossen werden, ob die Wirkung zur Ursache neigt oder nicht. Dank der Lehre des Buches Theta wissen wir, dass die Potenz auf den Akt zielt. Diese Ordnung entspricht nicht nur der Meinung der Beobachter, sondern es existiert ein echtes Verlangen nach der Vollkommenheit: „Aber es ist doch weder möglich, dass die positive Bestimmtheit (*eídos*) nach sich selbst verlange, denn es bleibt ihr nichts zu verlangen, noch auch möglich, dass die eine Bestimmtheit nach der entgegengesetzten Bestimmtheit verlange – so gewiss die Gegensatzglieder sich wechselseitig vernichten. Vielmehr hat das Material solches Streben ganz ähnlich, wie wenn Weibliches nach Männlichem, Hässliches nach Schönem strebt.“²²

¹⁹ Aristot.: de gen. an. B 1. 731 b 24–31. So postuliert Lloyd P. Gerson: *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London 1990, S. 92: “For Aristotle the imperfect is causally related to the perfect such that the determination of imperfection necessitates the positing of the perfect”.

²⁰ Nach der Meinung einiger sollten die folgende Texte zeigen, dass der unbewegte Bewegter nur eine Zweckursache sei: vgl. Aristot.: de gen. et corr. B 10. 336 b 27 – 337 a 7; De anima B 4. 415 a 26 – b 7. Man müsste auch De caelo B 12. 292 b 1–25 auf eine ähnliche Weise interpretieren.

²¹ Vgl. Aristot.: de gen. an. Δ 10. 777 b 27–29; meteor. A 2. 339 a 30–32.

²² Ders.: phys. A 9. 192 a 20–23. Dazu sagt Christopher V. Mirus: *The Metaphysical Roots of Aristotle's Teleology*, in: *The Review of Metaphysics* 57 (2004), S. 706: “Aristotle clearly thinks that teleological explanation can and should be invoked not only in cases of goal-directed change but also for certain cases of stable existence”. Dieser Autor beweist, dass die Teleologie des Aristoteles auf einer nicht nur logischen sondern auch ontologischen Priorität des Akts vor der Potenz basiert (vgl. Aristot.: metaph. Θ 9).



In diesem Text scheint der metaphorische Vergleich mit der Fortpflanzung Platon zu korrigieren (tim. 50 d). Da es in der Metapher um das Geschlecht geht,²³ finden wir ein wirkliches Verlangen, dem kein Entgegengesetztes, sondern etwas Zusammenpassendes entspricht. Diese Passage zeigt auch, dass die Beziehung zwischen dem Seienden und seiner Vollkommenheit nicht auf die Immanenz beschränkt ist. Wenn die natürlichen Wesen ihre Vollkommenheit suchen, verlangen sie nach dem transzendenten Gut, das ihnen diese Vollkommenheit geben kann. Wie eine wahrscheinlich parallele Perikope sagt: „Ranghöher und göttlicher ist der Bewegungsursprung, der als männlich in allem Werdenden liegt“²⁴.

Wenn Gott als Zweckursache in der Welt tätig ist, kann er nicht wirken, als ob er mit den Formen der Wesen vermischt wäre, sondern er wirkt als ein äußeres Prinzip. Denn das Göttliche kann nur als eine äußere Bewegungsursache gelten, die im Gegensatz zur Materie, Beraubung und Form nicht innerlich im Seienden beinhaltet ist. Die Kausalitätstheorie versetzt uns in die Lage, die Ideentheorie zu verlassen. Die Wirkursächlichkeit kommt nicht aus den Universalien, sondern aus den individuellen Wesen, die die Einzigen sind, die wirken können.²⁵ So wird das Problem der Einheit und Vielheit gelöst:

Bekanntlich sind alle Wesenheiten, nach der Ordnung der Natur, in bestimmtem Sinn Ursprung (von etwas), weshalb ja auch jede fähig ist, viele mit ihr gleichartige Wesenheiten zu zeugen: so zeugt der Mensch (wieder) Menschen; allgemein gesagt: Lebewesen zeugt Lebewesen und die Pflanze Pflanzen. Überdies aber ist speziell der Mensch auch noch Ursprung von bestimmten Handlungen, er allein unter den Lebewesen, insofern von keinem anderen gesagt werden könnte, es handle. Ursprünge nun von der Art, dass sie an der Spitze von Veränderungsvorgängen stehen (hóthēn prôton hai kinéseis), heißen Ursprünge im strengen Wortsinn, und mit vollstem Recht sind das jene, deren Wirkung den Charakter des Nicht-anders-sein-könnens hat, eine Form des Ursprungs-seins, die man doch wohl Gott zuerkennen darf. Bei den unveränderlichen Prinzipien dagegen, z.B. den mathematischen, haben wir es nicht mir Ursprüngen im strengen Wortsinn zu tun.²⁶

Dieser Text zeigt, dass an der effizienten Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers nicht mehr gezweifelt werden kann. Gott ist Prinzip nicht als Form der Seienden, sondern als

²³ Vielleicht ist es hier noch keine Metapher und wir haben es mit einem wirklichen allgemeinen Unterschied zu tun. Dass der Himmel männlich sei, während die Erde weiblich ist, sagte schon Hesiod (theog. 126–138). Aristoteles aber scheint mit ihm einverstanden zu sein: „Daher sprechen wir auch im All das Wesen der Erde als weiblich und mütterlich an, Himmel dagegen und Sonne und dergleichen sonst als Erzeuger und Vater“ (Aristot.: de gen. an. A 2. 716 a 15–17; vgl. ders.: metaph. A 6. 988 a 5–7). Im diesen Sinn übersetzt Abraham P. Bos: Aristote sur Dieu en tant qu’*Arché geneseôs* en opposition au D miurge de Platon, in: *Revue de Philosophie Ancienne* 27 (2009), S. 51 so de gen. an. B 2. 732 a 3: “... ‘le m le’ et ‘la femelle’ soient présents dans tout ce qui existe” ohne die Korrektur des H. J. Drossaart Lulofs, der diesen Text auf Tiere mit zwei Geschlechtern beschränkt.

²⁴ Aristot.: de gen. an. B 1. 732 a 7–8. Dieser Text lässt deutlich erkennen, dass das Gute mit der Fähigkeit zum Wirken zu tun hat. Sehr wichtig ist es auch, dass es getrennt gefordert wird. Zur Überlegenheit des Männchens vgl. auch: ders. pol. A 5. 1254 b 13–14.

²⁵ Vgl. Aristot.: metaph. A 5. 1071 a 18–22. Das Eine, das die Vielheit produziert, ist das, was die Form bewirkt, aber nicht die bloße Materie oder die bloße Form: vgl. ders.: metaph. A 6. 988 a 2–4; H 4. 1044 a 25–32. Der Beweger soll äußerlich und vorher bestehend sein: vgl. ders.: de motu an. 5. 700 a 35 – b 3. Das Prinzip der Entstehung soll äußerlich sein: vgl. ders.: de gen. an. B 1. 735 a 12–13.

²⁶ Ders.: eth. eud. B 6. 1222 b 15–24. Im Text kann man die Analogie der göttlichen Ursächlichkeit mit den anderen zwei Arten von Wirkursachen beobachten, die in dieser Arbeit mit dem Wirken Gottes verglichen werden, die Fortpflanzung nämlich und die rationellen Akte.

individuelle und wirkende Substanz.²⁷ Nur ein von den anderen getrenntes Wesen kann bewegen und so lässt es sich verstehen, dass Gott unbedingt *choristós* sein muss.

Aber wir können uns außerdem noch fragen, wie die berühmte Trennung von Zweck und Wirkursächlichkeit in Gott zu erklären ist. Vermutlich hat man die verschiedenen Bedeutungen von Zweck verwechselt. Denn Aristoteles benennt das Ziel eines gemachten Produktes mit unterschiedlichen Wörtern²⁸, das Begünstigen einer Tätigkeit, das Ende der Bewegung, die Aktivitäten, die in sich selbst vollendet sind (wie die vernünftigen Akte), die Form und die Seele, die Vollkommenheit des natürlichen Wesens, die wichtigsten Teile des Körpers usw. Jedoch empfindet er in *Lambda* es als notwendig, zu erklären, dass über jenen Zweck gesprochen wird, den es unter den unbewegten Sachen gibt (1072 b 1–2). Dieser Begriff ist nämlich nicht auf die strikte Innerlichkeit beschränkt. Bis jetzt fanden wir viele Texte, in denen Aristoteles über eine echte äußere Ursache spricht, die das innere Gut produziert und in einer „Begründung von oben her“²⁹ besteht.

