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: 27 (1970)

Heft: 1

Artikel: Zu Aristoteles Meri philosophias : (Cicero, Nat. deor. II 16, 44)

Autor: Graeser, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-22343

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: 10.12.2025

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

Zu Aristoteles Περὶ φιλοσοφίας
(Cicero, Nat. deor. II 16,44)

Von Andreas Graeser, Princeton, N.J.

Prof. Willy Theiler in Dankbarkeit zugeeignet

Die hier folgenden Darlegungen setzen sich das Ziel, durch eine einigermassen gründliche Analyse des Aristoteles-Testimoniums bei Cic., Nat. deor. II 16, 44 nicht nur in der Kenntnis des Dialoges, sondern auch in den Sache selbst weiterzukommen. Mit Interpretations- oder Rekonstruktionsversuchen von Aristoteles-'Fragmenten' hat es ja eine besondere Bewandtnis. Gewiss weit davon entfernt, die zur Diskussion stehenden Texte in ihrem spezifischen Gedankengang erst einmal erklärt zu haben, setzt die Detailanalyse oft vorschnell Prioritäten, die einer kritischen Überprüfung eigentlich kaum standhalten dürften.

Besonders augenfällig wird dies aus der Diskussion jener Problemlage, die mit der Frage nach dem Verhältnis der sogenannten kosmologischen Fragmente aus dem II. Buch *Π.φ.* bei Cic., Nat. deor. I/II etwa zu bestimmten Partien in De caelo I/II und Phys. I einerseits und zu Metaph. *Λ* und Phys. VIII andererseits gegeben ist[1].

Immerhin hat man hier doch von der Voraussetzung auszugehen, dass für *Π.φ.* (III) im Prinzip nichts so zuverlässig bezeugt ist wie die Präsenz des 'Unbewegten Bewegers'. Denn laut Phys. 194 a 35–36 (dazu vgl. 198 a 34–b 4 und Metaph. 1072 b 1–3) muss der zweifache Sinn des *οὗ ἕνεκα* als subjektiver und objektiver causa finalis in diesem Dialog ausführlich expliziert worden sein[2].

Nun ist es andererseits evident, dass der axiomatische Charakter dieses Gedankens vom *οὗ ἕνεκα τινος* qua 'Unbewegten Beweger' tatsächlich nur im systema-

---

* Für Kritik und Gelegenheit zur Aussprache möchte ich an dieser Stelle Prof. H. F. Cherniss, Prof. D. J. Furley und ganz besonders Prof. O. Gigon danken.

[1] Leider bedeutet auch die jüngste Behandlung dieses Komplexes durch L. Elders, *Aristotle's Cosmology: A Commentary On the Heavens* (Assen 1966) 11–32 et pass. alles andere als einen Fortschritt.

[2] In diesen Zusammenhang gehörte vielleicht auch das seiner Intention nach ganz und gar unplatonische (anders: P. Wilpert, *Die Stellung der Schrift über die Philosophie in der Gedankenentwicklung des Aristoteles*, JHS 77 [1957] 159f.) 'argumentum ex gradibus entium' (*De caelo* 279 a 30-35); doch hat Simplikios' Verweis auf *Π.φ.* (*In De cael.* 289, 1–2) insofern wenig Evidenz für sich, als er diesen Dialog offenbar nicht in der Hand gehabt hatte (vgl. H.Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* 1 [Baltimore 1944] 119. 587 u. Note 77; vgl. auch L. Tarán, AJP 87 [1966] 467). Allerdings kann man wiederum auch die Möglichkeit nicht ganz ausschliessen, dass Simpl. *In De cael.* 288, 18–289,15 vielleicht doch den Originaltext benutzt (vgl. I. Düring, *Aristoteles* [Heidelberg 1967] 326), denn dass Leute wie Adrastos und Alexander von Aphrodisias den Dialog noch hatten, wird man immerhin als möglich erklären dürfen.

tischen Verband der *πρότερον / ὕστερον*-Teleologie von *δύναμις* und *ἐνέργεια*[3] voll verständlich wird. Eben dieser notwendige Zusammenhang schliesst eine wenigstens funktionelle Einheit des aristotelischen Wissenschaftsgebäudes in sich[4].

Dies hat zur Konsequenz, dass für das III. Buch *Π.φ.*[5] ein im Prinzip kohärenter Gedankenbau anzusetzen ist, der sich von dem der Pragmatien wenigstens im Sachlichen gar nicht grundlegend unterscheiden darf[6].

Bedeuten nun aber die Dialoge, und hier besonders das III. Buch *Π.φ.*, sozusagen nur die andere Seite derselben Sache wie die Pragmatien, dann wird die Interpretation vor allem mit solchen Schwierigkeiten zu rechnen haben, wie sie uns aus der durchaus mangelhaften Kenntnis der philosophischen Methode und der schriftstellerischen Arbeitsprinzipien des Dialog-Schriftstellers Aristoteles erwachsen müssen[7].

Zwei der drei Aristoteles-Testimonia bei Cic., Nat. deor. II sind in das Begründungsverhältnis der stoischen Demonstration «*esse deos*» eingearbeitet (15, 42 und 16, 44: fr. 23/24 Rose[3], 21 W./R., 32 Untersteiner). Sie werden also dem vierten jener Argumente dienstbar gemacht, die Kleanthes offenbar zum Teil im Anschluss an Aristoteles (vgl. Sext. Emp. Adv. phys. 1, 20–23; zu 1,

---

[3] Da die Akt-Potenz-Lehre (eine populäre Fassung bietet bereits der *Protreptikos:* Jambl. *Protr.* 56, 15–22 Pist. = fr. 14 W./R. = B 79 Düring, dazu sein Komm. 245) ein immanenter Bestandteil der Kritik an der platonischen Chorismos-Konzeption gewesen sein muss, kann der genetische Ansatz dieser Struktur etwa durch P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre* (Tübingen 1954) 37f. und L. Elders *Aristotle's Theory of the One* (Assen 1961) 206–208 unmöglich korrekt sein; vgl. schon W. Theiler, *Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles*, Mus. Helv. 15 (1958) 97 Anm. 40.

