Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 29 (1972)

Heft: 1

Artikel: Aristoteles' Schrift "Über die Philosophie" und die zweifache Bedeutung der "causa finalis"

Autor: Graeser, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-23624

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Aristoteles' Schrift «Über die Philosophie» und die zweifache Bedeutung der «causa finalis»

Von Andreas Graeser, Bern

Prof. Olof Gigon
in Verehrung zum 28. Januar 1972

Zu den im Prinzip bestbezeugten Lehrstücken der verloren gegangenen Schrift 'Über die Philosophie' gehört die Distinktion *διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα – εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας* (Phys. 194 a 35)[1].

Was es aber mit dieser Unterscheidung auf sich gehabt hatte, scheint bis heute noch ungeklärt[2]. Dabei sieht es doch so aus, dass Aristoteles den Sinn dieser Unterscheidung für seine Pragmatien in der Weise voraussetzen darf, dass er ihr – wie in Metaph. 1072 b 1–3 – sogar einen argumentativen Charakter beimessen kann[3]. Jedenfalls macht er sie auch nur kaum eben beiläufig explizit. Dass uns übrigens auch die Kommentatoren über diese Distinktion bei Lichte besehen nicht mehr sagen können als die genannten Stellen im Corpus Aristotelicum, ist nicht weiter verwunderlich[4], denn sie hatten diese Schrift offenbar nicht mehr zur Hand[5].

Unser Versuch der Klärung des *διχῶς τὸ οὗ ἕνεκα* setzt nun zweckmässigerweise an jener Stelle ein, die besonders weitreichende systematische Fragen gestattet.

[1] Metaph. 1072 b 1–3 ... *ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα ⟨καὶ⟩ τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δὲ οὐκ ἔστι.*

Da sich die Detailinterpretationen, wie sie in der Literatur und in Übersetzungen zum Ausdruck kommen, durchwegs von einem bestimmten Vorverständnis der Sache als solcher leiten lassen, soll hier die Erklärung der Begriffe *τινί* und *τινός* so lange als möglich zurückgestellt werden und über den Umweg über die Frage nach dem erleichtert werden, was Aristoteles gemeint bzw. nicht gemeint

---

[1] = *De phil.* Fr. 30 Walzer = Fr. 28 Ross = Fr. 24 Untersteiner.

[2] Dies gilt besonders auf Grund des Befundes im Zusammenhang mit der Arbeit von K. Gaiser, *Das zweifache Telos bei Aristoteles* in: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast.* Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, veranstaltet in Göteborg, August 1966, hg. von I. Düring (Heidelberg 1969) 97–113. B. Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift «Über die Philosophie»* (München 1970) 109–110 widmet dieser Fragestellung wenig Raum und bemisst seine Erklärung des Gegenstandes an den Aussagen der Kommentatoren im Zusammenhang mit dem Passus in *EE* VIII 3.

[3] Neben *Phys.* 194 a 35 siehe noch *Metaph.* 1072 b 1–3, *EE* 1249 b 15, *De an.* 415 b 2–3. 20–21.

[4] Ps.Alexander, *In Metaph.* 695; Simplicius, *In Phys.* 303–304; Philoponus, *In Phys.* 237, *In De an.* 269–271; Themistius, *In Phys.* 43, 9 und *In De an.* 50, 12.

[5] Siehe H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I (Baltimore 1944) 119. 587 Anm. 77; derselbe: Gnomon 31 (1959) 39 und L. Taran, AJPh 87 (1966) 467 [Rez.: M. Untersteiner, *Aristotele, Della Filosofia*].

haben kann. Ganz unbefangen wird man davon auszugehen haben, dass die Eigenschaften des sogenannten 'Unbewegten Bewegers' expliziert werden sollen, und zwar durch Begriffe, von denen Aristoteles sagt, dass sie in ein und dieselbe *συστοιχία* gehören (1072 a 35 bzw. 30–31). Es sind dies die Attribute *ὀρεκτόν, νοητόν, ὄν* [!], *ἁπλοῦν, καλόν, δι' αὐτὸ αἱρετόν*. Sie kennzeichnen also jenen Gegenstand, der unser Denken auf sich zieht und in Bewegung versetzt. Als vorläufig letztes Attribut findet sich *δι' αὐτὸ αἱρετόν* genannt (a 35), erweitert und erläutert durch *ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον* (b 1).

Hier setzt nun der Satz *ὅτι ... ἐν τοῖς ἀκινήτοις* ein. Was ist es, was Aristoteles sagen oder sogar begründen muss? Doch wohl, dass die Eigenschaft 'Worum willen sein' *auch* einem Ding im Bereich dessen zukommen kann, was keiner Veränderung unterworfen ist. Dies ist nun an sich wohl keinesfalls selbstverständlich, wenn man bedenkt, dass z. B. *ἀγαθόν* und *καλόν* in 1078 a 31–32 so unterschieden werden, dass gelten soll: *τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις* (Wie sich diese Behauptung mit EN 1069 a 23 verträgt, wo ja *ἀγαθόν* auch von Gott und Geist prädiziert wird, soll uns jetzt nicht beschäftigen). Weiterhin wird man auch an die aporetischen Überlegungen in 996 a 22–29 bzw. 1059 a 34–38 zu denken haben (s. unten).

Tatsächlich kann Aristoteles gar nicht so leichthin gesagt haben wollen, dass ein bestimmter Typus von 'Worumwillen' als Eigenschaft etwa nur des unbewegten Bewegers anzusehen sei. Ein derartiger Gedanke liegt auch nicht im Duktus der Argumentation. Vielmehr veranlasst die Logik der Gedankenführung (*ὅτι*) zu der Annahme, dass die eben erst ausgesprochene Behauptung an sich schon einer Begründung bedürfe. Und was diese Rechtfertigung erforderlich scheinen lässt, dürfte wohl eine Voraussetzung von etwa folgender Art gewesen sein: Wenn einem Seienden die Eigenschaft 'worumwillen sein' zugeschrieben wird, dann ist mit einem solchen Hinweis auch die Prozesshaftigkeit des in Rede stehenden Seienden qua *οὗ ἕνεκα* angezeigt.

Im Lichte von 1078 a 31–32 wäre dies auch leicht zu verstehen. Und auch die offenbar aus den sogenannten exoterischen Schriften stammende Unterscheidung zwischen *ποίησις* und *πρᾶξις*[6] trägt ja ebenso wie Anfangszeilen der NE[7] dem Gedanken Rechnung, dass es Ziele gibt, die als solche erst verwirklicht werden, ohne bereits Selbstzweck der Handlung zu sein. Besonders nachdrücklich wird diese Überlegung im Zusammenhang von Metaph. *Θ* 6 im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen *ἐνέργεια* und *κίνησις* herausgearbeitet: Es gibt Handlungen von der Art, dass sie ihr Ziel aktual in sich beschliessen, und andere, deren Ziel selbst dem Übergang von *δύναμις* zu *ἐνέργεια* unterworfen ist; diese Stelle wird uns noch zu beschäftigen haben. Gibt es also einen bestimmten Typus von Hand-

[6] Vgl. *EN* 1140 a 1–24, 1140 b 6–7, wozu J. D. Monan, *Moral Knowledge and Methodology in Aristotle* (Oxford 1968) 102.

[7] Interessant ist die Diskussion bei W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford 1968) 12ff.

lungen, deren Ziel einem Übergang von Dynamis zu Energeia unterworfen ist, so wird man von einem derartigen *τέλος* sicher nicht sagen dürfen, dass es *ἐν τοῖς ἀκινήτοις* sei – also Eigenschaft eines Dinges, welches in den Bereich der Gegenstände fällt, die der Prozesshaftigkeit enthoben sind[8].

Dass Aristoteles seine Behauptung also erst begründen muss, scheint so weit klar. Nun verweist er also auf die 'bekannte Unterscheidung'[9]. Ganz unverbindlich und experimentell wird man übersetzen dürfen: «Denn zugunsten von etwas gibt es das Worumwillen und wegen etwas. Das eine von beiden ist [.....?], das andere aber nicht» (1072 b 3).

Nun fordert aber die Logik, dass eine Begründung dafür gegeben werde, warum man vom *οὗ ἕνεκα* in diesem Zusammenhang als Eigenschaft eines *ἐν τοῖς ἀκινήτοις* befindlichen Seienden sprechen darf. Mithin ist zu verstehen: «Der eine Zweck ist *ἐ. τ. ἀ.*, der andere aber nicht.» Und das heisst, nur einer von beiden Zwecktypen darf gemeint sein, wenn wir sagen «Der eine Zweck ist Eigenschaft eines *ἐ. τ. ἀ.* befindlichen Seienden, der andere aber nicht.» Diese Überlegung kann sich natürlich auch auf den Gedanken stützen, der dem nachfolgenden Satz in b 3–4 zugrunde liegt.