Damit wir die Äußerlichkeit der Wirkursache vertiefen, ohne die Finalursächlichkeit zu vergessen, werden wir nun das tun, was Aristoteles selbst getan hat, d.h. wir werden uns für die geistige Tätigkeit interessieren und dabei nicht nur auf die Bewegung durch Liebe, sondern auch auf die Bewegung durch Kenntnis (1072 a 27) achten. Deswegen beschäftigen wir uns im Folgenden mit den Texten, die über den Verstand als Beweger sprechen.

Lange vor dem Zufall „sind notwendigerweise das Denken und die Natur der Grund für viele andere Dinge und für dieses Seinsganze“³⁰

Wie schon gesagt, ist der aristotelische Begriff Gottes als Verstand zentral für die Erklärung der göttlichen Ursächlichkeit auf der Welt. In diesem Abschnitt werden wir uns nun fragen, ob nur die Kausalität einer Person, d.h. eine rationale Tätigkeit, die Gegenwart des höchsten Gutes außerhalb der Welt versichern kann. Andererseits lässt uns die Definition Gottes als Verstand die Finalursächlichkeit besser verstehen.

Zweifellos besitzt Gott einen Willen, denn er freut sich über die Betrachtung seiner selbst.³¹ Da aber ein vollkommenes Wesen eigentlich keine Wohltat erwartet, kann es – wenn man zudem eine göttliche Wirkursächlichkeit annimmt – also keine andere Motivation Gottes für seine Taten geben außer sich selbst. Außerdem kann aufgezeigt werden, wie ein intelligenter Akteur durch seine Aktion zur Zweckursache wird: Das könnte sowohl für den ersten als auch für jeden Handelnden gelten. Diese beiden Aspekte werden nun in zwei Schritten genauer betrachtet.

Nach der Meinung des Aristoteles hat schon Anaxagoras den Verstand als Beweger gesehen, obschon er die Verbindung zwischen dem *noús* und dem Guten nicht passend artikuliert. Ein so großartiges Prinzip handelt nicht als solches, denn es wirkt, um etwas Besseres zu erreichen: „*Anaxagoras* dagegen (setzt) das Gute zum Anfang als etwas, das Bewe-

²⁷ Die Individualität ist eine Eigentümlichkeit der Substanz (vgl. *Aristot.* metaph. Z 4. 1029 a 28). Wie William D. Ross: Aristotle, S. 181 kommentiert: “The prime cause is not a general principle, but an individual spirit”.

²⁸ Vgl. ἔνεκα, ἔσχατος, σκοπός, τέλος, in: Bonitz, Hermannus: *Index Aristotelicus*, Darmstadt 1955.

²⁹ Διὰ τὸ βέλτιον καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ἔνεκά τινος ἄνωθεν ἔχει τὴν ἀρχήν (Aristot.: de gen. an. B 1. 731 b 22–24).

³⁰ Ders.: phys. B 7. 198 a 11–13. Für die Interpretation dieser Passage: vgl. David Bradshaw: A New Look at the Prime Mover, S. 16, Fußnote 31.

³¹ Vgl. Aristot.: metaph. A 7. 1072 b 24–26. Nur eine Art von Begehren wie der Wille kann eine solche Freude genießen: vgl. Franz C. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, S. 246. Ausdrücklich über den Willen hat auch Thomas de Koninck: Aristote, l’intelligence et Dieu, S. 130 gesprochen.



gung stiftet: *der Geist setzt in Bewegung*. Aber das tut er *wegen etwas*, also (ist es) ein von ihm Verschiedenes, außer (er meinte es so), wie wir sagen: Heilkunst – das *ist* doch auf bestimmte Weise die Gesundheit“.³²

Dieser Text zeigt, was Aristoteles selbst unter der Bewegung versteht, die Gott bewirkt. Nach Aristoteles bedeutet den Verstand als Bewegter zu verstehen, das Gute mit Recht zum Prinzip zu machen. Das Gute ist immer primär und begründet die Bewegung, aber man spricht nicht mehr über irgendein Gut, sondern über das Gute als Zweck für die Taten, wie der Wille, ein Medikament einzunehmen, aus dem Wunsch der die Gesundheit wiederherzustellen entsteht. In der Tat bezieht diese Passage Wissenschaft auf die Medizin, weil Wissenschaft Erkenntnis des Ziels ist und deshalb in der Lage ist, den Verstand zu motivieren. Da Anaxagoras' Aussage sich in einem kosmologischen Kontext steht, können wir wohl vermuten, dass die Betrachtung, die der Bewegter von sich selbst macht, ihm Grund sein kann, die Bewegung zu verwirklichen. Ohne diesen Anhaltspunkt könnte er ihre Effizienz nicht bestimmen, denn „er selbst ist das Ziel“.³³ So wird der Richtigkeit von Anaxagoras' Annahmen postuliert, die im korrekten Verständnis der Priorität des Akts und deshalb auch des Guten besteht: „Dass Wirktigkeit früher ist, bezeugt Anaxagoras – der Geist ist doch tätige Wirklichkeit [...]“.³⁴

Es zeigt sich, dass Gott kein Zweck ist, weil er Begünstigter seiner äußeren Werke ist, sondern ein anderer Grund dafür zu suchen ist. Wie wir schon im letzten Abschnitt sagten, soll er es nämlich nach der Regel sein, nach der der Akt mitteilbar ist und die vollkommenen Wesen ihre innere Tätigkeit übermitteln. Diese Konsequenz widerspricht nicht dem Gedanken des Aristoteles, nach dessen Meinung die Götter, die nichts brauchen, von ihren Taten nichts erwarten und nur „als Ziel Wohltaten“ wollen.³⁵

³² Aristot.: metaph. Λ 10. 1075 b 8–10; vgl. ders.: phys. Θ 5. 256 b 24–27. Ebenfalls: „So wie es in der Gesamtheit der Dinge Gott ist (der bewegt), so bewegt er auch alles jene (in der Seele). Denn in gewisser Weise setzt das Göttliche in uns alles (in uns) in Bewegung“ (ders.: eth. eud. Θ 2. 1248 a 26–27). Das passt auch zu anderen Stellen, wo Aristoteles sehr deutlich die Kausalität des anaxagoreischen *noûs* als effizient empfindet, obwohl er mit dessen Beziehung zur finalen Tätigkeit unzufrieden ist: vgl. ders.: metaph. A 3. 984 b 15–22; 7. 988 b 8–11. Dazu gibt Hermannus Bonitz: *Aristotelis Metaphysica*, Bonnæ 1849, S. 71 uns eine glänzende Erklärung: „Statuerunt [...] ut non sejungerent a motrice causam finalem, sed ex eodem principio et motus originem et finem bonum repeterent“.

³³ Aristot.: *De caelo* B 12. 292 b 5–6 (meine Übersetzung). Michel Bastit: *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, S. 368 behauptet: „Si le Premier Moteur est la cause ultime, comme il est évident, il doit aussi être la cause finale la plus élevée. En outre comme la cause finale se dit selon chaque nature, il devra au moins être cause finale pour lui-même [...]. La cause finale est d'autre part la cause de toutes les autres causes et une cause efficiente dépourvue de fin est absurde ou tout simplement n'est pas, dans la mesure où la cause finale est cause de la cause efficiente quant à sa causalité“.

³⁴ Aristot.: metaph. Λ 6. 1072 a 4–5. Anaxagoras hat nämlich Recht, weil er mit anderen Vorsokratikern einverstanden ist, die „das *Ersterzeugende* als das Beste setzen“ ($\tau\acute{o}$ γεννησαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι: ders.: metaph. N, 4, 1091 b 10); auf diese Weise ist es ihm möglich, die Idee des Guten zu korrigieren. Wir könnten vermutlich einen parallelen Text hier finden: vgl. ders.: *de an.* A 5. 410 b 14–15. Der Verstand als erste Ursache kann am besten die Effizienzursächlichkeit des ersten Prinzips erklären, ohne auf das Beste im Kosmos zu verzichten. Im zehnten Kapitel des Buches *Lambda* sagt man, dass es kein Gegenteil für das Erste gibt (1075 b 24), denn die Gegenteile sind keine Bewegungsursache (ebd. 30–31). Aristoteles schlägt aber vor, dass das Prinzip als solche Ursache wirkt (ebd. 37).