[4] Vgl. bes. W. Theilers Interpretationen zu Sext. Emp. *Pyrrh.* 3, 218 und *Adv. math.* 10, 33: *Ein vergessenes Aristoteleszeugnis*, JHS 77 (1957) 127–131.

[5] Die durchwegs antiplatonische Basis (vgl. Procl. apud Philop. *De aet. mundi* p. 37, 17 Rabe) kommt in dem vieldiskutierten Passus *a magistro suo Platone dissentiens* (*Nat. Deor.* I 13, 33) zum Ausdruck. Dass die doxographische Darbietung der platonischen und aristotelischen Gotteslehre, ja auch das Referat über Xenokrates und Theophrast, faktisch über einen Leisten gebrochen ist und den sachlichen Verschiedenheiten so gut wie gar nicht Rechnung trägt, ist nicht weiter verwunderlich. Denn hier ist alles auf die Bedürfnisse der epikureischen Polemik und Kritik abgestimmt. Mithin zielt das *dissentiens*, sofern es einen sachlichen Hinweis bedeuten soll, wesentlich auf das, was die aristotelische Position in ihrer antiplatonischen Tendenz eigentlich auszumachen scheint – nämlich auf die Differenz im Begründungszusammenhang; aber eben dies braucht den epikureischen Kritiker gar nicht weiter zu interessieren (einen durchaus gegensätzlichen Standpunkt vertreten etwa A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* 2 [Paris 1949] 243 N. 1, und E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele* [Padova 1962] 376, die die Lesung *uno* aufgenommen haben).

[6] Dies gilt ungeachtet der durchaus offenen Frage nach den systematischen Konsequenzen, die etwa der 'Metaphysik'-Begriff in *ZHΘ* mit sich bringt: wie verhält sich beispielsweise das *ὂν ᾗ ὄν* zur *ἀκίνητος οὐσία*? Allerdings können systeminhärente Schwierigkeiten, wie sie z. B. die aristotelische Bewegungslehre bereits in nuce verrät, auch durch denkbar komplizierte entwicklungsgeschichtliche Konstruktionen nicht wirklich eliminiert werden (dazu sehr gut: H. Cherniss, op. cit. [oben Anm. 2] 581ff.).

[7] Natürlich geht es in keinem Falle an, etwa – was nun auch Untersteiner tut (Aristotele, *Della Filosofia* [Roma 1963]) – gewissermassen mit der «Schere» Fragmente aus den Pragmatien «herauszuschneiden» (K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* [München 1926] 69ff. warnte vor diesem Verfahren hinsichtlich der Aristoteles-Zeugnisse bei Cicero).

26 vgl. Metaph. 1075 a 11) als Quellen der natürlichen Gotteserkenntnis nennt (= StVFr. 1, 528). Mithin soll der in 16, 44 dem Aristoteles zugeschriebene Gedankengang nicht mehr und nicht weniger darstellen als eine Bestätigung dessen, was vor allem nach II 11, 31–12, 32 und schliesslich auch 16, 43 fin. ohnehin feststeht: *sequitur ergo ut ipsa sua sponte suo sensu ac divinitate moveantur* (scil. *astra*).

Zu 16, 43: Möglicherweise stellt dieser Gedankengang eine nicht unbeträchtlich verkürzte Version jener Argumentationsreihe dar, wie sie bei Sextus (Adv. phys. 1, 111–114) namentlich auf die Stoiker und diejenigen zurückgeführt wird, die ihnen gleich die *τῶν θεῶν ὕπαρξιν* aus der Bewegung des Himmels erschlossen hatten (= StVFr. 2, 1016: inwieweit dieser Beweisgang überhaupt als genuin stoisch angesehen werden kann, mag zunächst dahingestellt bleiben). – Anders als die Demonstration bei Sextus, deren Schema *ἤτοι οὖν ὑπὸ φύσεως κινεῖται ἢ ὑπὸ προαιρέσεως ἢ ὑπὸ δίνης καὶ κατ' ἀνάγκην* bis auf einen Punkt schon eher dem aristotelischen in 16, 44 zu entsprechen scheint, orientiert sich der Duktus des Gedankens bei Cicero an den heuristischen Prinzipien *consilium*, *natura* und *fortuna*. Die Evidenz der gedanklichen Beziehung zwischen den Texten bei Sextus und Cicero ergibt sich vor allem aus dem Verfahren, das zur Ausscheidung der Erklärungshypothese *natura* bzw. *φύσις* angewendet wird. Bei Cicero geschieht dies mit dem eigentümlich knapp formulierten Hinweis: *est enim plena rationis*. Selbst die Voraussetzung, dass *ordo atque constantia* ihrerseits *consilium* in sich schliessen, kann weder den Begriff *natura* erklären noch dem Folgenden überhaupt hinreichende Evidenz geben; so scheint es dann, dass hier ein Syllogismus ausgespart worden ist, der in seinen Prämissen zwischen einer besseren und schlechteren bzw. rationalen und nicht-rationalen *φύσις* unterschieden hatte (vgl. Sext. 1, 84–85). In dem Text bei Sextus 1, 114 ist auf diese stoische Implikation ausdrücklich hingewiesen (*καὶ μὴν οὐδὲ φύσει ἀφαντάστῳ παρόσον ἡ νοερὰ φύσις ἀμείνων ἐστὶ ταύτης*); sie ermöglicht auch erst die Schlussfolgerung, dass der Kosmos *νοερὰν ἔχειν φύσιν ὑφ' ἧς τεταγμένως κινεῖται, ἥτις εὐθέως ἐστὶ θεός*. Gleichwohl hätte das Ergebnis streng genommen lauten müssen: *νοερὰ φύσις*, also *προαίρεσις*. Dass der Begriff *προαίρεσις* nicht mehr eigens in das Begründungsverhältnis aufgenommen wurde, hat seinen Grund: für die Stoiker kann er in einem solchen Zusammenhang keinen Sinn aufweisen! So aber bleibt die Argumentation auch deshalb unbefriedigend, weil sie sich auf die Ambiguität eines Begriffes zurückzieht, die dem Dispositionspunkt *φύσις* gar nicht eignen sollte! – Cicero vermeidet diese Schwierigkeit insofern also recht geschickt; jedenfalls muss füglich bezweifelt werden, dass sich eine originär stoische Argumentation zweckmässigerweise an den Erklärungshypothesen *φύσις* und *προαίρεσις* orientiert hätte. Eine weitere Entsprechung bietet die Argumentation gegen *fortuna* bzw. *δίνη*: die detaillierte Exposition bei Sextus 1, 112–113 versteht sich meines Erachtens als aristotelischer Gedankengang (s. De caelo 304 a 4ff. und Schol. in Proverb. Salomonis, cod. Paris. gr. 174, f. 46a = *Π.φ.* fr. 17 W./R.), der jedoch stoisch adaptiert ist (s. unten).