Nun muss der durchaus argumentative Charakter der Benutzung dieser «well known distinction» eigentlich den Gedanken nahelegen, dass einer von beiden Zwecktypen genau so definiert war, dass seine Erwähnung in diesem Zusammenhang ohne weiteres den von Aristoteles gewünschten Rückschluss *ἐ. τ. ἀ.* ... anbieten musste (der Gedanke in b 1–3 lässt sich unschwer zu einem Syllogismus umformen). Diejenigen Interpreten, die von der Voraussetzung ausgehen, dass der unbewegte Beweger ohnehin die einzige objektive Finalursache ist, müssen hier keine weiteren Probleme sehen; demnach hätte Aristoteles mit einem knappen Hinweis auf die eigentlich wohlbekannte Identität des einen Zwecktypus mit dem unbewegten Beweger eine Begründung dafür gegeben, *ὅτι ... ἐν τοῖς ἀκινήτοις*?

Aber eine derartige Annahme will in Anbetracht des dezidierten Argumentes gar nicht befriedigen. Immerhin bleibt ja auch zu bedenken, dass die Zuweisung

---

[8] Die etwas gestelzte Paraphrase versucht der etwas ungenauen Ausdrucksweise von K. Gaiser («Dem Bereich des Unbewegten ... zuweisen», op. cit. 102) zu kontrastieren (dies ist schon im Hinblick auf 996 a 22–29 und 1059 a 34 angeraten). Denn K. Gaiser übersetzt so, als sei 'die Gruppe der Richter weise'. Tatsächlich sind aber nur die Richter weise. Entsprechendes gilt auch für unsere Stelle. – Interessant ist natürlich ein Blick auf *Metaph. B.* Denn mit Rücksicht auf *Metaph.* 1072 b 1–3 verstand W. Jaeger, *Emendationen zur aristotelischen Metaphysik*, Hermes 52 (1917) 492–493, 996 a 20ff. im Sinne von «Wie kann nun ein Prinzip, das die Bewegung verursacht, selbst noch unter das Unbewegte gehören?» (493) und versuchte diese Deutung der Aporie durch die Ergänzung von *⟨ἐν⟩ τοῖς ἀκινήτοις* in 996 a 23 glaubhafter zu machen (vgl. auch seine Ausgabe [OCT 1957] 41). All dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Aporie in *B* 2 nur die Frage indiziert, ob ein solches Seiendes (i.e. *ἐν τοῖς ἀκινήτοις*) selbst noch eine *causa finalis* haben darf, sofern man ja annehmen muss, dass eine *causa finalis* auch *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* ist? (Vgl. die Dublette in *K* 1, 1059 a 34–38).

[9] Vgl. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* II (Oxford 1924) 377: «It probably means simply 'the well known distinction'».

der Eigenschaft des 'worumwillen' – in welchem Sinne auch immer – zu dem unbewegten Beweger mit Hilfe einiger offenbar analoger Vorstellungen durchgeführt wird. Denn wenn Aristoteles z. B. sagt *κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον* (1072 b 3), so kann diese Behauptung eben nur unter der Voraussetzung zur Sache sprechen, dass es *ἐρώμενα* gibt, die in der Weise 'in Bewegung versetzen', wie dies für den unbewegten Beweger a fortiori angenommen wird. Also wird doch vom *οὗ ἕνεκα* als von einer Eigenschaft unter anderen gesprochen. Und als solche hat sie offenbar eine bestimmte Modalität des in Rede stehenden Gegenstandes zu kennzeichnen. Sofern nun der unbewegte Beweger eben als Ziel der Tätigkeit des *πρῶτος οὐρανός* begriffen werden soll (vgl. auch De caelo 292 a18–b 25) und diese Handlung ihrerseits als kontinuierliche *ἐνέργεια* gilt, wird nunmehr auch die Beziehung zu dem Gedanken in Metaph. *Θ* 6 klar. Denn dort heisst es, dass das Ziel jeder 'unvollkommenen Handlung' erst im Verlaufe dieser Handlung 'wird'. Umgekehrt soll aber gelten, dass eine 'perfekte Handlung' ihr Ziel als bereits in sich existierend umgreift (*⟨ἦ⟩ ἐνυπάρχει τὸ τέλος* [1048 b 22–23]). Und nur solche Handlungen mit aktualem Telos will Aristoteles hier als *τελεία πρᾶξις* und somit als *ἐνέργεια* im ausdrücklichen Gegensatz zu *κίνησις* verstanden wissen[10] (etwa *εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκε ἅμα καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν* [1048 b 25–26]). Nun gebietet aber die Logik des aristotelischen Gedankens von *δύναμις* und *ἐνέργεια* (d. h. vom möglichen und wirklichen Sein der Dinge) die Annahme, dass ein solches *τέλος* qua *οὗ ἕνεκα* prozessfrei sein muss. – Vielleicht wird man sich mit Rücksicht auf die stets augenscheinlichen systemimmanenten Schwierigkeiten der aristotelischen Bewegungslehre[11] und hier konkret die Problematik der Differenzierung zwischen *κίνησις* und *ἐνέργεια*[12] davor scheuen wollen, einem solchen Telos gerade das Attribut *ἀκίνητον* zu geben. Doch prozessfrei ist es nämlich insofern, als es in seinem aktualen Sein von der 'vollkommenen Handlung' (i.e. *ἐνέργεια*) nicht berührt wird; und im Hinblick auf die Definition der vollkommenen und unvollkommenen Handlung hat zu gelten, dass ein solches Telos so lange prozessfrei und unveränderlich ist, als die Handlung ihrerseits *τελεία* sein soll.

Schon ein vorsichtiger Seitenblick auf Metaph. *Λ* 7 lässt nun erkennen, was etwa das *τέλος* einer *τελεία πρᾶξις* bzw. *ἐνέργεια* im Sinne von Metaph. *Θ* 6 und das in *Λ* 7 dem unbewegten Beweger zugeordnete *οὗ ἕνεκα* (*ἐν τοῖς ἀκινήτοις*) gemeinsam haben müssen. Denn die Kennzeichnung *κινεῖ δὴ* [!] *ὡς ἐρώμενον* impli-

---

[10] Die eigentlichen Probleme dieses Abschnittes im Zusammenhang mit *EN* X 3–4 u. a. können hier unmöglich eigens herausgearbeitet werden. Eine gute Kritik der Ausführungen J. L. Ackrills (*Aristotle's Distinction between ENERGEIA and KINESIS*, in: *New Essays on Plato and Aristotle*², ed. R. Bambrough [London 1967] 121–142) gab M. H. Mulhern, *Types of Process according to Aristotle*, Monist 52 (1968) 237–251. Material aus einem noch unveröffentlichten Manuskript verdanke ich Prof. T. Penner, Princeton.

[11] Vgl. H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism*. App. X.

[12] Sir David Ross vermerkt in seinem Kommentar (Vol. II 251): «*κίνησις* and *ἐνέργεια* are species of something wider for which Aristotle has no name, and for which he uses now the name of one species, now that of the other. The difference is brought out as well in ll. 18–35 as anywhere in Aristotle.»

ziert, dass die Tätigkeit des 'in Bewegung versetzten' (d.h. des *πρῶτος οὐρανός*) als *ἐνέργεια* begriffen werden muss. Und analog dem *εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκε ἅμα* (1048 b 26) usw. könnte diese Tätigkeit im Sinne von '*φιλεῖ καὶ πεφίληκε ἅμα*' als *ἐνέργεια* verstanden werden. Tatsächlich will Aristoteles ja diese Art von *πρᾶξις* als *ἐνέργεια* aufweisen (vgl. noch 1075 b 16–27). Dies alles ist unschwer zu erkennen; und der weniger abstrakt formulierte Gedanke in De caelo 292 a 20–292 b 25 (291 b 25 verweist wohl auf 288 a 9–12) rundet das Bild sehr ab. Denn hier werden die Gestirne als mit *πρᾶξις* und *ζωή* begabte Wesenheiten vorgestellt, ihre eigentümlichen Bewegungen somit als Streben nach dem *εὖ* erklärt. Allein der *πρῶτος οὐρανός* erreicht dies vermöge einer einzigen Bewegung, während die übrigen Gestirne wie übrigens alle vernunftbegabten Potenzen schon mehrerer bedürfen, um dem *ὡς ἄριστα ἔχοντι* nach Massgabe ihrer Möglichkeiten nahe zu kommen.