³⁵ Ders.: eth. eud. B 10. 1242 b 27–29 (meine Übersetzung); vgl. ebd. a 32–35; ders.: eth. nic. Θ 12. 1162 a 4–6, usw. Es ist sehr ausdrucksvoll, das göttliche Werk mit dem zu vergleichen, was der großmütige Mensch tut. er braucht nichts, ist aber immer bereit zu dienen: vgl. ders.: eth. nic. Δ 3. 1124 b 18–19. Es gibt noch mehr Situationen, wo ein Oberer etwas für einen Untergebenen tut, obwohl er keine Wohltat empfängt, sondern einfach, weil es gut ist: z.B. Kinder zu unterrichten und für sie zu sorgen (vgl. ders.: pol. Θ 3. 1338 a 30–32); den Staat zu regieren, was ja für die Regierten Menschen getan wird (vgl. ders.: pol. Γ 5. 1278 b 39–40), usw.



Gott muss nämlich der Zweck seiner Wirkung sowie der immateriellen Substanzen sein. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Gott Ziel wird, indem er eine *poietiké* Tätigkeit ausübt. So kann man nun nicht nur erklären, dass er als Zweck bewegt, sondern auch die Weise, nach der jede getrennte Substanz als Finalursache bewegt werden könnte. Nach unserer bisherigen Interpretation wird der Handelnde Zweckursache aus zwei Gründen: Erstens nützt er die Wesen außerhalb von sich als Instrument und zweitens existiert die Form des Effekts zuvor bereits virtualiter in der Ursache.

I. Das Instrument ist auf die erste Wirkursache gerichtet

Die Beziehung zwischen Gott und seinem Wirken kann nicht so verstanden werden wie die Verbindung zwischen der wirkenden Vernunft und dem Produkt. Das Produkt erscheint so, als ob es das Ziel der Vernunft wäre, aber das ist bei Gott nicht denkbar, denn „das Hervorbringen als Vorgang ist kein Selbstzweck“.³⁶ Deswegen muss man folgern, dass die *poiesis* bei einer vernünftigen Effizienzursache immer an eine *praxis* gebunden ist und die Beziehung zueinander analog der Nutzung eines Instruments ist.

Es kann als eine Übertreibung erscheinen, dass der Himmel hier als ein Instrument angesehen wird, aber das göttliche Sein ist in dieser Bewegung nicht minderwertig, während man in der physikalischen Welt viele Situationen findet, in denen ein Untergebener positioniert ist, um sich von einem Oberen bewegen zu lassen. Der Grund dafür ist, dass der Obere immer besser ist. Da der Bewegte des Himmels besser als er ist,³⁷ können wir schließen, dass seine passivische Möglichkeit, benutzt zu werden, von seiner Unterlegenheit abhängt. Andererseits ist der Akt, der von der Wirkursache stammt, nur einer, weil das Erleiden nicht identisch mit dem Tun ist.³⁸ Deshalb soll dieser Akt die Finalität haben, die der Handelnde ihm setzt, und so ist es für die Untergebenen normal, eine äußere Finalität zu bekommen, die vom Wirkenden regiert wird: „Beider Wert ist der des Einen“.³⁹ Deswegen wird der Bewegte selbst Zweck, nicht nur wegen seiner intensiveren Tätigkeit, sondern weil er auch das Bewegende bewegt, damit er das Ziel erreicht, das der Bewegte selbst begehrt.⁴⁰

Der wichtigste Fall teleologischer Unterordnung eines Instruments unter einen Handelnden geschieht zwischen den Organen und der Seele.⁴¹ Eine solche Unterordnung gibt es auch zwischen verschiedenen Einzelwesen.⁴² Anhand dieses Beispiels können wir erkennen, wie die natürliche Teleologie nicht auf die Innerlichkeit jeder individuellen Substanz beschränkt bleibt, sondern sich auf den ganzen Kosmos verbreitet. Deshalb können die

³⁶ Ders.: eth. nic. Z 2. 1139 b 1–3.

³⁷ Vgl. ders.: De caelo A 2. 269 a 30–32.

³⁸ Vgl. ders.: phys. Γ 3.

³⁹ Ders.: eth. eud. H 9. 1241 b 21–22. Vgl. ders.: de motu an. 8. 702 a 35–b 1.

⁴⁰ Treffend erklärte Reginald Garrigou-Lagrange: *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932, S. 103–104 dazu: „Une fois admise la finalité *interne* des agents naturels, on peut prouver la finalité *externe* des êtres d'ordre inférieur qui sont *utilisés* par leurs supérieurs pour leur propre conservation. Le supérieur en effet ne pourrait user l'inférieur si ce dernier était inapte à cet emploi. L'animal ne se peut nourrir de la plante que si celle-ci est faite en vue d'un tel usage: la fin de l'agent et du patient est la même. Par là on comprend cette autre formule: *l'inférieur est pour le supérieur, l'imparfait pour le parfait*».

⁴¹ Vgl. Aristot.: de an. B 4. 415 b 16–19; de part. an. A 1. 642 a 9–13; 5. 645 b 14–22; Δ 10. 687 a 8–11; de gen. an. B 6. 742 a 20–36; pol. H 1. 1323 b 19; usw.

⁴² Aristoteles unterscheidet zwei instrumentelle Unterordnungen: erstens die Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen, denn die Teile nehmen Anteil am ersten Akt und deshalb an der Teleologie und zweitens Unterordnungen zwischen trennbaren Instrumenten, deren Finalität zu ihnen kommt, denn sie hängt von der Leitung des Handelnden auf ein Ziel hin ab: vgl. ders.: eth. eud. H 10. 1242 a 13–15.



Untergebenen von den Oberen bewegt werden, obwohl diese davon keinen Vorteil haben. Trotzdem spielt eine solche Bewegung eine wichtige Rolle für das Gemeinwohl. Dies basiert auf der Fähigkeit des Untergebenen, sich benützen zu lassen. Ein Beispiel dafür sind auch die Gezeiten, bei denen der Ozean bloß passivisch mitwirkt, da er von den Gestirnen durch den Wind bewegt wird.⁴³ Noch eindeutiger ist die Verfügung der Männchen über die Materie der Weibchen bei der Entstehung der Tiere⁴⁴ oder die Benutzung der Sklaven.⁴⁵ Auf diese Weise können wir ebenso verstehen, dass Aristoteles die Bewegung des Himmels für natürlich hält, obwohl er von seinen Beweger bewegt wird.⁴⁶ Deshalb sagt er auch, dass die Natur eine Ursache hat, die nicht natürlich ist.⁴⁷ Schließlich können wir behaupten, dass bei der Benutzung eines Instruments etwas Untergebenes Anteil an der Teleologie des ersten Handelnden hat.

II. Agens agit sibi simile

Im Folgenden wird die formale Einheit des Wirkenden mit dem Leidenden genauer betrachtet, da die geschaffene Form zu der wirkenden Form strebt. Wir erinnern uns, dass jede Bewegung im Bewegten eine bestimmte Form produziert,⁴⁸ denn jeder Wirkende wirkt etwas sich Ähnliches. *De gen. et corr.* B 7 erklärt, dass der Wirkende sich immer dem Effekt angleicht. Trotzdem gehört der Beweger nicht immer zu der gleichen Art des Bewegten, da die Ähnlichkeit zueinander nur teilweise sein kann, weil ansonsten die unbewegten Dinge unterhalb der Mondsphäre keinen Einfluss haben könnten.

Nach der Erklärung von Aristoteles ist die Wirkung der getrennten Substanzen auf den Himmel und durch ihn analog zu der Wirkung der Entstehung von Lebewesen und der Kunst. Sie sind Ursachen der natürlichen Wesen, die nicht durch sexuelle Organe entstehen, sondern durch den Verstand. Man kann die immateriellen Substanzen mit dem Männchen vergleichen, insofern der Embryo keinen Stoff vom Männchen trägt.⁴⁹ Diese Trennung bezieht sich auf die Transzendenz des Verstandes als *poietikós*: „Denn was nicht dieselbe

⁴³ Vgl. ders.: *de gen. an.* Δ 9. 777 b 30–35. Vgl. Hermannus Diels: *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, S. 634, §88.

⁴⁴ Vgl. Aristot.: *de gen. an.* A 18. 729 b 12–21; B 3. 738 b 20–26.

⁴⁵ Vgl. ders.: *eth. eud.* H 9. 1241 b 17–24.

⁴⁶ Vgl. ders.: *De caelo* Γ 2. 300 b 13–16. Ingemar Düring (*Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 186) meint, dass das Wort *voluntarius*, das Cicero benutzt, wenn er über *De philosophia* spricht (fr. 24 Rose³; 21 Ross), dem aristotelischen ἐκούσιος entspricht. Das zeigt, dass Aristoteles keinen Widerspruch zwischen einer rationalen Ursache und der himmlischen Fähigkeit, bewegt zu werden, findet.