Dass es Cicero hier wie auch anderswo ganz entschieden um einen Aufweis der Macht- und Willensäusserung des stoischen Gottes zu tun ist, scheint evident. Immerhin verlohnt es sich zu prüfen, inwieweit diese stoisierende Tendenz den Duktus eines ursprünglich aristotelischen Gedanken- und Argumentationszusammenhanges etwa verdunkelt hat. Vor allem ist es aber notwendig, auf einige elementare Implikationen dieses ciceronianischen Textes aufmerksam zu machen.

Merkwürdig genug nimmt sich schon das Schema *natura, vi, voluntate* aus, an dem sich der Beweisgang sozusagen als heuristischem Prinzip orientiert hatte. Bei Aristoteles selbst findet diese Reihe eigentlich nur in Metaph. 1071 b 34–36 eine gewisse Entsprechung.

Die *natura*-Hypothese scheitert bekanntlich an der Implikation, dass unter der *κίνησις κατὰ φύσιν* hier spezifisch die lineare Aufwärts- bzw. Abwärtsbewegung der

kanonischen vier Elemente zu ihrem natürlichen Ort verstanden wird; Aristoteles hatte wenigstens in einem Fall die Kreisbewegung von der *κίνησις κατὰ φύσιν* einerseits und der *κίνησις παρὰ φύσιν* andererseits geschieden (De caelo 288 a 20)[8]. Jedenfalls muss dies offenbar selegierende Verständnis der *κίνησις κατὰ φύσιν* durchaus nicht ohne weiteres darauf hindeuten, dass Aristoteles das Phänomen der 'natürlichen Kreisbewegung' in *Π.φ.* noch nicht bewältigt haben konnte[9]. Viel näher liegt doch zunächst einmal die Vermutung, dass sich diese eigentümliche Argumentation in einem weniger voraussetzungsgebundenen Zusammenhang befunden haben mochte, der also etwa auch zu der Doktrin vom *πέμπτον σῶμα* hinleiten sollte.

Auch die andere Erklärungsmöglichkeit *vi* wird ausgeschieden: *nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur (quae enim potest maior esse?)*. – Dieser Passus enthält eine Reihe von Problemen: 1. Nicht weiter merkwürdig ist vielleicht der jeweils spezifische Gebrauch des Begriffes *natura;* eine solche Beziehung konnte ja sehr wohl in einem aristotelischen Text Platz gehabt haben, in dem es darum ging, auch die Bewegung der Gestirne als *κίνησις κατὰ φύσιν* auszuweisen. 2. Doch wie steht es dann mit dem Begriff *vi*? In dem Passus *quae enim potest maior esse* vollzieht sich ein immerhin eigentümlicher Übergang von dem Begriff «Gewalt» zu dem der «Macht» im Sinn von Seinsmächtigkeit; man muss zwar bedenken, dass *βία* an sich schon zwei Aspekte hat: es bedeutet ebenso sehr ontologisch das Naturwidrige (von daher ist die vielmissdeutete Stelle EN 1096 a 6 zu erklären) wie ethisch die Übermacht, die das *ἑκούσιον* ausschaltet. Und bei Problemen dieser Art kann die eine Bedeutung in die andere übergehen. 3. Aber handelt es sich hier vielleicht nicht eher um einen stoisierenden Zusatz, der das aristotelische *voluntate* der erwünschten Tendenz zur Demonstration der unüberbietbaren Macht Gottes dienstbar machen soll (vgl. II 11, 31 fin.)?

Viel entscheidender ist jedoch ein Anderes. Es betrifft dies die Zulassung der *vi*-Hypothese überhaupt. Denn Aristoteles hätte diese Hypothese ganz lapidar mit einem Hinweis auf das *ἓν ἑνὶ ἐναντίον*-Prinzip ausscheiden können: danach gibt es nämlich – wenigstens im Prinzip[10] – keinen Gegensatz zur Kreisbewegung. Das heisst, sie kann nur *κατὰ φύσιν* oder überhaupt nicht vollzogen werden (vgl. etwa De caelo 269 a 9–18; 270 a 18–20; b 32–271 a 33 u. ö.). Dass hier, wie aus der Exposition durch Cicero zu erschliessen ist, auf die Anwendung dieses Prinzips verzichtet wird, hat seinen guten Grund. Denn allein auf dem Hinter-

[8] Vgl. H. Cherniss, op. cit. 581, auch P. Moraux, RE 24 (*Quinta essentia*), 1203, 36ff.

[9] Vgl. etwa W. K. C. Guthrie, *The Development of Aristotle's Theology* (I), CQ 33 (1927) 166 oder Fr. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World* (New York 1960) 287ff. Note 1 und L. Elders, *Aristotle's Cosmology* 13ff.: noch immer spukt W. Jaegers (*Aristoteles* [Berlin 1923] 155) fatale Fehleinschätzung von Arist. *EN* 1112 a 21 in der modernen Diskussion.