Somit ist eigentlich klar, was jene mit dem Begriff des *οὗ ἕνεκα* umschriebene Eigenschaft darstellen soll, wenn von ihr behauptet werden darf, dass sie auch einem Gegenstand im Bereiche der Veränderungslosigkeit zukommen kann; sie besteht darin, das aktuale Telos einer *τελεία πρᾶξις*, also einer *ἐνέργεια*, zu sein[13]. Und der sogenannte Unbewegte Beweger genügt der dieser Definition gesetzten Bedingung insofern, als er nämlich als gewissermassen *φύσει* potenzlose Form eine kontinuierliche *ἐνέργεια* im zielbewussten Handeln der nach ihm stehenden Potenzen bewirkt bzw. gewährleisten soll. (Auch kritisch betrachtet muss hier Aristoteles' Lehre von der ontologischen Priorität des Aktes übrigens nicht mit der Theorie von der Ewigkeit der Welt kollidieren.) Wäre also der unbewegte Beweger nicht aktuales Telos und in bezug auf die *ἐνέργεια* des *πρῶτος οὐρανός* nur 'relatives Ende' (*πρὸς τὸ τέλος, περὶ τὸ τέλος* [Metaph. 1048 b 18]), so dürfte man von ihm wenigstens auf der Basis von Metaph. *Θ* 6 nicht als Telos bzw. *οὗ ἕνεκα* sprechen. Und im Hinblick auf das für Metaph. *Λ* 7 offenbar anvisierte Verständnis von einem *οὗ ἕνεκα ... ἐν τοῖς ἀκινήτοις* ist mithin in Rechnung zu stellen, dass diese Art von 'Worumwillen' als Eigenschaft eines Zielpunktes grundsätzlich nur solcher Handlungen verstanden wird, die einen *Selbstzweck* verfolgen. Ohne nun der Erörterung wesentlich vorausgreifen zu wollen, wird man vermuten dürfen, dass der Gedanke vom Selbstzweck irgendwie mit der Konzeption des *ἁπλῶς ἀγαθόν* (s. unten) konvergieren müsste.

Und dass der unbewegte Beweger als Selbstzweck wenn nicht überhaupt aller Handlungen so doch wenigstens dieser einen Tätigkeit des *πρῶτος οὐρανός* vorgestellt wird, geht ja aus den Attributen *δι' αὑτὸ αἱρετὸν* und *κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον* ziemlich unumwunden hervor. Jedenfalls wird man es mit Rücksicht auf die unmittelbaren Bedürfnisse der Erklärung von Metaph. 1072 b 1–3 zunächst einmal bei der Feststellung belassen dürfen: Der unbewegte Beweger fällt unter das Konzept des aktualen Telos einer *τελεία πρᾶξις*, er ist also ein Selbstzweck.

---

[13] Dies setzt aber voraus, dass die Kreisbewegung für die Gestirne nicht als *πρὸς τὸ τέλος* verstanden ist; zu dieser Schwierigkeit s. unten S. 61.

Ohne dem Gang der Erörterung auch in diesem Punkte eigentlich präjudizierend vorausgreifen zu wollen, wird man sich fragen müssen, wie Aristoteles seiner Konzeption des Selbstzweckes begrifflich Ausdruck geben konnte; sinnfällig konnte dies geschehen durch eine einfache Wiederholung des Genitivs, also wie im Kontext von De anima II 4 (... *οὗ* / ... *ᾧ*). Dabei ist aber anzusetzen, dass der Genitiv eben nicht etwa den Handlungsträger bezeichnen soll. Das *οὗ ἕνεκα* und der bewusste Genitiv müssen ein und denselben Beziehungsbegriff haben. Denn was für den Gedanken vom Selbstzweck gerade entscheidend sein soll, ist ja die Überlegung, dass jenes Telos tatsächlich das alleinige Worumwillen ist, weswegen eine solche 'vollkommene' Handlung getätigt wird.

Das Gleiche dürfte eigentlich auch für die Beziehung des Dativs zutreffen. Doch wie steht es nun überhaupt mit jenem anderen *οὗ ἕνεκα* – mit jener Eigenschaft also, die dem unbewegten Beweger offenbar nicht zukommen kann?

Allein per negationem lassen sich leicht zwei Kriterien setzen, die für Aristoteles gedanklich zusammengehören. Einmal darf ein mit dem anderen *οὗ ἕνεκα* bezeichnetes Ziel kein in der Handlung bereits beschlossenes Telos sein, was heisst, dass dieses Telos erst 'werden' muss und als solches dem Übergang von *δύναμις* zu *ἐνέργεια* unterworfen ist. Zum anderen darf es nicht jene Eigenschaft haben, die wir in unserer Sprache durch den Begriff Selbstzweck kennzeichnen. Denn qua Selbstzweck müsste es ja das in der Handlung selber beschlossene Telos sein. Und die Handlung selber wäre dann wieder definitiv das, was Aristoteles im Zusammenhang von Metaph. *Θ* 6 als *ἐνέργεια* gegenüber einer nur unvollkommenen Handlung unterscheiden würde.

Nach allem, was bereits zur Sprache kam, scheint nun klar, dass Aristoteles hier genau das vor Augen gehabt haben muss, was in Metaph. *Θ* 6 unter dem systematischen Anspruch einer anderen Begrifflichkeit als *πέρας* erklärt wird. Denn für ein Telos von der Art, für die in *Θ* 6 dann um der Kennzeichnung der ontologischen Differenz zwischen *κίνησις* und *ἐνέργεια* willen der Begriff *πέρας* steht[14], soll ja gelten, dass es erstens erst im Verlaufe einer Handlung konstituiert wird (z. B. 'Schlankheit') und dass es zweitens als solches unmöglich auch den Selbstzweck der in Rede stehenden Handlung bedeuten darf (1049 b 20; 'Abmagerungskur').

Dieser Gedanke verweist uns nun wieder auf einen entsprechenden Zusammenhang in NE. Unter Berufung auf eine bereits in den exoterischen Schriften dargelegte Distinktion unterscheidet Aristoteles *ποίησις* und *πρᾶξις* in dem Sinn, dass *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος* (1140 b 6–7). Eine sittliche Handlung, die den Sinn und Zweck ihres Tuns also in sich selbst begreift (analog dem *ἁπλῶς ἀγαθόν*), würde Aristoteles im Zusammenhang von Metaph. *Θ* 6 entsprechend als 'vollkommene Handlung'

[14] Gut vermerkt W. D. Ross (op. cit. II 253): «*πέρας* is best explained by *ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι*, l. 26. Aristotle is speaking of actions which have a limit set to them by the fact that they aim at an end other than themselves, with the attainment of which they come to a stop.»

verstehen. Und *ποίησις*, die Handlungen kennzeichnet, die im Prinzip darauf hin angelegt sind, ausserhalb ihrer selbst qua Handlung liegende Ziele zu konstituieren, würde sicher unter den Begriff der unvollkommenen Handlung fallen. Im Sinne der in *Θ* 6 erarbeiteten Kriterien ist z. B. 'Hausbauen' keine *ἐνέργεια*. Denn man kann nicht simultan 'ein Haus bauen und ein Haus gebaut haben'; also sind diese und jene Handlungen, an deren Ende (*πέρας*) einmal das gebaute Haus stehen wird, eine sogenannte 'unvollkommene Handlung'. Ihr Ende und Ziel ist dann angezeigt, wenn das ausserhalb dieser Handlung liegende Ziel ('Haus') konstituiert ist[15].

Dass Aristoteles in dem ohnehin denkbar speziellen Zusammenhang mit der schwierigen Systematik von *κίνησις* und *ἐνέργεια* sein Heil in einer begrifflichen Unterscheidung dessen sucht, was hinter den Worten *τέλος* und *πέρας* stehen soll, ist gar nicht verwunderlich. Denn letztlich wird diese Distinktion auch von einem gewissen Unbehagen über den ordinären Gebrauch des Wortes *τέλος* diktiert gewesen sein (vgl. Phys. 194 a 32–33 *βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον*)[16]. Aber dieser Vorstellung kann auf der anderen Seite auch kaum die Einsicht entgegengestanden haben, dass von Zwecken auch dann die Rede ist, wenn es nicht um Selbstzwecke geht; denn wo immer planendes Handeln und zielbewusstes Geschehen Ziele verfolgen, da werden Zwecke verfolgt. Und *πέρας* im Sinne von Metaph. *Θ* 6 ist in der Tat ein Zweck, wenngleich eben kein Selbstzweck (am ehesten dürfte dieser Gedanke noch dort zum Ausdruck kommen, wo Aristoteles konstatiert *ἡ πρᾶξις ἀεί ἐστι ἐν ὑσίν, ὅταν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ τὸ τούτου ἕνεκα* [De caelo 292 b 6–7]).