⁴⁷ Vgl. Aristot.: *phys.* B 7. 198 a 36.

⁴⁸ Vgl. ebd.: B 2. 202 a 9–12.

⁴⁹ Vgl. ebd.: *metaph.* Λ 5. 1071 a 11–17; *de gen. an.* B 1. 735 a 2–4. Tatsächlich gehört die Materie des Vaters zur gleichen Art des Sohnes, aber er gibt nichts dem Stoff des Embryos hin, der aus der Mutter genommen wird, sondern wirkt als bloße Effizienzursache (ders.: *de gen. an.* B 1. 734 b 5–19). Somit ist die Entstehung des Embryos vergleichbar mit der Kunst (ders.: *de gen. an.* A 22. 730 b 9–19) und der Tätigkeit des Himmels, der ohne Erleiden wirkt. Ein Vergleich zwischen dem unbewegten Beweger und der Entstehung der Tiere ist zu finden bei Abraham Bos: *Aristote sur Dieu en tant qu'Arché geneseôs en opposition au Démiurge de Platon*, S. 46, 49–52.

Materie besitzt, wirkt, ohne Einwirkung zu erfahren (wie z.B. die Arztkunst: sie bewirkt ja Gesundheit, ohne irgendetwas vom Gesundwerdenden zu erleiden)⁵⁰

Wenn etwas wie bei der Medizin als Wissenschaft zuvor im Verstand des Bewegers des Himmels existiert hat, dann hängt die Zweckursächlichkeit jeder Natur von dieser rationalen Ordnung ab. Dies ist vergleichbar mit der Situation eines Haus, das bereits im Verstand des Architekten besteht. Auch hier wird der Architekt in gewisser Weise zum Ziel des Gebäudes. Die Annahme des Anaxagoras zwingt Aristoteles schließlich dazu, Gott als Finalursache zu verstehen, insofern er äußere Formalursache ist,⁵¹ weil er als Verstand Wirkursache ist: „Es ist aber dem Gott geziemend, das Formlose zu formen und dem Hässlichen wunderbare Schönheit zu verleihen.“⁵² Nur auf diese Weise kann Gott eigentlich das Gut des Kosmos sein.⁵³

„In die Welt kommend, wie in eine Stadt mit guten Gesetzen“⁵⁴

Bisher sprachen wir über die Zweckursächlichkeit Gottes als eine von einem verständig Handelnden. Jetzt betrachten wir aber ihre Ausdrucksform, d.h. die Gegenwart der Ordnung in der Welt. Diese besteht darin, dass alles Seiende auf ein Ziel hin gerichtet ist. Damit wir das verstehen können, müssen wir das siebte Kapitel von *Lambda* vor Augen haben, in dem über einen Kommandanten und sein Heer sowie über die Regelungen der häuslichen Ordnung gesprochen wird (1075 a 11–25). Anhand von Parallelstellen im Werk des Aristoteles lässt sich zeigen, dass die Behauptungen, die wir über Gott als letzte Ursache sowie über die anderen getrennten Substanzen (Götter) als universelle Ursachen machten, gültig sind. Denn wir haben es mit intellektuellen Akteuren zu tun. Es wird deutlich, dass ihr Werk auch durch den Verstand vereint wird, wenigstens dank der Erfahrung eines „Gesetzes“, das aus dem ersten Verstand kommt.⁵⁵

Wenn wir sagen, dass Gott manche Wesen als Mittel zu einem bestimmten Zweck lenkt, klingt das vielleicht merkwürdig, weil es bedeutet, dass er etwas wie einen göttlichen Plan

⁵⁰ Aristot.: de gen. et corr. A 7. 324 a 34–b 1. Vgl. Thomas Buchheim: Effective Primary Causes: The Notion of Contact and the Possibility of Acting without Being Affected in Aristotle's *De generatione et corruptione*. In Suzanne Stern-Gillet u.a. (Hg.): Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien, Leiden 2007, S. 65–96.

⁵¹ Von einer (äußeren) Formalursächlichkeit des unbewegten Bewegers war schon die Rede: vgl. Thomas de Koninck: La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote, S. 104. Ebenso vgl. Geoffrey E. R. Lloyd: Metaphysics L 8, In: Michael Frede u.a. (Hg.): Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum, Oxford 2000, S. 245–373; David Bradshaw: A New Look at the Prime Mover, S. 15–18.

⁵² Aristot.: De philosophia fr. 21 Rose³; 19 c, Ross.

⁵³ Zuvor wurde bereits gezeigt, dass das Gute als Akt verstanden wird. Das *eidos* ist aber schon Akt (Aristot.: metaph. Θ 8. 1050 b 2), folglich existiert der Akt zweifellos vorher im Handelnden entsprechend dem *eidos* (ders.: phys. Γ 2. 202 a 9). Dies ist noch ein sinnvoller Gedanke des Anaxagoras: vgl. ders.: phys. Γ 4. 203 a 27–31.

⁵⁴ Ders.: De philosophia fr. 13, Ross; meine Übersetzung.

⁵⁵ Es wird deutlich, dass man das Wort Gesetz in diesem Kontext benutzen darf: man kann an den Begriff *eunómos* im Titel dieses Abschnitt denken, der aus fr. 13 (Ross) von *De philosophia* angenommen und von Horst Seidl: On the Concept of God in Aristotle's *De Philosophia*. In: L'Aristote perdu, Roma 1995, S. 71 als „natural law“ interpretiert wurde. In seiner Paraphrase hatte Themistios schon über Gesetz gesprochen: vgl. Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum L paraphrasis. In: Commentaria in Aristotelem Graeca, Bd. V, pars 5, S. 19, v. 25 – S. 20, v. 11; S. 35, vv. 18–25.



vollzieht.⁵⁶ Wer aber glaubt, dass der unbewegte Beweger nichts außer sich kennen kann,⁵⁷ kann nicht annehmen, dass Gott bei Aristoteles nach einer Vorsehung wirken könnte.⁵⁸ Dies führt uns zum Dialog *Über die Philosophie* zurück. Dort spricht der Stagirit über die Ordnung der Welt und über ihre letzte Ursache. Seiner Meinung nach sind die Phänomene nicht durch ein bloß mechanistisches Verständnis erklärbar, sondern durch die Teleologie, die aus dem Willen eines Subjekts mit Verstand stammt. Das wäre analog mit dem Erlebnis eines Menschen, der in ein aufgeräumtes Haus eintritt: Er müsste urteilen, dass das Gebäude bewohnt ist und nicht zufällig so ist. Eben in diesem Dialog vergleicht Aristoteles zum ersten Mal die Ordnung der Welt mit einem Heer unter der Macht ihres Kommandanten bzw. mit einem Schiff, das von einem Kapitän gesteuert wird:

⁵⁶ In tim. 30 a-c erklärt Plato, dass die Ordnung aus einer göttlichen Voraussicht kommt. Dieser Text ist jedoch einer der wenigen, in denen er das Wort *πρόνοια* mit einer solchen Bedeutung benutzt. Z.B. in leg. 899–900, in dem er sich auf diesen Begriff bezieht, verwendet er lieber *ἐπιμέλεια* (das wird auch von Aristoteles benutzt, um in eth. nic. K 8. 1179 a 25 über Gott zu reden). Trotzdem bedeutet *πρόνοια* sogar in *Timaeus* vor allem „Vorsatz,“ wie es auch Aristoteles regelmäßig versteht: vgl. Hermannus Bonitz: Index Aristotelicus. Nur in einem Fall wird es mit einer fast theologischen Bedeutung benutzt: ὡςπερ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως... (Aristot.: De caelo B 9. 291 a 24–25).