[10] Vgl. aber *De caelo* 277 a 23–36 (im eigentümlichen Widerspruch zu 288 a 22–27 oder auch *Phys.* 265 a 32), wo offenbar dem Gedanken Rechnung zu tragen versucht wird, auch die Kreisbewegung als Aktualisierung der Möglichkeit qua Möglichkeit analog der Struktur von Privation und Form (*Phys.* 201 a 3–15) zu fassen; zu diesem Komplex vgl. bes. H. Cherniss, op. cit. 582ff.

grund der vermutlich methodischen Beschränkung auf ein selegierendes Verständnis der *κίνησις κατὰ φύσιν* muss der Hinweis auf eine derartig spezifische (und überaus spezialistische) Implikation als undenkbar erscheinen.

So wird es dann kaum überraschen, dass die aristotelische Argumentation bei Cicero evidentermassen an dem logisch schon eher voraussetzungslosen Gedanken jener Reihe von Textstücken in De caelo I 2, II 1 und III 2 orientiert ist, die das *ἓν ἑνὶ ἐναντίον*-Prinzip ignorieren[11] und sogar die Prämisse zulassen, dass die Kreisbewegung zwar nur einem bestimmten Körper spezifisch sei, im Prinzip aber von verschiedenen Elementarkörpern vollzogen werden könnte (269 a 7–9)[12]. Besonders auffällig ist die Beziehung des apodiktischen *nec vero dici potest* ... zu De caelo 284 a 15–16 *διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἣ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως* und 284 a 29–31 *ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖ φέρεσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως καὶ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥαστώνης ἔμφρονος*[13]. Gleichwohl können die eigentümlichen Unterschiede in der Intention nicht übersehen werden: 1. So bezieht sich die erste Widerlegung der *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Hypothese in dem logisch an 269 a 6–9 anschliessenden Textstück 269 b 6–10 allein auf das empirisch konstatierbare Faktum, dass noch keine *παρὰ φύσιν*-Bewegung von Dauer gewesen sei; hingegen habe sich die Kreisbewegung der Gestirne als unendlich dauerhaft erwiesen. 2. Ähnlich gelagert ist der Gedanke in II 1: hier wird im Rahmen einer kritischen Stellungnahme zu früheren Lehrmeinungen vor allem Platons Konzept der Himmelsbewegung als Theorie einer *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Bewegung entlarvt[14]

---

[11] Schon die antiken Kommentatoren konstatierten eine Schwierigkeit (vgl. Simpl. *In De cael.* 52, 5–18). Eine gründliche Analyse von *De caelo* I 2–3 verdanken wir O. Gigon, *Aristoteles-Studien*, Mus. Helv. 9 (1952) 113–116.

[12] Diese Zeilen bedeuten, wie O. Gigon, op. cit. 128 betont, eine evidente Störung im Kontinuum von 269 a 2–7, 9ff.; G. A. Seecks Einwände (*Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*, Zetemata 34 [München 1964] 125. 138) können das von O. Gigon avisierte Problem der Kompilation und Komprimierung verschieden gearteter Texte nicht wirklich aufheben.

[13] Absolut unrichtig ist E. Bignones Diagnose «queste ironiche critiche che Aristotele si permette nelle opere di scuola verso dottrine platoniche già da lui adottate»: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* 2 (Firenze 1936) 355 N. 2.

[14] Auch in *De caelo* 269 b 10–13 ist sicher nicht nur an Anaxagoras (VS 59 A 42, 7; A 71, vgl. Xen. *Mem.* IV 7, 7), sondern auch an Platon gedacht, für den ja die Gestirne primär materielle Körper sind (*Tim.* 40 a 2, dazu 31 b, ferner *Epin.* 981 d–e, vgl. Aet. II 13, 12 und Procl. *In Tim.* 274 a–b), die erst einer Beseelung bedürfen (*Tim.* 38 e 5 *δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα ζῷα ἐγενήθη*). Dass Aristoteles unter der *ἀνάγκη ἔμψυχος* (284 a 23) wie *ψυχὴ ἀναγκάζουσα* (a 28) die platonische Weltseele verstanden wissen will (zu 284 a 31 vgl. *Tim.* 36 a), gewissermassen als Pendant zur geistlosen *ἀνάγκη*, dem Trägheitsprinzip im präkosmischen Seismos der fluktuierenden Spurenelemente, scheint ziemlich sicher. Aber von dieser Frage hängt im Prinzip nichts ab, weil das Verhältnis zwischen Weltseele und Kosmos einerseits, Gestirnseele und Gestirn andererseits für Platon offenbar das der Analogie ist (*Tim.* 34 b, 36 e). In jedem Fall muss das Phänomen Beseelung so, wie es von Platon vorgestellt wird, gewissermassen exemplarisch für die *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Hypothese überhaupt der Kritik des Aristoteles anheimfallen. Dieser Punkt scheint von W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford 1936) 98 nicht scharf genug hervorgehoben zu sein. Denn die antiplatonische Polemik bedeutet insofern keinen Widerspruch zu *De caelo* 292 a 18–21 und jenen Stellen, an denen Aristoteles scheinbar

(vgl. aber Simpl. In De cael. 378, 29–379, 17) und als solche auch auf dem Weg einer *μαντεία περὶ τὸν θεόν* (zu De caelo l. c. vgl. Simpl. 328, 27–31) in ihrem Widerspruch zu dem Gedanken von der Ewigkeit und Göttlichkeit des *οὐρανός* ad absurdum geführt; sie müsste ja die Eudaimonie-Verfassung sowohl des Bewegten als auch des Bewegers gründlich in Frage stellen (284 a 28–32)[15].

Dass solche weniger voraussetzungsgebundene Überlegungen auf das III. Buch *Π. φ.* zurückgehen, scheint so gut wie sicher. Allerdings wird es sich bei diesem Zusammenhang in De caelo I 2 und II 1 nicht eigentlich um jene Argumentation handeln, die ihrem Ansatz nach die spezifisch stoische Ausdeutung der aristotelischen *παρὰ φύσιν* = *βία*-Hypothese als Explikation der unüberbietbaren Macht Gottes unmittelbar ermöglicht haben konnte. Ein solcher Ansatz mochte aber in einem Zusammenhang von der Art geboten erscheinen, wie er uns in jeweils verschiedenen Brechungen in Metaph. 1071 b 32–1072 a 18 und De caelo 300 a 20 bis 300 b 25 noch erkennbar ist.