Wissenswert wäre, in welchem exakten Zusammenhang dieses Schema zu dem anderen steht, das durch die Unterscheidung zwischen *ἁπλῶς ἀγαθόν* und dem *ἀγαθόν τινὶ* gekennzeichnet ist. Klar scheint jedenfalls, dass ein *ἀγαθόν* desto werthafter ist, je weniger es im Dienst einer Funktion steht. Und genau dieser Kalkül scheint auch die Bewertung und Aufrechnung der Zwecke und Mittel zu Zwecken im Anschluss an Topik 116 a 29ff. zu bestimmen[17].

Aber wie passt nun der Gedanke vom *οὗ ἕνεκα-ᾧ* in diesen Zusammenhang? Setzt man voraus, dass der Dativ analog der Struktur des *οὗ ἕνεκα-οὗ* denselben Beziehungsbegriff haben soll wie das *οὗ ἕνεκα*, dann müsste das *οὗ ἕνεκα-ᾧ* die Eigenschaft dessen kennzeichnen, in dessen Interesse bzw. zu dessen Gunsten etwas geschieht. In der Tat wird Aristoteles gemeint haben, dass eine 'unvollkommene Handlung' (also z. B. 'Abmagerungskur') im Interesse bzw. zugunsten

---

[15] Vgl. *Phys.* 201 b 10.

[16] Vgl. auch *Protreptikos* Fr. 11 Ross = B 12 Düring (und sein Kommentar S. 187) sowie W. Wieland, *Die aristotelische Physik* (Göttingen 1962) 263–264. – Eine knappe Darstellung des Teleologieproblems bei Aristoteles gibt J. Owens, *Teleology of Nature in Aristotle*, Monist 52 (1968) 159–173.

[17] Zum ganzen Abschnitt siehe O. Gigon, *Aristoteles, Topik iii. 1–3* in: *Aristotle on Dialectic.* Proceedings of the third Symposium Aristotelicum, ed. G. E. L. Owen (Oxford 1968) 233–256, bes. 244–245

von einem Ziel geschieht (also 'Schlankheit', Metaph. *Θ* 6), das als solches aber erst konstituiert wird. In diesem Sinn kann man auch sagen, dass jene Aktivitäten, die beim 'Hausbauen' entfaltet werden, im Interesse bzw. zugunsten des Zieles vorgenommen werden, das mit der Fertigstellung des Hauses erreicht ist. Denn ein solches Telos ist dem Übergang von *δύναμις* zu *ἐνέργεια* unterworfen und hat somit ein Interesse am Zustandekommen seiner selbst. Anders gilt aber für den Selbstzweck, dass er als aktuales Telos einer 'vollkommenen Handlung' zu begreifen ist. Und als solches kommt er nicht zustande; und ein Interesse etwa am Zustandekommen seiner selber dürfte er schon insofern nicht verfolgen können, als er analog dem *δι' αὐτὸ αἱρετόν* konzipiert ist (vgl. auch EN 1140 b 6–7).

Damit scheinen nun die Möglichkeiten zu einer Interpretation von Metaph. 1072 b 1–3 im wesentlichen erschöpft zu sein.

[2] EE 1249 b 15–18 *οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν· οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα, διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται*[18]. *ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν ..., αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος.*

Der Schlussabschnitt der EE (VIII 3) über die das Leben bestimmende Norm enthält eine Reihe von Problemen; sie können hier unmöglich auch nur im Ansatz expliziert werden. Jedenfalls ergibt sich etwa folgender Grundgedanke: Der höchsten menschlichen Lebensform, d.h. der Kontemplation Gottes[19], leben heisst auf das uns beherrschende Prinzip hin leben. Beherrschender Prinzipien aber gibt es, wie Aristoteles einmal mehr am Beispiel der Medizin verdeutlicht (vgl. hierzu EN 1145 a 7–8), zwei. Einmal ist es jenes (analog der Gesundheit), auf das hin gelebt wird; zum anderen ist es jene *ἀρχή* (analog der Medizin), die Anweisungen darüber erteilt, wie auf dieses Prinzip hin gelebt werden soll.

Wichtig im Hinblick auf das Folgende ist natürlich die unumwundene Erklärung, dass die zweite Art von *ἀρχή* um der ersteren willen da ist (vgl. auch EN VI 13 fin.). Entsprechend gilt also für das kontemplative Leben, dass Gott analog

---

[18] Der Text ist der, den Susemihl (Teubner 1884) und Rackham (Loeb 1935) drucken und wie ihn offenbar auch F. Dirlmeier, *Aristoteles. Eudemische Ethik* (Darmstadt 1962) versteht. K. Gaiser, *Das zweifache Telos bei Aristoteles* 102–103 mit Anm., setzt nach *ἐπιτάττει* einen Punkt und nimmt an, dass *ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται* unmittelbar an die Distinktion des *οὗ ἕνεκα* angeschlossen hat. Nur *διώρισται δ' ἐν ἄλλοις* ist für ihn Parenthese. Sowohl gedanklich wie auch sprachlich scheint mir dieser Satzbau denkbar anstössig.

[19] Notorisch ist das Problem, ob Aristoteles hier von 'Gott' in zweierlei Sinn [sc. Gott in uns und Gott ausserhalb von uns] sprechen kann. Entgegen meiner auf H. Magueritte (Rev. Hist. Philos. 4 [1930] 87–104. 401–408) und F. Dirlmeier (*Aristoteles. Eudemische Ethik* 498–500) fussenden Beurteilung des Genitivs *θεοῦ* in b 17 als Possessivus (*Probleme der platonischen Seelenteilungslehre* [München 1969] 86 Anm. 11) erscheint mir diese Interpretation nun nicht mehr durchführbar. Die eigentlichen Schwierigkeiten der These F. Dirlmeiers, der sich auch I. Düring angeschlossen hat (*Aristoteles* [Heidelberg 1967] 452–453), wurden von O. Gigon aufgezeigt (*Zwei Interpretationen zur Eudemischen Ethik*, Mus. Helv. 25 [1969] 214–215).

der Gesundheit jenes Prinzip darstellt, auf das hin gelebt werden soll; und *φρόνησις* (die eigentümlich von EN abweichend in 1214 a 32, 1215 a 34 und 1216 a 38 als Trägerin der Theorie bezeichnet wurde) erteilt also die Anweisungen darüber, wie auf dieses Prinzip hin gelebt werden soll.

Was diesen Text im Hinblick auf die Benutzung des zweifachen Telos in eine gedankliche Nähe zu Metaph. 1072 b 1–3 rückt, ist folgender Umstand: Aristoteles darf offenbar voraussetzen, dass auf Gott die Eigenschaft des *οὗ ἕνεκα* nur in einer Bedeutung zutrifft und dass es eben noch einen anderen Typus von Telos gibt. Im Prinzip nicht unrichtig, wurde betont, dass «die eine Art des *οὗ ἕνεκα* [...] demnach allgemein dadurch charakterisiert [ist], dass dem Telos selbst nichts zu seiner Vollkommenheit fehlt»[20]. Korrekt müsste man freilich sagen, dass Gott als bedürfnisloses Wesen unter diese Art von Telos fällt. Und gemeint ist damit nicht mehr und nicht weniger, als dass Gott eben Selbstzweck der Kontemplation ist. Diese Beziehung muss eigentlich ausser Frage stehen, sofern der gewissermassen in Parenthese erfolgende Hinweis auf die zweifache Bedeutung des *οὗ ἕνεκα* überhaupt zur Sache sprechen soll. Wie es sich mit dem Hinweis auf die andere Bedeutungsmöglichkeit verhält, wird uns gleich noch zu beschäftigen haben. Jedenfalls würde Gott als Telos der Kontemplation gemäss dem Schema in Metaph. *Θ* 6 unter das Konzept des aktualen Telos fallen. Denn dass auch der Akt der Kontemplation als *ἐνέργεια* zu gelten hat, ergibt sich aus EN X 7 und mutatis mutandis Metaph. *Λ* 7. [Nun bedarf der unmittelbare Zusammenhang von EE VIII 3 einer in etwa diese Richtung weisenden Systematisierung augenscheinlich nicht; immerhin scheint es aber doch so zu sein, dass sich jene Kriterien, die im Zusammenhang von Metaph. *Λ* 7 über die Analyse des *οὗ ἕνεκα ... ἐν τοῖς ἀκινήτοις* eine Bestimmung von Aristoteles' Gedanken des Selbstzweckes erleichterten, auch an dem hier in Rede stehenden Modell von EN VIII 3 bewähren können.]