⁵⁷ Aristoteles sagt aber eindeutig, dass Gott alles kennt, obwohl sich sein Verstand nur auf sich selbst bezieht: „Nec vero Deus ipse qui intelligitur a nobis alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam [...], omnia sentiens et movens“ (ders.: De philosophia fr. 27 Ross; vgl. ebd. fr. 24); „den Göttern traut man ja zu, dass sie alles sehen“ (ders.: poet. 15. 1454 b 5–6); vgl. ders.: de an. A 5. 410 b 4–7; rhet. B 9. 1386 b 15–16. Die folgende Forscher sprechen sich für eine Welterkenntnis Gottes aus: vgl. Richard Norman: Aristotle’s Philosopher-God, in: *Phronesis* 14 (1969), S. 63–74; Aryeh Kosman: *Metaphysics* L 9: Divine Thought, S. 322–325; Thomas de Koninck: Aristote, l’intelligence et Dieu, S. 54–61. Dagegen steht Roopen Majithia: The Relation of Divine Thinking to Human Thought in Aristotle, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), S. 378–379, der behauptet, dass Gott die Welt ignoriert; er nennt die Stellung der anderen *nomological*, d.h. eine solche Erkenntnis muss auf die Eigentümlichkeiten verzichten. Averroes ist derselben Meinung und findet sie genug, um über eine Vorsehung Gottes sprechen zu können: vgl. Hans Daiber: Ibn Rushd’s *Metaphysics*. A translation with introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s *Metaphysics*, Book Lambda, Leiden 1986, S. 155, comm. 1607. Neben Averroes steht Rolf George: An Argument for Divine Omniscience in Aristotle, in: *Apeiron* 22 (1989), S. 61–74. Andere Autoren, die für Gottes Erkenntnis der Welt sind: vgl. David Bradshaw: A New Look at the Prime Mover, S. 13–15; Enrico Berti: *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2006, S. 158.

⁵⁸ William D. Ross (Aristotle’s *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary, Oxford 1958, S. cli) kommentiert das zehnte Kapitel von *Lambda* so: „It is difficult not to suppose that Aristotle is thinking of God as controlling by His will the main lines of development of the world’s history“; aber am Ende sagt er: „The prime mover is not [...] a providential ruler, since His thought is of Himself alone; nor is He a God of love“ (ebd., S. cliii). Ähnlicher Weise behauptet William K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, Band 5, Cambridge 1981, S. 261: „No concessions here to religious feelings: any idea of divine providence is excluded“. Auch Giovanni Reale: *Storia della filosofia greca e romana*, Band 4, Milano 2004, S. 110 ist einverstanden. Andererseits ist Gottes Vorsehung das Thema einer Schrift von Abraham P. Bos: *The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Assen 1976.

Wie ein erfahrenes Schiff, wenn es von fern her ein anderes Schiff sieht, es mit günstigem Fahrtwind verfolgt und mit allen Segeln sich zum Angriff bereit macht, merkt, dass es einen Kapitän gibt, der das Schiff dann auch wieder in den bereitliegenden Hafen führt, so suchten die Menschen zuerst, wenn sie zum Himmel emporblickten und die Sonne sahen, wie sie ihre Bahnen zieht vom Aufgang bis zum Untergang, und den wohlangeordneten Reigen der Gestirne, einen Baumeister dieser überaus schönen Anordnung, glaubten sie doch, dass diese sich nicht von selbst ergebe, sondern von einem größeren und unzerstörbaren Wesen herrühre, das nur Gott sein kann.⁵⁹

Die Gottheit leitet die Welt, indem sie auf ihren Zweck zielt, der hier mit einem Hafen verglichen wird. In dieser Passage ist Gott nicht eine bloße Finalursache, sondern die Wirkursache der Ordnung und nur insofern ist er auch Zweckursache.⁶⁰ So lautet auch ein anderer Text, der sich im gleichen Bereich wie *Lambda* bewegt:

... da die Natur alles um eines Zweckes willen tut [...]. Deshalb ist es eher plausibel, dass der Himmel, wenn er überhaupt entstanden ist, aus einer solchen Ursache entstanden ist und noch eher aufgrund einer solchen Ursache existiert als die sterblichen Lebewesen. Denn Ordnung und Bestimmtheit treten viel mehr an den himmlischen Gegenständen hervor als in unserem Bereich; das „einmal so, einmal anders“ aber und das „wie es sich trifft“ gibt es mehr im Bereich der sterblichen Wesen.⁶¹

Wenn die Ordnung durch die Tätigkeit *poietiké* einer vernünftigen Ursache bestimmt wird, dann kann wohl daraus geschlossen werden, dass „alle Dinge vom unbewegten Bewegten abhängen, denn sie werden von ihm direkt oder indirekt bewegt und so werden sie von ihm zu ihrem eigenen Zweck gelenkt, d.h. zum Guten jedes Dinges.“⁶² Der Grund, der sich hinter dieser Überlegung verbirgt, ist die Bestimmung der Elemente, nur einen Effekt zu bewirken, während der Verstand Macht hat, verschiedene Effekte zu schaffen.⁶³ Deswegen kann der Verstand die Mittel zu einem bestimmten Zweck in eine gewisse Ordnung leiten. Dabei entspricht die Natur der Dinge, die ja so gut wie nur möglich angeordnet ist,

⁵⁹ Aristot.: De philosophia fr. 12 b, Ross; 11 Rose³. Der Text wird von Richard Bodéüs: En marge de la "Théologie" Aristotélicienne, S. 20 so kommentiert: "Entendez que le gouvernement des dieux, selon l'opinion commune, s'étend aux mouvements du ciel et de la nature entière".

⁶⁰ "Pariter eius ordinis, quem in mundo conspicimus, princeps causa summo est intellectui assignanda, sed eo auctore ita ordinate sunt mundi partes, ut suapte sponte concinere videantur" Hermannus Bonitz: Aristotelis *Metaphysica*, S. 519.

⁶¹ Aristot.: de part. an. A 1. 641 b 12–20; vgl. ders.: phys. B 7. 198 a 11–13. In der Tat ist es schwer, den Zweck im Unlebendigen und in den Elementen zu finden, weil der Stoff dort vorherrscht: vgl. ders.: meteor. Δ 12. 390 a 2–4.

⁶² "... dipendono tutte dal Motore immobile, perché sono mosse tutte, direttamente o indirettamente, da lui, e quindi sono tutte da lui indirizzate verso il proprio fine, cioè il bene di ciascuna cosa" Enrico Berti: La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele, S. 651. Insofern nutzen Alexander und Averroes das Wort „Vorsehung“: vgl. Hans Daiber: Ibn Rushd's *Metaphysics*. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's *Metaphysics*, Book Lâm, S. 155, comm. 1607. Das wird vom heiligen Thomas von Aquin so erklärt: "Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem est providere. Omnia igitur divinae providentiae subsunt" (De substantiis separatis, cap. 15; vgl. ders.: in phys., II, lect. 1, §250).

⁶³ Vgl. Aristot.: de interpr. 13. 22 b 39–23 a 3; metaph. Θ 2.



ihrer inneren Ordnung.⁶⁴ Aber die Natur lässt sich nicht erklären, als ob sie aus sich selbst kommt. Folglich muss sie eine vernünftige Ursache haben. Daher existiert ein Verstand, der den Stoff nach seinem Willen ordnet.⁶⁵ Anaxagoras hatte das schon entdeckt, wie Aristoteles bekennt, als er sich gegen das mechanistische Weltbild äußert:

*Die Ordnung, die den wahrnehmbaren Dingen eigen ist, ist ihre Natur. Allerdings ist es unsinnig und unmöglich, dass etwas eine unendliche, ungeordnete Bewegung besitze. Die Natur der Dinge ist nämlich diejenige, in der sich die meisten davon die meiste Zeit über befinden. Diese Leute gelangen aber zu dem gegenteiligen Schluss, wonach die Unordnung naturgemäß sei, die Ordnung und die Welt hingegen naturwidrig. Doch keines der naturgemäßen Dinge geschieht durch Zufall. Und eben diesen Punkt scheint Anaxagoras treffend erfasst zu haben: er lässt das Entstehen der Welt nämlich vom Unbewegten ausgehen.*⁶⁶

Man muss annehmen, dass es eine rationale Ursache der Ordnung gibt, weil die unvernünftig Handelnden nicht in der Lage sind, diese zu bewirken. Dieser Abschnitt zeigt, dass die Teleologie nicht gegen die Macht der Vernunft ist, sondern sie sich auf einen persönlichen Gott bezieht, da die göttlichen Werke „mit vollendetstem Sachverstand und Wissen geschaffen sind“.⁶⁷ Deshalb besteht kein Zweifel an der Annahme einer wörtlichen Personifikation der Natur: „Der Gott aber und die Natur machen nichts, was umsonst vorhanden ist“.⁶⁸ Es wird deutlich, dass sie wie etwas Vernünftiges dem Zweck folgt.⁶⁹

Durch den Vergleich mit einer menschlichen Gemeinschaft verstehen wir, dass die Natur von der Wirkung einer vernünftigen Ursache abhängt. In der Tat prägt der regierende Mensch dem Regierten seine Vernunft ein. Nach der Meinung Aristoteles' ist die Natur wie

⁶⁴ Vgl. ders.: phys. Θ 1. 252 a 11–12. Die bloße Elemente reichen nicht aus, um die Bewegung der Lebewesen zu erklären: vgl. ders.: de an. B 4. 415 b 28–416 a 18.