Auch in De caelo III 2 wird ähnlich wie in 269 b 7–9 das *ἓν ἐνὶ ἐναντίον*-Prinzip ignoriert (300 a 25–27). Im wesentlichen geht es hier, kurz gesagt, um die Möglichkeit der absoluten Vorgängigkeit einer *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Verursachung des natürlichen Bewegungsverlaufes überhaupt (vgl. schon 286 a 18–20). Sie wird mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit eines unendlichen Regresses folgerichtig ausgeschieden (300 b 24–16). Denn jedem natürlichen Bewegungsverlauf sind zwei Bedingungen gesetzt: einmal ein natürlicher Anstoss (*τὸ κινοῦν κατὰ φύσιν* 300 b 21–22, vgl. Phys. 255 a 20–24 und Simpl. In Phys. 121, 15–20), zum anderen ein natürlicher Effekt (*τὰ κινούμενα μὴ βίᾳ* 300 b 22). Offenbar soll aus Formulierungen wie 300 b 13–14 *καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινοῦσαν* [scil. *κίνησιν*] *μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν* und 300 b 21 *τό τε γὰρ πρῶτον κινοῦν ἀνάγκη κινεῖν, αὐτὸ κινούμενον, κατὰ φύσιν*[16] nicht die Doktrin vom 'Ersten Unbewegten Beweger' herausgelesen werden (vgl. De gen. an. 735 a 13. 28)[17]. Denn es handelt sich hier gewissermassen

---

platonisierend von einer Beseeltheit der Gestirne spricht, als er im Grunde ja stets an vernunftbegabte Potenzen denkt, die *ἐνεργείᾳ* sind (*Metaph. Θ* 8, 6). Durch die faktische Eliminierung des materiellen Aspekts wird an die Stelle des platonischen Kombinats von Seele und (sublunarem) Element etwas gesetzt, was auf die konsubstanzielle Identität oder wenigstens Analogie von *πέμπτον σῶμα* und dem, was unter dem *νοῦς χωριστὸς θύραθεν ἐπεισιών* verstanden werden kann (etwa *De gen. an.* 736 b 22–29, *De an.* 413 b 24–27, *Metaph.* 1077 a 31 und *Protr.* fr. 6 W./R. = B 67 Düring), hinauslaufen muss.

[15] Die Doktrin vom *πρῶτος οὐρανός* und der *πρώτη φορά* (zu 284 b 1 vgl. 291 a 27–28) ist natürlich nicht ohne den transzendenten Beweger denkbar. Immerhin ist es interessant, dass Aristoteles sogar in diesem Zusammenhang auf das systeminhärente *ἓν ἐνὶ ἐναντίον*-Prinzip verzichten kann. Dies beweist, wie wenig der Erklärung hier mit einem durchaus fragwürdigen entwicklungsgeschichtlichen Ansatz wirklich gedient wäre (Zu *De caelo* I 1 vgl. O. Gigon, op. cit. [oben Anm. 11] 123ff.).

[16] Zur Frage der Interpunktion vgl. H. Cherniss, op. cit. 388 Note 307: natürlich gehört *κατὰ φύσιν* zu *κινεῖν*; dies geht nicht nur aus der analogen Struktur von 300 b 13–14, sondern auch aus der Logik des Argumentes hervor.

[17] Dies machte Guthrie, op. cit. 170 Note 1, gegen H. v. Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, SBWien, Phil.Hist. Kl. 212, 5 (1931) 21–22 geltend, der hier einen Hinweis

nur um das Schema einer logischen Deduktion[18], die einem jeden natürlichen Bewegungsablauf seine Bedingungen setzen soll. Freilich haben diese auch für das Konzept der ersten Bewegung Geltung, und zwar im eminenten Sinn. Denn sofern ja allein die Doktrin vom Ersten Beweger aristotelischer Observanz diesen Bedingungen genügen kann, ja sie im Grunde auch erst garantiert, handelt es sich dann dabei doch um mehr als nur um einen Spezialfall. Jedenfalls scheint dieses Problem, wenn auch ganz und gar unambitiös, in 300 b 8ff. avisiert zu sein (vgl. Phys. 265 b 17–266 a 1); ausdrücklicher geschieht dies in Metaph. 1071 b 31ff., wo Aristoteles im Zusammenhang der *ἐνέργεια*-Konzeption der Bewegung ähnlich wie in De caelo 300 b 8ff. an Platon und Leukipp monieren muss, dass sie die erste Bewegung als solche nicht qualifiziert hätten: *ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδ' ⟨εἰ⟩ ὠδὶ⟨ἦ⟩ὠδί, τὴν αἰτίαν, οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ὑπάρχειν, ὥσπερ νῦν φύσει μὲν ὠδί, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ κτλ.* (1071 b 31–36).

Dass Aristoteles diesen Komplex in *Π.φ.* nicht nur gestreift haben wird, scheint soweit sicher. Denn wenigstens im Zusammenhang der Prinzipienlehre musste auch das Problem der kontinuierlich geordneten Bewegungsprozesse anheimfallen[19], mithin auch die selbst für philosophiehistorische Reflexionen ungemein fruchtbare *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Hypothese.

Denkbar wäre es also, dass die für Cicero belangvolle aristotelische Vorlage die *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Hypothese auf etwa folgende Weise eliminierte: 'Wenn nun die Gestirne – die ja offenbar nicht den Bedingungen der herkömmlichen Physik (d. i. hier *natura*) unterworfen sind – wider ihre Natur so bewegt würden, wie sie sich bewegen, dann müsste ihnen also ein Prinzip übergeordnet sein, welches *παρὰ φύσιν*, d. h. *βίᾳ* wirkt. Eine solche Annahme erscheint aber aus zweierlei Gründen als nicht sinnvoll. Denn einmal a) wäre der Himmel dann kaum, wie er es doch zu sein scheint, unendlich dauerhaft[20], zum anderen b) müsste diese Annahme der konstatierbaren Tatsache entgegenstehen, dass sämtliche Bewegungsprozesse dauerhaft geordnet sind und sich somit phänomenal als *κατὰ φύσιν* erweisen. Mit der Annahme einer prinzipienhaften *βίᾳ*-Verursachung ist dies also nicht zu vereinbaren: *nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ...*'

Es ist nun interessant, dass die stoische Argumentation, die Sextus referiert (1, 111–114), eben diesen ursprünglich aritostelischen Duktus dort wieder erkennen lässt, wo sie die Unsinnigkeit der *ὑπὸ δίνης ἢ κατ'ἀνάγκην*-Hypothese b) aus der faktischen Ordnung sämtlicher Bewegungsprozesse und a) aus der gering bemessenen Dauer ungeordneter Prozesse überhaupt erschliesst (1, 113–114).