Doch wie nehmen sich nun die Dinge im Hinblick auf die andere Bedeutung des *οὗ ἕνεκα* aus? Besteht überhaupt die Möglichkeit einer Anwendung jener anderen Bedeutung auf diesen Argumentationszusammenhang? – Interessant zu beobachten ist, in welcher Weise der in Parenthese gehaltene Hinweis auf die zweifache Bedeutungsmöglichkeit den eigentlichen Zusammenhang unterbricht: *οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει ..., ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται.* Denn die Begründung dafür, dass Gott zwar herrschendes, aber doch nicht anordnend-herrschendes Prinzip ist, ergibt sich für den unbefangen Zuhörenden wohl aus dem Passus «Denn jener leidet ja an nichts Mangel». Natürlich beinhalten diese Worte einen Hinweis auf die auch sonst wahrscheinlich sattsam bekannte Selbstgenügsamkeit Gottes. Doch im Hinblick auf den vorausliegenden Gedanken («Gott herrscht nicht in anordnender Weise, sondern ist der Zweck, um dessen Willen die Phronesis Anordnungen erteilt») soll ihm offenbar eine argumentative

---

[20] K. Gaiser, *Das zweifache Telos bei Aristoteles* 103.

Funktion zukommen. Dies ist unschwer zu erkennen. Denn e contrario würde gelten müssen: 1. Gott ist nicht das *οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει*, 2. Gott ist *ἐπιτακτικῶς ἄρχων*, und damit wäre impliziert: 3. Etwas, was in anordnender Weise herrscht, hat etwas nötig. – Und konkret auf unseren Fall bezogen, müsste dies nun auch besagen wollen, dass die Phronesis anordnet und mithin auch etwas nötig hat.

Wenn es nun in der Tat die Phronesis ist, die etwas nötig hat – müsste dann nicht die andere Bedeutungsweise des *οὗ ἕνεκα-ᾧ* qua 'Worumwillen im Sinne von zugunsten wovon' in diesem Zusammenhang auf sie gemünzt sein? Dieser Gedanke scheint zunächst schwierig. Immerhin ist ja zu bedenken, dass der Phronesis hier in EE VIII 3 eine eigentümliche Doppelfunktion zufällt. Denn einmal muss sie als Trägerin der *θεωρία* angesehen werden. Zum anderen verfügt sie über die Auswahl jener Güter, die der *θεωρία* dienlich sind, und «greift damit unzweifelhaft in den Bereich der Praxis über»[21]. Mit Rücksicht auf die in EN explizierte Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft mag sich diese Doppelfunktion schon etwas seltsam ausnehmen. Im Hinblick auf den am Beispiel von Medizin und Gesundheit angezeigten Gedanken erweist sie sich aber doch als sinnvoll. Denn auch die Heilkunst hat ja eine doppelte Funktion: Sie strebt das sie beherrschende Telos an. Und sie trifft um dieses Telos willen Massnahmen, die sie als Handlungsträgerin in den Stand versetzen sollen, jenes Telos zu erreichen. Entsprechend soll ja für die Phronesis gelten, dass sie ein Telos erstrebt. Und um der Erreichung dieses sie beherrschenden Telos willen trifft sie also Anordnungen, die ihr als Trägerin der *θεωρία* dienlich sein sollen. Man kann also in der Doppelfunktion der Phronesis zwei Arten von Handlungen erkennen. Und deren Relation ist offenbar diejenige, welche den Unterschied zwischen der 'vollkommenen Handlung' und der 'unvollkommenen Handlung' bestimmt. Denn die eine ist offenbar selbstzweckhaft und trägt – wie genau, können wir nicht wissen – ihr Telos bereits in sich, insofern ja der Akt der *θεωρία* als *ἐνέργεια* verstanden werden muss. Die andere kann dann analog der in Metaph. *Θ* 6 getroffenen Scheidung als unvollkommene Handlung verstanden werden. Denn ihr Ziel ist dann erreicht, wenn die Dinge verfügt sind (i.e. die Mittel zum Zweck), auf Grund deren die Phronesis erst in den Stand versetzt ist, sich in jener Aktivität zu entfalten, welche sie selbstzweckhaft entwickeln will. Tatsächlich kann man also sagen, dass die Phronesis als Trägerin der Theoria etwas nötig hat. Sie ist das Worumwillen einer Gruppe von äusseren Gütern; d. h. in Analogie zu dem Verhältnis von 'unvollkommener Handlung' und *πέρας* lässt sich sagen, dass die Tätigkeit der Mittelbeschaffung (entsprechend in Metaph. *Θ* 6 'Schlankheitskur') dann zu ihrem Ende gekommen ist (entsprechend 'Schlankheit'), wenn die Mittel vorliegen, durch die die Phronesis in den Stand versetzt wird, sich im Akt der Kontemplation zu entfalten, d.h. funktionsfähig zu sein.

---

[21] O. Gigon, Mus. Helv. 25 (1969) 215.

[3] De an. 415 a 29–b 7 *ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. τὸ δὲ οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ. ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ ..., ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἧττον.*

Der Gedankengang hier hat eine gewisse Affinität zu den in EN VIII 3 explizierten Überlegungen. Nur befinden wir uns – auch im Vergleich zu EN X 7–8 – auf einer niedrigeren Stufe. Denn anders als dem Menschen, der durch die *ἐνέργεια* des *κατὰ νοῦν βίος* unmittelbar am Göttlichen teilnehmen kann, ist den übrigen Lebewesen nur ein mittelbarer Weg zu dem verfügt, was man Perpetuieren des Zeitlosen nennen könnte. Freilich ist das Göttliche das Worumwillen, weshalb (vgl. EN I 1–3) alles Übrige getan wird. Aber bei diesem Übrigen, das sich als Handlung im Sinne des Mittels zum Zweck versteht, bleibt es (*ταύτῃ*).

Wenn Aristoteles hier einen Verweis auf die zweifache Bedeutung der *causa finalis* für angeraten hält, so verhält es sich damit folgendermassen: Anders als der Mensch können Tiere keine Aktivität von der Art verfolgen, dass das *οὗ ἕνεκα* als aktuales Ziel bereits in der Handlung beschlossen wäre. Alle die Handlungen, die *κατὰ φύσιν* unternommen werden, können jeweils nur ein *πέρας* erreichen und mithin Ziele konstituieren. Mit anderen Worten, es handelt sich um 'unvollkommene Handlungen', die ihr Ziel dann erreicht haben, wenn Nachkommenschaft und Erhaltung der Art gewährleistet sind. Und 'Nachkommenschaft' bzw. 'Arterhaltung' sind das *οὗ ἕνεκα-ᾧ*, zu dessen Gunsten und in dessen Interesse all das geschieht, was von den *species* der Lebewesen *κατὰ φύσιν* unternommen wird. Übergeordnetes und ranghöheres Telos, um dessen willen alles andere getan wird, ist zwar das Göttliche. Es tritt aber nicht als *οὗ ἕνεκα-οὗ* in Erscheinung, da sich diese Lebewesen nicht in einer *ἐνέργεια* entfalten können, der das Göttliche als aktuales Telos einer vollkommenen Handlung bereits zugrunde läge.

[4] De an. 415 b 17–21 *τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ κατὰ φύσιν. πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα.*

[In Z. 19 wird man auf das *καὶ* vor *καθάπερ* verzichten müssen, um den Gegensatz zwischen *φυσικὰ σώματα* – unter den Begriff kann ja jeder nicht künstliche Körper fallen – und *ὄργανα* nicht zu krass erscheinen zu lassen[22]. Denn dass jeder natürliche Körper um der Seele willen existiert, kann – so akzentuiert – auch für Aristoteles nicht stimmen.]

Die Darlegungen beziehen sich also auf die vorausgegangene Behauptung, dass die Seele auch Finalursache der Lebewesen sei (b 15–17). Der Gedanke ist aber keineswegs leicht zu durchschauen. Denn wenn man den Begriff *ὄργανον* streng wörtlich nimmt, wird die Analogie sogar etwas schief. Schliesslich soll doch nicht gemeint sein, dass die Seele als *οὗ ἕνεκα* zugleich auch der Agent ist, um dessen willen Nus und Physis etwas schaffen? Also wird die Diagnose «Dass bei dem

[22] Vgl. W. D. Ross, *Aristotle's De Anima* (Oxford 1961) 229.