⁶⁵ Aristoteles meint, dass die Macht, die Mittel auf einen Zweck hinzuordnen, einer vernünftigen Ursache entspricht: „Denn an der Fähigkeit der Entscheidung (*proairesis*) haben nicht etwa auch die vernunftlosen Lebewesen Anteil [...], die Entscheidung [richtet sich] dagegen auf die Mittel zum Ziel“ (Aristot.: eth. nic. Γ 2. 1111 b 12–13, 27). Man spricht über eine *proairesis* bei der Gottheit in ders.: top. Δ 5. 126 a 34–36.

⁶⁶ Ders.: De caelo Γ 2. 301 a 5–13. Später fordert er, dass die Elemente sich von Anfang an unterscheiden, was auch einen Verstand verlangt, weil nur er unterscheiden kann (ders.: phys. Γ 4. 203 a 27–31; Θ 1. 250 b 26; 9. 265 b 22–23), denn er ist in der Lage, die verschiedenen Formen zu erkennen (ders.: metaph. Θ 3. 1046 b 15–24). Dieser Unterschied geschieht aber nicht auf die Weise, die Anaxagoras erklärte, sondern in einer begrenzten Zahl der Arten: vgl. ders.: phys. A 4. 188 a 5–18.

⁶⁷ Ders.: De philosophia fr. 21 Rose³; 19 c, Ross.

⁶⁸ Ders.: De caelo A 4. 271 a 33. So lautet die Interpretation von Ingemar Düring: Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens, S. 240: „Tatsächlich lehrt er immer, daß die Natur vernünftig ist. Daß der *noûs* die Welt regiert, ist in seiner Lehre vom Ersten Bewegenden implizit [...]. er sieht in den Naturprozessen mit einer Art Verstand arbeiten, anerkennen“ (*sic*). Sogar Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Theil II, Ab. 2, Leipzig³ 1879, S. 372 musste das bekennen: „So erkennt er doch an, dass die Welt das Werk der Vernunft sei, er sieht in der Zweckmäßigkeit der Natur das Wirken der Gottheit“. Man kann auch diese anderen Passagen vergleichen: Aristot.: metaph. Λ 8. 1074 b 3; de part. an. A 1. 639 b 20–21; 5. 645 a 24–25; phys. B 8.

⁶⁹ „Klar ist aber auch, dass die Seele Ursache ist als Endzweck. Wie die Vernunft auf etwas hinarbeitet, genau so auch die Natur, und das ist ihr Zweck“ (ders. de an. B 4. 415 b 15–17). „Offenbar ist die erste (Ursache) die, die wir das „warum von etwas“ nennen. Denn diese ist der Plan (*lógos*); der Plan ist aber sowohl im Bereich der künstlichen Produkte des Handwerks als auch im Bereich der Dinge, die von Natur aus bestehen, der Ausgangspunkt“ (ders.: de part. an. A 1. 639 b 15).

der Verwalter eines Hauses.⁷⁰ Die Teile der Lebewesen funktionieren ohne die Notwendigkeit einer Seele für jeden Teil, wie nur ein König in einer Stadt alles in Ordnung halten kann und so ihr Funktionieren garantiert.⁷¹

In der Tat erscheint in der Philosophie des Aristoteles diese Unterordnung der Prinzipien unter einem einzigen Prinzip schon in dem besagten Dialog,⁷² in dem die Ordnung der Welt mit der Ordnung der Soldaten im Heer oder der Bürger in der Stadt verglichen wird. Unter den Fragmenten dieses Dialogs gibt es eines, das die Einmaligkeit des Prinzips zu beweisen versucht, indem es eine natürliche Ordnung voraussetzend annimmt, dass bei der Existenz von vielen Prinzipien alle diesem einen Prinzip untergeordnet sein müssten, das sie in Ordnung hält.⁷³ Man könnte die Unterordnung mancher Prinzipien unter andere als Gehorsam erklären, da das griechische Verb ἀρχεῖν auch „herrschen“ bedeutet. Nach Aristoteles ist der Vorsatz der Regierenden, den er Gesetz nennt, eine vernünftige Ordnung.⁷⁴ Das hat viel mit der Stellung des Verstandes als erste Ursache bei Anaxagoras zu tun, was sinnvoll erscheint, weil dieser die Ursache der Ordnung ist.⁷⁵

Verschiedene Texte zeigen, dass wir die Lehre der Politik nutzen können, um Gottes Wirkung zu verstehen. Diese Passagen sprechen über die Gottheit als Herrscher der Welt. Deshalb ist davon auszugehen, dass die Gottheit eine Effizienzursache sowie eine äußere Formursache ist, weil es einen vernünftigen Entwurf im Geist des Regierenden gibt. Aber genau deswegen ist sie auch eine Zweckursache, weil die Vollkommenheit des göttlichen Wesens sie in die Lage versetzt zu regieren:

So hat die Gemeinschaft des Vaters zu den Söhnen die Gestalt einer Königsherrschaft, denn die Sorge um die Kinder ist Aufgabe des Vaters, weshalb ja auch Homer den Zeus „Vater“ nennt.⁷⁶ Deswegen hat Homer treffend für Zeus die Anrede gewählt: „Vater der Menschen und Götter,“ für ihn als den König von diesen allen. Seiner Natur nach muss sich der König nämlich (von den Untertanen) auszeichnen, aber er muss von gleichem Geschlecht sein. Das ist ja auch der Fall bei den Älteren gegenüber den Jüngeren und dem Vater gegenüber dem Kind.⁷⁷

⁷⁰ Vgl. ders.: de gen. an. B 6. 744 b 16–21.

⁷¹ Vgl. ders.: de motu an. 10. 703 a 30–34. Theophrastos will auch die Weise so verstehen, auf die der unbewegte Bewegte wirkt: vgl. metaph. Δ 16.

⁷² Vgl. Aristot.: De philosophia fr. 12, 1–2; 13 Rose³; 12 a, 12 b, 13 Ross.

⁷³ Vgl. ebd.: fr. 17 Rose³; 17 Ross; vgl. ders. de gen. et corr. B 10. 337 a 20–22. Das erinnert an den Text, der schon zitiert wurde: vgl. ders.: De caelo Γ 2.

⁷⁴ Vgl. ders.: pol. Γ 16. 1287 a 18.

⁷⁵ Vgl. ders.: metaph. A 3. 984 b 15–22.

⁷⁶ Ders.: eth. nic. Θ 10. 1160 b 24–26. Aristoteles ist davon überzeugt, dass die Götter in der Entstehung der Menschen mitwirken. Denn ein Mensch zeugt einen Menschen, aber auch die Sonne zeugt ihn (vgl. ders.: metaph. Λ 5. 1071 a 15). Außerdem ist die Sorge für die Kinder mit dem Verb μέλο ausgedrückt, während ein davon abgeleitetes Wort, epiméleia, benutzt wird, um die Sorge der Götter für die Menschen zu benennen: vgl. ders.: eth. nic. K 8. 1179 a 24.

⁷⁷ Ders.: pol. A 12. 1259 b 12–17. „Und deswegen sagen auch alle, dass die Götter unter königlicher Herrschaft stehen“ (ders.: pol. A 2. 1252 b 24–25). Dass der Herrscher der beste sein muss, wird schon in einem anderen Dialog gefordert: vgl. ders.: Protrepikos fr. 5 Ross.