---

auf den 'Selbstbewegten Beweger' gegeben sah, dem Aristoteles einmal angehangen habe. Auch hier geht es nicht, wie Guthrie meint, um Platons Konzept der Selbstbewegung: vgl. H. Cherniss, op. cit. Note 307.

[18] Vgl. H. Cherniss, op. cit. Note 307.

[19] Vgl. *Π.φ.* fr. 17 W./R. und Philon, *De aet. mundi* 8, 39–43 (= fr. 19c W./R.), auch Sext. Emp. *Adv. phys.* 1, 113.

[20] Vgl. *De caelo* 270 b 13–19.

Auf welche Weise der aristotelische Dispositionspunkt *φύσις* stoischen Kategorien unterworfen und somit der intendierten Schlussfolgerung dienstbar gemacht wurde, ist bereits gesagt worden (s. oben S. 18); unklar bleibt eben zunächst nur, was es mit dem Dispositionspunkt *προαίρεσις* ursprünglich auf sich gehabt haben mochte, und hier wiederum im Verhältnis von Physis und Prohairesis im Ganzen; denn Prohairesis impliziert sozusagen die Idee eines personalen Planers, Demiurgen oder Techniten. Und Aristoteles, der gegen Platon Front macht, möchte ja eben diesen personalen Faktor eliminieren zugunsten einer durch Personalität nicht belasteten Physis; aber an den personalen Demiurgen ist zunächst die teleologische Fragestellung streng gebunden, denn echte Zweckhaftigkeit gibt es nur, wo ein Wollen Zwecke verfolgt. Und eben diese Zweckhaftigkeit will Aristoteles keineswegs preisgeben; sie ist es ja vor allem, die er gegen den Atomismus geltend macht. Also unternimmt er das, was man fast als einen Gewaltstreich empfinden möchte, nämlich die Kopplung der Zweckhaftigkeit mit der impersonalen Physis (dies ist das Problem von Phys. 199 b 26–33, das auch von H. Wagner zu wenig herausgearbeitet wurde); so hat die Unterscheidung zweier Typen der Physis in der Stoa beinahe den Charakter eines unter dem übermächtigen Druck des Physis-Begriffs überhaupt zustande gekommenen Kompromisses. Das Problem, das uns mit der Alternative Physis/Prohairesis in *Π.φ.* aufgegeben ist, wird somit erst recht komplex.

Fraglich scheint auch, ob das atomistische Konzept der *δίνη* in dem aristotelischen Text ähnlich stark in den Vordergrund gestellt worden war wie in dem stoischen Referat bei Sextus. Denn hier erscheint es gewissermassen exemplarisch für den Gedanken der *βίᾳ*-Hypothese, während der andere Aspekt (*κατ'ἀνάγκην*) überhaupt nicht weiter expliziert wird. Natürlich könnte es sich hier um eine blosse Nachlässigkeit des Referenten handeln. Eher verständlich wäre diese Eigentümlichkeit jedoch unter der Voraussetzung, dass Aristoteles mit dem Gesichtspunkt *ἀνάγκη* eine Kritik an Platons Konzept der Himmelsbewegung verbunden hatte; demnach würde diese Auslassung zu Lasten der stoischen Adaptation gehen? Immerhin mochten die Stoiker eine derartige Kritik an Platon für ebenso ungerechtfertigt halten, wie sie von ihrer dogmatischen Warte aus den Atomismus als eigentlichen Verfechter der *βίᾳ*-Hypothese verstehen mussten.

Doch nun zurück zu Cicero: Dass sein Résumé insoweit eine sachlich durchaus mögliche Beziehung auf die aristotelische Exposition der *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Hypothese widerspiegelt, scheint eigentlich evident.

Wie steht es nun mit dem Folgenden? Die Diagnose *restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius* ist denkbar knapp gehalten und auch sonst wenig aufschlussreich. Danach könnte der ursprüngliche Gedankengang etwa folgenden Duktus gehabt haben: 'Wenn sich also die Gestirne 1. weder so verhalten, wie man es von den bekannten Elementen erwarten darf, und wenn 2. diese Bewegung andererseits auch aus logischen Erwägungen heraus (s. oben S. 19) nicht unter Zwang vollzogen werden kann, dann liegt der Schluss nahe, dass die Bewegung freiwillig

geschieht und mit der besonderen Natur der Gestirne selbst zusammenhängen muss: ... also sind sie göttlicher Natur.'