Lebewesen die körperlichen Bestandteile dazu da sind, der Seele als Organe zu dienen»[23], so akzentuiert kaum richtig sein. Vermutlich meint Aristoteles viel eher (vgl. P. A. 645 b 14–20), dass z. B. das Auge eine Funktion erfüllt, damit eine Wahrnehmung zustande kommt. Dann wäre also das Telos partikular jeweils die der besonderen Funktion eines Organs gegebene Zielsetzung[24]. Und aufs Ganze gesehen besagt dies freilich: Da wie jedes *ὄργανον* so auch die Teile des Körpers um einer Funktion willen bestehen, *φανερὸν ὅτι ταὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πολυμεροῦς ... ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον* (P.A. 645 b 14–20). Demnach ist die Funktion des gesamten lebendigen Körpers das Telos, worumwillen Teile und Ganzes bestehen. Und in genau diesem Sinne kann man von der Seele als dem Inbegriff der Funktion des lebendigen Körpers sprechen. Tatsächlich ist der Körper auch nur so lange lebendig und die Seele auch nur so lange Entelechie, als eine bestimmte Anzahl von Funktionen erfüllt werden. Einmal lebendig, befindet sich der Körper in einer *ἐνέργεια*, deren Ziel bereits in der Aktivität beschlossen ist. Also wird man von dem Lebendig-Sein des Körpers als einer Art von vollkommener Handlung sprechen können; und die Seele, sofern sie ja eben nicht (vgl. P.A. 641 a 15–32) als *pars pro toto*, sondern als Inbegriff der Funktion des lebendigen Körpers anzusehen ist, muss analog dem selbstzweckhaften Telos betrachtet werden.

Anders verhält es sich nun mit den partikularen Funktionen der Organe als solcher. Denn zwar gilt jeder Wahrnehmungsvollzug als *ἐνέργεια*. Aber Wahrnehmung an sich ist ein Prozess (*κίνησις*), der den Grundsätzen der aristotelischen Physik entsprechend als Übergang von *δύναμις* zu *ἐνέργεια* zu verstehen ist (vgl. De an. II 5). – Besonders wichtig ist hier der Hinweis auf *καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μέντοι, καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται* (417 a 16–17), wobei man *ἐν ἑτέροις εἴρηται* als 'Querverweis' auf Phys. 201 b 31 oder eben auf Metaph. *Θ* 6 deuten darf. Tatsächlich entscheidend für unsere Belange ist also der Umstand, dass am Ende eines solchen Prozesses der Wahrnehmungsvollzug stehen soll, die Wahrnehmung qua *ἐνέργεια*, Also ist es legitim, den Prozess selber als 'unvollkommene Energeia' bzw. 'unvollkommene Handlung' im Sinne von Metaph. *Θ* 6 zu sehen, die mit der Erreichung ihres *πέρας* auch ihren Bewegungsablauf durchschritten hat. Weiterhin ist festzustellen, dass eine derartige unvollkommene Energeia zugunsten von bzw. im Interesse des Wahrnehmungsvollzugs stattfindet. In diesem Sinn hat der erst zu begründende Wahrnehmungsvollzug die Eigenschaft des *οὗ ἕνεκα-ᾧ*. Einmal im Vollzug dieser Verwirklichung begriffen, verwirklichen die Organe ihre eigentümlichen Leistungen um der Seele willen, die als Inbegriff der Funktion des lebendigen Körpers als *οὗ ἕνεκα-οὗ* dieser Verwirklichung begriffen werden muss.

---

[23] K. Gaiser, op. cit. 104.
[24] Vgl. D. W. Hamlin, *Aristotle's De Anima* (Oxford 1968) 96.

[5] Phys. 194 a 27–b 8 *ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς καὶ ὅσα τούτων ἕνεκα. ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο ⟨τὸ⟩ ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ... ἐπεὶ καὶ ποιοῦσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην (αἱ μὲν ἁπλῶς, αἱ δὲ ἐνεργόν) καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων· ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος. διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα (εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας).*

Soll nun der Verweis auf die zweifache Bedeutungsmöglichkeit des *οὗ ἕνεκα* sowie auf die in De philosophia erklärte Unterscheidung authentisch sein[25], so haben wir uns zu fragen, in welchem Sinn der Mensch ein Zweck der Natur sein kann. Die Frage birgt natürlich sehr spekulative Ansätze. Und trotz der auch sonst bekannten Behauptung, dass die Natur alles um des Menschen willen hervorbringt und dass die übrigen Lebewesen um des Menschen willen da sind (vgl. EN 1141 a 33–34 und Pol. 1256 b 15–26), wird man sich scheuen wollen, ein System anthropozentrischer Teleologie in Rechnung zu stellen. Denn recht verstanden ist immer nur gemeint, dass der Mensch mit Verstand und Erfindungsgabe ausgestattet ist, sich die ihm vorgegebenen Dinge nutzbar zu machen[26].

Nun, gehen wir von der erklärten Voraussetzung aus, dass es sich hier um *Materialien* handelt, die um eines *ἔργον* willen bearbeitet werden (Phys. 194 b 7–9); an und für sich ist nun kein Ding Material in dem Sinn, dass es von der Natur als solches geschaffen worden wäre. Erst das Denken des menschlichen Techniten macht es dazu. Jedenfalls wissen wir, dass das Telos eines Substrates jeweils die fertige *οὐσία* ist. Und um eine *οὐσία* oder ein künstliches Produkt zu werden, muss das Substrat den Prozess von *δύναμις* zu *ἐνέργεια* durchlaufen. Diesen Prozess versteht man ohne alle Schwierigkeiten als *κίνησις*, die auf ein *πέρας* zu geht; auf das Tun des Techniten bezogen, ist dies also ein Akt von *ποίησις*. Und so erklärt sich das fertige Produkt ebenso wie die natürliche *οὐσία* als *οὗ ἕνεκα-ᾧ* des in einem Prozess befindlichen Substrates. Es liegt im Interesse bzw. ist zugunsten des [kraft des Energeia-Denkens früheren] zu erstellenden Werkes, dass ein solcher Prozess stattfindet, der in der Erstellung eben dieses Werkes sein ihm gesetztes Ende nimmt.

Der Mensch als ein Zweck der Natur tritt nun da in Erscheinung, wo er realisiert, dass die objektiv vorgegebenen Dinge sich ihm als *πρός τι* (194 b 9) darstellen können. Es ist also keineswegs so, dass der Mensch schlechterdings der von der Natur objektiv für die Dinge gesetzte Zweck wäre. Nur als *ὕλη*, als Produkte eines Reflexionsbegriffes, existieren sie allerdings selbstzweckhaft für ihn. Denn es ist ja sein Denken, welches ihnen gewissermassen den Status eines *πρός τι* = *ὕλη*-Seins zuerkennt. In diesem Sinn ist also der Mensch *οὗ ἕνεκα-οὗ* des 'Hyle-Seins' der Dinge.

---

[25] E. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles* (Berlin 1865) 179 hatte dies bezweifelt. Siehe aber auch J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken* (Berlin 1863) 107–110. Beweisen lässt sich weder das eine noch das andere.

[26] So auch W. Wieland, *Die aristotelische Physik* 263.

Zusammenfassend lässt sich so weit sagen, dass Aristoteles bei seiner Unterscheidung von Zwecken offenbar dem Gedanken Rechnung trägt, dass manche Zwecke erst im Verlaufe von Handlungen verwirklicht werden, andere aber in den Handlungen selbstzweckhaft beschlossen sind. In diesem Sinn unterscheidet er auch unvollkommene Handlungen von vollkommenen Handlungen, und der Zweck einer unvollkommenen Handlung wird als Worumwillen zugunsten wovon (*οὗ ἕνεκα-ᾧ*) gefasst, der (Selbst-)Zweck einer vollkommenen Handlung als Worumwillen, weswegen (*οὗ ἕνεκα-οὗ*). Selbstzweckhaft ist eine Handlung also stets dann, wenn sie sich als *ἐνέργεια* ausweisen lässt, nicht-selbstzweckhaft entsprechend dann, wenn sie unter den Begriff der *ἐνέργεια ἀτελής* bzw. unvollkommenen Handlung fällt.