Im ersten Text kann man beobachten, dass Zeus sowohl König ist, als auch mit Vorsehung die Welt regiert.⁷⁸ Im zweiten wird erklärt, dass die göttliche Erhabenheit der ontologische Grund ist, warum Zeus mit einem monarchischen Regime herrschen muss. Dies macht notwendig, wieder das Konzept des Guten zu betrachten, denn mit ihm begründet Aristoteles eine Apologie der Monarchie: „Wenn dagegen ein anderer Mann in seiner charakterlichen Qualität und dem Vermögen, das Beste zu vollbringen, (den übrigen) überlegen ist, dann ist es richtig, ihm zu folgen und sich ihm zu fügen ist gerecht. Er darf aber nicht nur charakterliche Vorzüglichkeit besitzen, sondern braucht auch das Vermögen, (entsprechend) zu handeln“.⁷⁹ Eine solche Forderung der Kraft zeigt überzeugend, dass das Gute Gottes nicht seinem Wirken widerspricht, sondern, wie bereits im ersten Abschnitt dieser Arbeit gezeigt wurde, die innere Tätigkeit der Grund ist, auf dem die äußeren Effekte beruhen. In diesem Sinn ist der folgende Text von großem Interesse, weil dort die sogenannte äußere Formursächlichkeit –gegenwärtig im Gesetz – mit der Wirkursächlichkeit verbunden wird: „Das Gesetz ist eine bestimmte Ordnung und die gute gesetzliche Verfassung ist notwendigerweise gute Ordnung, eine übergroße Zahl kann aber nicht an der Ordnung teilhaben; denn dies (zu bewirken) wäre die Aufgabe einer göttlichen Kraft, die ja auch dieses Universum zusammenhält. Nun pflegt Schönheit Zahl und Größe vorauszusetzen“.⁸⁰ Die Wirkursächlichkeit ist nämlich mit der Form, die als Gesetz die Ordnung bestimmt, vereinigt. Man darf jedoch nicht glauben, dass das Gesetz etwas Ideales ist, das nichts mit der exekutiven Gewalt

⁷⁸ In Beziehung zu dieser Vorsehung spielt der Mensch eine wichtige Rolle: “The gods are aware of individual humans and wish them well [...], it remains reasonable to think, as Plato does, that the god, who is good, allpowerfull, and omniscient, is not totally indifferent to human conduct” Richard Bodéüs: *Theology of the Living Immortals*, S. 123; vgl. ebd., S. 142–148. Deswegen hat David Sedley: *Is Aristotle’s Teleology Anthropocentric?*, in: *Phronesis* 36 (1991), S. 180 den Anthropozentrismus des Kosmos bei Aristoteles unterstrichen: “Nature is anthropocentric to the extent that man is the ultimate *beneficiary*, while god remains the ultimate object of aspiration”. Manchmal wird gesagt, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch keine echte Freundschaft sein kann. Dass Gott und Mensch nicht Freunde sein können, bedeutet aber nicht, dass Gott den Menschen als Freund nicht lieben kann, wie W. J. Verdenius: *Traditional and Personal Elements in Aristotle’s Religion*, S. 67, Fußnote 29 sehr gut erklärt: “But “to have a *philtos*” presupposes a permanent need; this is absent from the act of *philein*, which has a more incidental character. Similarly, man and God cannot “be *philotos*”, because their disparity is too great (E.N. 1158 b 32). But this does not imply that incidental *philia* should be impossible”. Vgl. Kevin L. Flannery: *Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?*, in: Livio Melina u.a. (Hg.): *Domanda sul bene & domanda su Dio*, Mursia 1999, S. 133–137.

⁷⁹ Aristot.: *pol.* H 3. 1325 b 10–14. In einem anderen Text sagt Aristoteles sogar, dass einem solchen großartigen Mann nicht zu gehorchen wäre, als ob man mit Zeus konkurrieren wollte (ders.: *pol.* Γ 13. 1284 b 31). In diesem Buch kann man auch lesen, dass Gott keine Aktion erfüllen kann, die sich nicht zu seinen eigenen (*oikeias*) Aktionen zählen lässt (1325 b 12–30), aber nicht dass er keine äußere Aktion vollziehen kann, wie manchmal behauptet wurde. In der Tat wird auch erklärt, dass die Aktionen, die bei einer Regierung stattfinden, so wertvoll sind, dass sie keine bloße *poiesis* sondern auch *praxis* sind, d.h. Taten, deren Akteure nichts brauchen und nur wegen ihrer Seelengröße geschehen (vgl. ders.: *eth. nic.* Δ 3. 1124 b 18–19). So zu handeln, kommt besonders den Göttern zu (1123 b 18–19). Carlo Natali: *L’action efficace: études sur la philosophie de l’action d’Aristote*, Louvain-la-Neuve 2004, S. 85 muss das anerkennen: „La *praxis* semblerait être une actualité complète et, en principe, n’aurait rien d’incompatible avec l’activité divine“. Franz C. Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911, S. 107–108 hatte schon den Text der *Politik* richtig interpretiert.

⁸⁰ Aristot.: *pol.* H 4. 1326 a 29–34. Auch der folgende Text könnte auf diese Weise interpretiert werden, besonders wenn man betrachtet, dass der Verstand von selbst Herrscher ist und es eine Analogie zwischen Ordnung und Harmonie gibt (ders.: *phys.* A 5. 188 b 15): “Was nämlich aus mehreren (Bestandteilen) zusammengesetzt ist – einerlei, ob diese miteinander verbunden oder voneinander losgelöst sind – und zu einer eine Einheit bildenden Gemeinschaft wird, in allen (solchen zusammengesetzten Gebilden) wird ein herrschender und ein beherrschter Teil sichtbar, und es ist die universale Natur, von der her dieses (Ordnungsprinzip) den Lebewesen innewohnt; denn auch in Leblosem gibt es eine Art Herrschaftsverhältnis wie in Tonarten“ (ders.: *pol.* A 5. 1254 a 28–33).

zu tun hat, weil es Werk einer göttlichen Macht (*theias dunáneos érgon*) genannt wird. Aristoteles hat nie von Montesquieu gehört und seiner Meinung nach ist der Gesetzgeber ebenfalls eine Effizienzursache: „Das Schicksal der Griechen hängt am König, allgemein: ein Prozess am Prozessquell (*en tō próto kinetikō*)“.⁸¹

Schlussfolgerungen

In dieser Arbeit wurde das Problem der äußeren Tätigkeit des unbewegten Bewegers versucht darzustellen. Es wurde dabei die Wirkursächlichkeit des unbewegten Bewegers bestätigt, wie sie von Berti, Bradshaw oder de Koninck beschrieben wurde. Darüber hinaus wurden in dieser Arbeit einige neue Textstellen angeführt, dank derer Perspektive der Horizont des Arguments erweitert wurde, indem nun nicht mehr nur *Lambda 7* und die jeweils bekanntesten Abschnitte untersucht wurden, sondern auch das gesamte *Corpus Aristoteles*. Ein Ziel dieser Arbeit war der Schutz der Finalursächlichkeit des unbewegten Bewegers trotz seiner effizienten Wirkung. Dazu betrachteten wir zwei Aspekte, die oft nicht für wichtig gehalten werden: die Beziehung zwischen dem zehnten Kapitel *Lambdas* und der effizienten Ursächlichkeit sowie die spezifische Kausalität, die Gott wegen seines zentralen Attributs – des Verstandes – entwickelt.

Zuerst haben wir uns gefragt, in welchem Sinn Gott das erste äußere Gute war und wieso er als Effizienzursache wirken konnte. Damit die Idee des Guten übertroffen werden kann, musste man den unbewegten Beweger durch den anaxagoreischen *noús* interpretieren. Deswegen wird der Verstand das höchste Gute und wirkt gleichzeitig effizienterweise trotz seiner Unbeweglichkeit. Die Verbindung dieser beiden Aspekte wurde in dieser Arbeit als nächstes erforscht: Denn wenn das höchste Gute der Verstand ist, wird die Wirkursächlichkeit von einem Individuum entwickelt, das dazu fähig ist, während die getrennten Ideen es nicht waren. Diese rationale Ursache versetzt uns in die Lage, etwas anzunehmen, was unmöglich schien, als Aristoteles die Ideen verneinte, d.h. die äußere Formursächlichkeit und deshalb die finale Kausalität. Auf diese Weise ist das Ergebnis dieser Arbeit genau entgegengesetzt zu Ross, der behauptet, dass Gott nur Wirkursache ist, insofern er Finalursache ist, sondern im Gegenteil er Finalursache ist, insofern er Wirkursache ist, denn „es ist doch unmöglich, dass Gott das Ziel wäre, wenn er nicht das Prinzip ist“,⁸² wie Pascal schon sagte.

Dass Gott als Effizienzursache wirkt, bedeutet für seine Unbeweglichkeit keine Gefahr, weil er als der erste Beweger einer ursächlichen Kette keine Bewegung genießt, die zu der Art gehört, die er produziert. Die Kunst ist ein klares Beispiel dafür. Die äußere Tätigkeit Gottes schadet nicht seinem Wesen, sondern sie entspricht seiner Vollkommenheit. Das

⁸¹ Ders.: phys. Δ 3. 210 a 21–22. Das Werk einer Gemeinschaft ist auch als Wirkung verstanden: „Wo aber das eine herrscht, das andere beherrscht wird, da gibt es eine von diesen erbrachte Leistung (*érgon*)“ (ders.: pol. A 5, 1254 a 27–28). Deswegen besteht die Regierung in der *Produktion* des Guten (*eú poié*): vgl. ders.: eth. eud. B 10. 1242 b 27–29. Denn das Verb *poiéō* hat mit der Effizienz auch in der Lehre der Politik zu tun: „Denn auch der auf der Basis der Überlegenheit Befreundete und der Wohltäter wünscht seinem Werk die Existenz“ (ders.: eth. eud. H 11. 1244 a 28–29); vgl. ders.: metaph. Δ 1. 1013 a 10–12. Dieses Verb wird auch für die göttliche Aktion benutzt: „So hat der Gott das All auf eine Weise ergänzt, die noch übrig blieb, indem er das Werden unaufhörlich machte“ (ders.: de gen. et. corr. B 10. 336 b 31–32).