Demnach hätte Aristoteles sämtliche dogmatischen Elemente vorerst ausgespart? An sich besteht ja, prinzipiell gesagt, immer Grund zu der Annahme, dass Ciceros Vorlagen nicht nur im Detail erheblich über das hinausgegangen waren, was Cicero hernach, massiv verkürzt, präsentiert; in unserem Fall liegt das Problem aber anders. Und dies hängt nun wesentlich mit der Grundintention und dem Sujet des Beweisganges zusammen. Denn sofern es Aristoteles eigentlich nur um einen Aufweis der Göttlichkeit der Gestirne zu tun war, konnte die Argumentation auf all das verzichten, was nur unnötige Komplikationen aufwerfen musste. Das gilt vor allem für die Doktrin vom Unbewegten Beweger und die vom *πρῶτος οὐρανός*: dass in dem unmittelbaren Kontext weder das eine noch das andere ausdrücklich benutzt werden sollte, geht allein aus dem selegierenden Verständnis der *κατὰ φύσιν*-Bewegung hervor; auch die ihrerseits weitgehend voraussetzungslose Widerlegung der *βίᾳ*-Hypothese hatte, wie dann auch das Stück stoischer Interpretation *quae enim potest* ... verrät, diese Doktrin zweckmässigerweise gänzlich beiseite gelassen. Schliesslich hätte sich Aristoteles besonders im Hinblick auf die Schlussfolgerung *restat igitur* ... zur Unzeit in den Aporien der *δύναμις* / *ἐνέργεια*-Struktur der kontinuierlichen Kreisbewegung (vgl. etwa Metaph. 1050 b 20–30) verstricken müssen, ohne dass dem eigentlichen Beweisziel damit unmittelbar gedient gewesen wäre[21]. Gleichwohl musste sich die Argumentation für ein sozusagen nachträglich erweiterndes Verständnis dessen offenhalten, was an dogmatischen Implikationen aus dem Komplex der Prinzipien- und Gotteslehre auf die *voluntate*-Hypothese zurückfallen mochte. So scheint es sogar, dass diese Hypothese – wie sehr sie auch immer momentan den unmittelbaren Bedürfnissen des Beweisganges verpflichtet ist – bereits den oder wenigstens einen Beziehungspunkt auf die Doktrin vom Unbewegten Beweger voraussignalisieren soll. Denn der mutmassliche Begriff *προαίρεσις*[22], der in diesem Zusammenhang offenbar mit

---

[21] Es sollte einmal ausdrücklich mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass *Π.φ.* nicht etwa gewisse Probleme nicht gekannt hätte, sondern sie bewusst als für die gegebene Absicht irrelevant beiseite lässt. Die Entwicklungstheoretiker unterschätzen bei Aristoteles die klare Bewusstheit davon, was für die Lösung eines gegebenen Problems an Elementen notwendig ist und was nicht. Dabei können die beiseite gelassenen Momente sehr wohl in ganz anderem Zusammenhang zentral werden.

[22] Den sichersten Anhaltspunkt dafür, dass Aristoteles diesen Begriff tatsächlich benutzt haben wird, bietet meines Erachtens eben die Tatsache, dass sich dieses Wort im stoischen Argumentationszusammenhang bei Sextus absolut unsinnig ausnehmen muss. Der Stoiker, der den aristotelischen Beweisgang seinen (heterogenen) Kategorien unterwarf, scheint dies auch insofern realisiert zu haben, als er lieber die Logik des Gedankens durchbrach, als den Begriff *προαίρεσις* in die Schlussfolgerung zu integrieren. Oder sollte der Begriff womöglich im Sinne von *providentia* missverstanden worden sein? Dies würde den sonderbaren Duktus der Argumentation vielleicht eher verständlich machen. – Jedenfalls könnten, sofern diese Überlegung notwendig ist, an Stelle von *voluntarius ἐφ' αὑτοῖς* und *ἑκούσιον* gleichermassen gestanden haben. Aber diese Frage lässt sich im Prinzip eben nur dann entscheiden, wenn man weiss, ob Ciceros Schlussfolgerung (*restat* ...) die entsprechende Conclusio bei Aristoteles resümiert oder

der platonisch-akademischen Position kontrastieren soll[23], wie sie etwa in Epin. 982 b–c zum Ausdruck kommt, verweist geradezu auf jene eigentümliche *τέλος*-Struktur, wie sie das Verhältnis des transzendenten Bewegers als höchsten Gegenstandes der Attraktion für alle vernunftbegabten Potenzen im eminenten Sinn kennzeichnet (vgl. bes. Metaph. 1072 a 28–1072 b 4, dazu Ross' Komm. II 375). Dies besagt auch der sachlich analog gelagerte Gedanke in De caelo 292 a 20 bis 292 b 25 (291 b 25 verweist wohl auf 288 a 9–12). Hier werden die Gestirne als mit *πρᾶξις* und *ζωή* (vgl. 286 a 9–12) begabte Wesenheiten vorgestellt, ihre spezifischen Bewegungen somit als Ausdruck des 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. In diesem Sinn soll die Kreisbewegung offenbar als Akt der *προαίρεσις* verstanden werden, als sie das 'Mittel', also das *τὸ πρὸς τὸ τέλος* bedeutet[24]. Bei Cicero wird diese hintergründige Beziehung durch den Begriff *voluntas* so gut wie gänzlich verdunkelt. Und es ist auch durchaus fraglich, ob Cicero – ihm möchte man ja an sich eine recht gute Kenntnis des hellenistischen Aristoteles zutrauen[25] – diesen Zusammenhang einfach übersehen hat oder ihn schlechtweg nicht zur Kenntnis nehmen und bringen wollte[26].

Jedenfalls ist seine Interpretation schon insofern eklektisch zu nennen, als er (oder vielleicht schon eine Vorlage?) der aristotelischen *προαίρεσις* etwas philosophisch durchaus Heterogenes unterstellt; diese Supposition ist dann auch im Verständnis dessen beschlossen, was den Begriff *vis* als wesentliches Merkmal der stoischen und besonders ciceronianischen Gottesvorstellung auszeichnet[27]. Mithin ist es ihm auch möglich, etwas zu folgern, was gedanklich auf die prinzipienhafte (platonische) Selbstbewegung hinausläuft; denn sie ist es ja, die als Modell alles das erst gewährleistet, was die unüberbietbare Macht- und Willensentfaltung des stoischen Gottes inhaltlich ausmacht.

---

ob sie sich an einen bestimmten Gedanken innerhalb der Argumentation anlehnt und dabei womöglich vom Begrifflichen her ein freies Résumé bedeutet. Den einzig reellen Ansatzpunkt bietet eben nur der Begriff *voluntas*, der im Hinblick auf das Sujet in *De caelo* 292 a 21 vielleicht eher auf *ἑκούσιον* schliessen lässt.

[23] Dies gegen W. Jaeger, *Aristoteles* 150.

[24] Vgl. bes. die fast selbstverständliche Distinktion in *De caelo* 292 b 6–9, dazu *EN* 1112 b 11.