Dass dieser Gedankenkreis sinnvoll erarbeitet ist, wird man Aristoteles nicht in Abrede stellen wollen. Schwierig scheint nun aber die Beziehung zu dem, was in den Anfangskapiteln der EN erarbeitet wird[27]. Denn die Konstruktion einer Hierarchie von Zwecken, gipfelnd in dem *τέλειον ἀγαθόν*, um dessen Willen wir alles übrige tun, schliesst genau genommen auch den Gedanken in sich, dass nur jene Handlung wirklich selbstzweckhaft ist, deren Zielsetzung im Streben nach der *εὐδαιμονία* beschlossen ist. Aber dieser Widerspruch, den modernes Denken zu konstatieren hat, betrifft nicht die Distinktion von *οὗ ἕνεκα-οὗ* / *οὗ ἕνεκα-ᾧ* an sich, sondern beruht seinem Ansatz nach auf der Funktion des Begriffes *ἀγαθόν*, wie er der Unterscheidung von *καθ' αὑτὰ ἀγαθά* einerseits und *ἀγαθὰ δι' ἄλλο* zugrunde liegt (1096 b 14); zwar heisst es, dass die *καθ' αὑτὰ ἀγαθά* von solcher Art sind, dass der Mensch sie um ihrer selbst willen wählt (1096 b 17–18, vgl. 1097 b 1–2). Aber mit Rücksicht auf das erstrebte Gute fallen sie doch in die Klasse von *καθ' αὑτὰ καὶ δι' ἄλλο αἱρετά*[28] (1097 a 32. b 4). Und Aristoteles sagt sogar *ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὑτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἄν* (1096 b 18–19). Modernisierend gesagt, liegt der Widerspruch also darin, dass Aristoteles als Extension des Terminus *ἀγαθόν* einmal (nämlich mit Rücksicht auf die Qualifikation *δι' ἄλλο*) die Klasse der Dinge annimmt, von denen er meint, dass sie das Gute konstituieren, zum anderen (mit Rücksicht auf die Qualifikation *καθ' αὑτά*) die Klasse jener Dinge, die einen eigenen Wert haben; unter die letzteren fällt auch die *εὐδαιμονία*. Unter die erstgenannten darf sie aber schon insofern nicht fallen, als sie ja unseren Begriff von der Klasse von Dingen bestimmt, die das Gute konstituieren. Streng genommen darf Aristoteles also nicht einmal sagen, dass Eudaimonie 'gut' ist, sofern er nicht ausdrücklich zu verstehen gibt, dass sie in sich selbst werthaft ist. Aber die grundsätzlichen Schwierigkeiten, die jeden Versuch einer Definition des Wortes 'gut' als eines nicht-komplexen Begriffes un-

---

[27] Gute und wenig bekannte Diskussionen des *ἀγαθόν* findet man bei H. A. Prichard, *The Meaning of Agathon in the Ethics of Aristotle*, und J. L. Austin, *Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle*, nachgedruckt in: *Aristotle.* A Collection of Critical Essays edited by J. E. M. Moravcsik (New York 1967 [= Modern Studies in Philosophy]) 241–260. 261–296.

[28] Bywater druckt *αὐτά*, was dem Sinn des Gesagten zuwider ist.

möglich machen, müssen uns hier nicht weiter beschäftigen. Wichtig ist eben nur der Gesichtspunkt, dass die Unterscheidung von Zweck und Selbstzweck im oben skizzierten Sinn nicht im Widerspruch zu EN I steht: Widersprüchlich ist allenfalls der in 1096 b 18–19 formulierte Gedanke.

Laut Phys. 194 a 35 wurde der Sinn dieser Unterscheidung eines zweifachen Telos in der Schrift[29] De philosophia expliziert. Fast alle Interpreten, die das *οὗ ἕνεκα-οὗ* ja durchwegs als normative, objektive *causa finalis* verstehen[30] (und sie augenscheinlich im Widerspruch zu De an. 416 b 17 ff. und Phys. 194 a 34 auf das Wesen Gottes beschränkt sehen möchten) gehen nun von der Voraussetzung aus, dass dies in jenem Zusammenhang geschehen sein musste, der die Darstellung des unbewegten Bewegers zum Gegenstand hatte. Nun erweist sich diese Hypothese aber in dem Augenblick als allzu wenig begründet, wo sich die traditionelle Erklärung des *οὗ ἕνεκα* als zumindest schief und nicht angemessen herausstellt. – Die grundsätzliche Überlegung, dass Gott in dieser Schrift entsprechend Metaph. *Λ* 7 und De caelo 292 a 20–b 25 als *οὗ ἕνεκα-οὗ* der Bewegung des *πρῶτος οὐρανός* bestimmt worden mochte, wird von dieser Problemverschiebung freilich nicht berührt.

1. Ausgehend von dem technischen Begriff als solchem wird man zunächst die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, dass Aristoteles seine Konzeption der *causa finalis* in einem Kontext entwickelte, der sich mit einer Darstellung der vier *αἰτίαι* befasste; dass dies im Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung mit Platons *αἰτίαι*-Lehre[31] geschehen sein mochte, scheint denkbar. Immerhin sind die auf uns gekommenen Darstellungen der vier *αἰτίαι* in Anal. post. II 11, Phys. II 2 bzw. Metaph. *Δ* 2 von solcher Art, dass man annehmen möchte, Aristoteles habe diesen Komplex einmal ausführlicher entwickelt. Hinzu kommt noch der Gesichtspunkt, dass Zenons *αἴτιον*-Lehre – wie an anderer Stelle zu zeigen ist – ein Stück Auseinandersetzung mit Aristoteles verrät; in welcher literarischen Form etwa Aristoteles' Material in einem solchen Fall auf Zenon gekommen sein konnte, lässt sich aus prinzipiellen Gründen natürlich nur schwer abschätzen. Aber zur Not darf man sich doch mit dem Gedanken zufrieden geben, dass einiges von dem, was in Anal. post. II 11, Phys. II 2 bzw. Metaph. *Δ* 2 zu lesen ist, auch in dieser verloren gegangenen Schrift erörtert worden sein müsste. Und mit Rücksicht auf den Verweis in Phys. 194 a 34 wird man sich sagen müssen, dass ein derartiges

---

[29] Nur am Rande zu vermerken ist hier, dass die Evidenz von Test. 2 Ross und Fr. 1 Ross keinesfalls ausreicht, *De phil.* einfach zu einem Dialog zu erklären (wie es jetzt auch B. Effe tut [op. cit. 3–5] und unüberlegt auch der Verf.: Mus. Helv. 27 [1970] 16). Zu Prisc. Lyd. *Solut.* 41, 16–42, 3 (=Test. 2) siehe H. Cherniss, Gnomon 31 (1959) 39 und zu Plutarch, *Adv. Colot.* 1118 C (= Fr. 1) siehe (in der Sache gegen W. Jaeger, *Aristoteles*[2] [Berlin 1955] 116, auf den sich B. Effe bezieht) O. Gigon, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, Entretiens Fondation Hardt 3 (1956) 46.

[30] Vgl. die Lit. bei K. Gaiser, op. cit. 99–100.

[31] Dazu siehe G. Vlastos, *Reason and Causes in the Phaedo*, Philos. Rev. 78 (1969) 291–325.

Unterfangen ohne ein gehöriges Quantum an grundsätzlicher Diskussion eben überhaupt nicht denkbar ist. In diesem Sinne verdient auch O. Rieths sonst wenig beachtete Vermutung zu Phys. loc. cit. berücksichtigt zu werden, wonach Aristoteles in dieser Schrift «auseinandergesetzt [habe], dass die natürliche Materie *τοῦ ἔργου ἕνεκα* ist ...»[32]

2. Ein expliziter Hinweis darauf, dass sich Aristoteles mit dem Problem des in der Handlung beschlossenen Telos befasst haben musste, ist durch den *ποίησις / πρᾶξις*-Ansatz in EN VI 4 gegeben, d. h. aus dem Verweis: *πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις* (1140 a 2–3). Dass es sich hierbei um De phil. gehandelt haben konnte, ist nicht a priori auszuschliessen. Jedenfalls findet man in dem von Jamblich für seinen Protreptikos redigierten Material keinen spezifischen Hinweis auf diese Problemstellung. Doch selbst wenn es ihn gäbe, hiesse dies nicht, dass Jamblich notwendig auf Aristoteles' Protreptikos Bezug nähme.