⁸² „Mais il est impossible que Dieu soit jamais la fin, s’il n’est le principe“ Blaise Pascal: *Pensées*, fr. 764 Michel Le Guern.

beste Beispiel dafür ist der edelmütige Mensch, den seine Vortrefflichkeit motiviert, der Gemeinschaft Gutes zu tun. Deshalb ist es richtig, über Vorsehung und sogar Gesetz zu sprechen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Gott die letzte Wirkursache aller Bewegung ist, indem er direkt die erste physische (himmlische) Bewegung produziert oder durch ein Mittel hervorruft, weil man so etwas wie eine Regierung über die anderen getrennten Substanzen annehmen muss. Daneben muss er Zweckursache sein, insofern er einen formalen Einfluss hat, wie etwa die Potenz zum Akt zielt, das Produkt zu seinem Schöpfer und der Regierte zu seinem Herrn. Ebenso ist er Finalursache, da seine Wirkursächlichkeit mit einem Willen zu tun hat: Zuerst, weil er das Ziel ist, damit er sowie die anderen getrennten Substanzen wirkt und zweitens weil er jeden untergeordneten Handelnden wie ein Instrument benutzt.

Literaturverzeichnis

- BASTIT, Michel: *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-la-Neuve 2002.
- u.a. (Hg.): *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve 1998.
- BERTI, Enrico: Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6–7, in: *Méthexis* 10 (1997), S. 59–75.
- : *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997.
- : Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia. In: Brancacci, Aldo (Hg.): *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17–19 Giugno 1999)*, Naples 2000, S. 225–243.
- : Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* L 6. In: Frede, Michael und Charle, David (Hg.): *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000, S. 181–206.
- : De qui est fin le Moteur Immobile? In: Bastit, Michel u.a. (Hg.): *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve 1998, S. 5–28.
- : La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele, in: *Gregorianum* 83 (2002), S. 637–654.
- : Il dio di Aristotele, in: *Humanitas* 60 (2005), S. 732–750.
- : *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2006.
- : Ancora sulla causalità del Motore immobile, in: *Méthexis* 20 (2007), S. 7–28.
- BODÉÛS, Richard: En marge de la "Théologie" Aristotélicienne, in: *Revue Philosophique de Louvain* 73 (1975), S. 5–33.
- : Théologie, cosmologie et philosophie première chez Aristote. In: Bastit, Michel u.a. (Hg.): *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve 1998, S. 69–82.
- : *Theology of the Living Immortals*, Albany 2000.
- BONITZ, Hermannus: *Aristotelis Metaphysica*, Bonn 1849.
- : *Index Aristotelicus*, Darmstadt 1955.
- Bos, Abraham P.: *The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Assen 1976.
- : Aristote sur Dieu en tant qu'Arché geneseôs en opposition au Démiurge de Platon, in: *Revue de Philosophie Ancienne* 27 (2009), S. 39–57.

- BRADSHAW, David: A New Look at the Prime Mover, in: *Journal of the History of Philosophy* 39 (2001), S. 1–22.
- : *Aristotle Est and West*, New York 2004.
- BRANCACCI, Aldo (Hg.): *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche (Atti del colloquio Roma, 17–19 Giugno 1999)*, Naples 2000.
- BRENTANO, Franz C.: *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz 1867.
- : *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911.
- BROADIE, Sarah: Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la *‘Métaphysique’*), in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 183 (1993), S. 375–411.
- BUCHHEIM, Thomas: Effective Primary Causes: The Notion of Contact and the Possibility of Acting without Being Affected in Aristotle's *De generatione et corruptione*. In Stern-Gillet, Suzanne u.a. (Hg.): *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden 2007, S. 65–96.
- DAIBER, Hans: *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, Leiden 1986.
- DIELS, Hermannus: *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.
- DÜRING, Ingemar: *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- FLANNERY, Kevin L.: Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?, in: Melina, Livio u.a. (Hg.): *Domanda sul bene & domanda su Dio*, Mursia 1999, S. 133–137.
- FREDE, Michael und CHARLE, David (Hg.): *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald: *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932.
- GERSON, Lloyd P.: *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London 1990.
- GEORGE, Rolf: An Argument for Divine Omniscience in Aristotle, in: *Apeiron* 22 (1989), S. 61–74.
- GIACON, Carlo: *La causalità del Motore Immobile*, Padova 1969.
- GILL, Marie L. und LENNOX, James G. (Hg.): *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ 1994.
- GOTTHELF, Allan (Hg.): *Aristotle on nature and living things*, Pittsburgh 1985.
- GUTHRIE, William K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1981.
- JUDSON, Lindsay: Heavenly Motion and the Unmoved Mover. In: Gill, Marie L. und Lennox, James G. (Hg.): *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ 1994, S. 155–171.
- KAHN, Charles H.: The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology. In: Gotthelf, Allan (Hg.): *Aristotle on nature and living things*, Pittsburgh 1985, S. 183–205.
- KONINCK, Thomas de: La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote. In: ders. u.a. (Hg.): *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris 1991, S. 69–151.
- u.a. (Hg.): *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris 1991.
- : Aristotle on God as Thought Thinking Itself, in: *Review of Metaphysics* 47 (1994), S. 471–515.
- : *Aristotle, l'intelligence et Dieu*, Paris 2008.

- KOSMAN, Aryeh: Aristotle's Prime Mover. In: Gill, Marie L. und Lennox, James G. (Hg.): *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton NJ 1994, S. 135–153.
- : *Metaphysics* L 9: Divine Thought. In: Frede, Michael und Charle, David (Hg.): *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000, S. 307–326.
- LANG, Helen S.: The Structure and Subject of *Metaphysics* L, in: *Phronesis* 3 (1993), S. 257–80.
- LASO GONZÁLEZ, José María: Dos concepciones del Motor Inmóvil incompatibles entre sí: el libro VIII de los *Physica* y el libro XII de los *Metaphysica* de Aristóteles, in: *Revista de Filosofía* 25 (1966), S. 394–396.
- LEAR, Jonathan: *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge 1988.
- LLOYD, Geoffrey E. R.: *Metaphysics* L 8, In: Frede, Michael und Charle, David (Hg.): *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000, S. 245–373.
- MAJITHIA, Roopen: The Relation of Divine Thinking to Human Thought in Aristotle, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), S. 377–406.
- MELINA, Livio u.a. (Hg.): *Domanda sul bene & domanda su Dio*, Mursia 1999.
- MIRUS, Christopher V.: Aristotle's *Agathon*, in: *The Review of Metaphysics* 57 (2004), S. 515–536.
- : The Metaphysical Roots of Aristotle's Teleology, in: *The Review of Metaphysics* 57 (2004), S. 699–724.
- NATALI, Carlo: *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve 2004.
- NORMAN, Richard: Aristotle's Philosopher-God, in: *Phronesis* 14 (1969), S. 63–74.
- OEHLE, Klaus: *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1984.
- OWENS, Joseph: The Reality of the Aristotelian Separate Movers, in: *The Review of Metaphysics* 3 (1950), S. 319–337.
- PATZIG, Günther: Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles, in: *Kant-Studien* 52 (1960) 185–205.
- REALE, Giovanni: *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2004.
- ROSS, William D.: *Aristotle*, New York ⁵1995.
- : *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1958.
- SEDLEY, David: Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?, in: *Phronesis* 36 (1991), S. 179–196.
- SEIDL, Horst: On the Concept of God in Aristotle's *De Philosophia*. In: *L'Aristote perdu*, Roma 1995, S. 68–90.
- STERN-GILLET, Suzanne u.a. (Hg.): *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden 2007.
- VERDENIUS, W. J.: Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, in: *Phronesis* 5 (1960), S. 56–70.
- ZELLER, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Teil II, Ab. 2, Leipzig ³1879.



Please cite this article as:

David Torrijos-Castrillejo (2014): *Die Ursächlichkeit des unbewegten Bewegers*.

In: *Helikon. A Multidisciplinary Online Journal*, 3. 99–118.