3. Die Unterscheidung zwischen sogenannten vollkommenen und unvollkommenen Handlungen setzt eine Distinktion voraus, die der von *κίνησις* und *ἐνέργεια* analog ist, d. h. ähnliches zu leisten imstande ist. Nun wissen wir, dass die Akt/Potenz-Lehre kein spätes Lehrstück im Sinne etwa P. Gohlkes[33] gewesen sein kann. Jamblich, Protr. 56, 15–22 (= Protr. Fr. 14 Ross = B 79 Düring) bietet eine mehr populär nuancierte Version dieses Lehrstückes, das ja ein integraler Bestandteil der aristotelischen Kritik an Platons Lehre vom Chorismos gewesen sein muss. – Mit Rücksicht auf die Unterscheidung zwischen *κίνησις* und *ἐνέργεια* muss man sich nun vor Augen halten, dass dieses Lehrstück offenbar zu jenen Problemstellungen gehörte, an denen Aristoteles sozusagen immer experimentierte und feilte. Dies erhellt aus den zu Metaph. *Θ* 6 beziehbaren Passagen in Phys. III 1 (200 b 12–201 a 19 [vgl. 257 b 8–9, 431 a 6–7], 201 a 19–201 b 1), III 2 (201 b 27 bis 202 a 2) sowie IV 6 (236 b 19–237 a 32), aber auch aus Topik *Z* (146 b 13–18), Soph. el. 22, 178 a 4–24 und schliesslich ganz besonders aus EN X 3–4 (im Zusammenhang mit der Erörterung der *ἡδονή*). Dass sich die Erörterungen in Topik *Z* und Soph. el. 22 wie ein früheres Stadium dieser Diskussion ausnehmen, kann noch gezeigt werden; aber ansonsten wird man davor scheuen, aus diesen zum Teil heterogenen Versuchen einer sprachlich-logischen Definition der Aktualisierung ein chronologisches Schema zu erzwingen.

Wenn auf der anderen Seite Jamblich, Protr. 57, 4–7 (= Protr. Fr. 14 Ross = B 80 Düring) mit Rücksicht auf die in De an. II 5 explizierte Scheidung zwischen *κίνησις* und *ἐνέργεια* so verstanden werden kann (*μεταβάλλειν εἰς ταύτην τὴν κίνησιν, καθ' ἣν λέγομεν κτλ.*), als ob dieser Unterschied «noch nicht beachtet ist»[34], heisst dies noch lange nicht, dass Aristoteles *κίνησις* (vgl. *ταύτην* [!] *τὴν κίνησιν*)

---

[32] O. Rieth, Gnomon 10 (1934) 131.

[33] P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipien-Lehre* (Tübingen 1954) 37, falsch auch L. Elders, *Aristotle's Theory of the One* (Assen 1961) 206–208, vgl. schon W. Theiler, *Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles*, Mus. Helv. 15 (1958) 97 Anm. 40.

[34] W. Theiler, *Aristoteles. Über die Seele*[2] (Darmstadt 1966) 117.

und *ἐνέργεια* als prinzipiell logisch äquivalent angesehen haben musste. Tatsächlich impliziert jener Passus den Vorgang zweier verschiedener Bewegungsprozesse: einmal den im Sinne einer *ἐνέργεια ἀτελής* bzw. unvollkommenen Handlung (d.h. der Umschlag vom Schlafen zum Wachen, was dem von *δύναμις* zu *ἐνέργεια* entsprechen soll), zum anderen im Sinne einer *ἐνέργεια* (d. h. Verwirklichung im Zustand des Wachseins).

Umgekehrt kann Aristoteles in einem thematisch leicht anders gelagerten Zusammenhang, der übrigens von jeher auf De philosophia bezogen wurde (De caelo II 1), von einer *τελεία κίνησις* sprechen, wobei er faktisch *ἐνέργεια* meint. Und *ἀτελεῖς* sind hier jene Bewegungen, die ein *πέρας* haben. Nun, dies alles ist nicht von zwingender Evidenz. Es zeigt nur – und diese Vermutung wurde ja in Anspruch genommen (s. oben S. 49) –, dass Aristoteles sachlich wie terminologisch diffizile Gesichtspunkte mit den Mitteln einer äquivalenten Begrifflichkeit angemessen darzustellen vermochte.

4. Schliesslich ist noch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass Aristoteles in De phil. aller Wahrscheinlichkeit nach[35] einen Gedanken entwickelte, der in nuce das in scholastischer Zeit geschätzte *argumentum ex gradibus entium* enthielt (Fr. 16 Ross). Für unsere Belange wird man sich auf die Beobachtung beschränken, dass der Gedanke vom *οὗ ἕνεκα-ᾧ* in jener Hypothese benutzt wird, die die Annahme der Unveränderlichkeit Gottes erhärten soll (*οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς καλλίονός τινος ἐφιέμενον*). Dieser Gedanke scheint auch der stark gestrafften Argumentation in De caelo 279 a 33–35 zugrunde zu liegen. D. h.: hier ist die Möglichkeit zu einem Rückschluss auf die Benutzung des Gedankens vom *οὗ ἕνεκα-ᾧ* gegeben; denn die für das Argument massgebliche Hypothese beinhaltet eine Überlegung von der Art, dass alles, was sich ändert, einen Prozess eingeht, an dessen Ende (entweder) etwas Besseres (oder Schlechteres) steht. – In ähnlicher Form, mutatis mutandis, scheint dieser Gedanke übrigens auch jenes Argument für die Ewigkeit bzw. Unvergänglichkeit der Welt zu bestimmen, das Philon, De aeternitate mundi 8, 39ff. notiert (= Fr. 19c Ross)[36]. Noch wichtiger scheint indes der Gesichtspunkt, dass dem *argumentum ex gradibus entium*[37] der gesamte Apparat der aristotelischen Teleologie zugrunde liegen dürfte. Denn die Behauptung, dass die Existenz eines 'Besseren' die eines 'noch Besseren' denknotwendig macht, ver-

---

[35] Simplicius' Verweis ist natürlich mit Vorsicht zu betrachten, denn er hat diese Schrift nicht in der Hand gehabt. Allerdings kann man für diesen einen Fall die Möglichkeit nicht ganz ausschliessen, dass Simplicius *In De caelo* 288, 18–289, 15 vielleicht doch den Originaltext benutzt; denn dass Leute wie Alexander und Adrast die Schrift noch hatten, wird man als möglich erklären dürfen.

[36] Auch mit Rücksicht auf die aristotelesverdächtigen Beweise bei Philon, *De aeternitate mundi* ist letztliche Sicherheit kaum zu gewinnen; beachtenswert sind die Klärungsversuche bei B. Effe, op. cit. 7–23.

[37] Die Einschätzung dieses Gedankens als platonisch (P. Wilpert, *Die Stellung der Schrift über die Philosophie in der Gedankenentwicklung des Aristoteles*, JHS 77 [1957] 159f.) ist ganz und gar unangemessen.

steht sich grundsätzlich nur unter der Voraussetzung, dass Aristoteles wie vielleicht im Protreptikos (vgl. Jambl. Protr. 51, 16ff. = Fr. 11 Ross = Fr. B 17 Düring) von der Annahme ausging, dass das Telos eines Dinges stets besser ist als das Ding selbst und dass ein actualiter 'D-Seiendes' potentialiter schon ein 'E-Seiendes' ist. Und ein solcher Umschlag vollzieht sich ja stets in einem Prozess, also in einer *κίνησις*, der ein Ende gesetzt ist.

5. Geht man nun endlich, wie der Verf.[38], von der Annahme aus, dass das Aristoteles-Zeugnis bei Cicero, Nat. deor. II 44 (= Fr. 21 Ross) den Gedanken in sich schliesst, dass die Gestirne in De phil. als mit *πρᾶξις* und *ζωή* ausgestattete Lebewesen vorgestellt wurden, dann bietet auch der entsprechende Zusammenhang in De caelo II 12 noch einen interessanten Gesichtspunkt. Denn hier werden die spezifischen Bewegungen der Gestirne als Ausdruck ihres Strebens nach dem *εὖ* erklärt: allein der *πρῶτος οὐρανός* erreicht dies vermöge einer einzigen Bewegung, während die übrigen Gestirne schon mehrerer bedürfen, um dem *ὡς ἄριστα ἔχοντι* nach Massgabe ihrer Möglichkeiten nahezukommen. Und in diesem Sinne soll die Kreisbewegung als Akt der Prohairesis verstanden werden; denn sie bedeutet offenbar das *τὸ τούτου ἕνεκα* (292 b 7). Aber hier zeigen sich nun jene Schwierigkeiten wieder in vollem Umfang, die sich für Aristoteles beim Versuch der Einordnung des *πρῶτον σῶμα* in die natürlichen Bewegungsverläufe ergeben mussten. Denn ist die kontinuierliche Kreisbewegung ein *πρὸς τὸ τέλος* (oder *περὶ τὸ τέλος* wie die *κίνησις* im Hinblick auf das *πέρας*, Metaph. *Θ* 6), dann handelt es sich bei der Aktivität des *πρῶτος οὐρανός* nicht um eine *ἐνέργεια*. Tatsächlich ist diese Bewegung aber eine *κίνησις συνεχής* und schliesst ihr Telos selbstzweckhaft in sich ein; also ist sie doch eine *ἐνέργεια*? Aber diese systematischen Schwierigkeiten hat die aristotelische Kosmologie und Theologie wohl nie hinter sich lassen können.

---

[38] Mus. Helv. 27 (1970) bes. 24–25.