[25] Vgl. O. Gigon, *Cicero und Aristoteles*, Hermes 87 (1957) 143–162, auch L. Tarán, AJP 87 (1966) 467.

[26] Überhaupt scheint Cicero die *ἐνέργεια*-Konzeption der aristotelischen Gottheit nicht zu kennen. Oder ist diese Vakanz einfach darauf zurückzuführen, dass er mit einer in sich selbst ruhenden Natur Gottes nichts beginnen kann? (*Nat. deor.* I 40, 110 *virtus autem actuosa et deus vester* (d. i. der epikureische) *nihil agens* hat natürlich nichts mit dem *ἐνέργεια*-Begriff zu tun; wie R. Philippson, Symb. Osl. 20 (1940) 34 zu der gegenteiligen Beobachtung gelangt, ist rätselhaft, wo doch das Wort *agere* hier offenbar dem gr. *πράττειν* entsprechen soll. Die für die mittelalterliche Scholastik wichtige Gleichsetzung von *ἐνέργεια* und *actus* wurde meines Wissens erst von Boethius, *In Isag. Porph. comm.* II 4 hergestellt: CSEL 48 (1906) 93.

[27] Vgl. etwa *Leg.* I 21, *Tusc.* I 30. 35, *Fin.* V 11 u. v. a.; M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron* (Louvain 1937) 216–241 handelt über den Begriff *vis* kaum befriedigend.

Vielleicht war es von jeher das Schicksal dieses aristotelischen Beweisganges, aus einem isolierten Zusammenhang heraus missinterpretiert zu werden. Denn dass diese Hypothese überhaupt nur von dem verstanden und akzeptiert werden konnte, der auch bereit war, die Doktrin vom transzendenten Beweger-Gott mitzudenken, scheint evident. So mögen die bekannten polemischen Partien bei Epic., Ad Hdt. .. 77 (auch .. 81), Lucr. 5, 76–81, Philodem, De diis 3, col. 10, 6–11 (p. 30 Diels) und schliesslich auch etwa Lact., Div. inst. II 5, 12–13 jene kritische Grundstimmung bewahrt haben, der Aristoteles in Metaph. 1050 b 20ff. Rechnung zu tragen versucht: *διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως, οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα* (b 22–24). Demnach ist also die kontinuierliche Kreisbewegung der Gestirne deshalb nicht *ἐπίπονος* (b 26), weil sie nicht die Potenzialität ihres Gegenteils in sich schliesst[28]. Aber wie mochte Aristoteles dieses im Grunde sehr komplizierte Bedingungsverhältnis in seinem Dialog dargestellt haben? Vom rein systematischen Standort wäre ja immerhin auch nach der Beziehung zwischen *προαίρεσις* und Potenzialität *κατὰ λόγον* im Bereich des Geistigen zu fragen: Wie ist etwa das Phänomen der Wahlfreiheit mit einer auf die Kategorien des *ποθὲν ποί* reduzierten Potenzialität der Gestirnsbewegung zu vereinbaren? Hatte sich Aristoteles möglicherweise auf das beschränkt, was in Metaph. 1072 a 28ff. und in De caelo 291 a 20ff. zum Ausdruck kommt? Aber dies ist natürlich schwer zu sagen. Denkbar und durchaus nicht zu weit gegriffen scheint die Annahme, dass Aristoteles den gesamten Problemkomplex, der ihm vor Augen stehen musste, mit den Möglichkeiten einer anderen (aber sachlich äquivalenten) Begrifflichkeit angegangen war.

Fassen wir zusammen: Das Aristoteles-Testimonium bei Cic., Nat. deor. II 16, 44 lässt sich formal aus dem Schema bei Sextus (Adv. phys. 1, 111–114) rekonstruieren, inhaltlich vor allem aus jenen Passagen in De caelo erklären, die das *ἓν ἑνὶ ἐναντίον*-Prinzip ignorieren und der Argumentation halber die *παρὰ φύσιν* = *βίᾳ*-Hypothese zulassen.

Bei De caelo II 1 handelt es sich (entgegen der weitverbreiteten Ansicht) mit einiger Gewissheit nicht um ein 'Fragment' aus *Π.φ.*, sondern um einen Text, in dem *Π.φ.* offenbar stark benutzt worden ist. Hingegen versteht sich der stoische Beweisgang bei Sextus als Torso jenes gesuchten ursprünglichen aristotelischen Gedankens, dessen Duktus hier durch eine stoische Begriffserfüllung und zudem schlechte Redigierung bis zur Unkenntlichkeit deformiert wurde. Im übrigen scheint der andere stoische Beweisgang bei Cicero (II 15, 43) möglicherweise eine seinerseits stark komprimierte Variante des stoischen Modells bei Sextus darzustellen.

Bei dem ursprünglichen aristotelischen Beweisgang muss es sich um eine Demonstration gehandelt haben, die ihrer aufweisenden Funktion entsprechend weit-

[28] Ihre Potenzialität beschränkt sich auf die Möglichkeit des *ποθὲν ποί*; vgl. neben *Metaph.* 1050 b 21 auch 1072 b 4–7 und *Phys.* 261 a 19–25.

gehend voraussetzungsungebunden operierte. Ihr oblag es, vermutlich im III. Buch zum Zentrum der aristotelischen Kosmologie und Gotteslehre hinzuführen. Dabei scheint sie ihrer formalen wie inhaltlichen Struktur nach so angelegt gewesen zu sein, dass sie sowohl für die Doktrin von der besonderen Wesenheit der Gestirne als auch für die vom 'Unbewegten Beweger' Anknüpfungs- oder Beziehungsmöglichkeiten bieten konnte.

Jedenfalls hat sich, wenigstens von hier aus betrachtet, kein Anhaltspunkt für die Annahme ergeben, dass für *Π.φ.* ein wie auch immer unentwickelter Gedankenbau in Rechnung zu stellen ist – von einer «Platonic ontology»[29] sicher ganz zu schweigen.

---

[29] L. Elders, *Aristotle's Theory of the One* 15; richtige Beobachtungen aus einer anderen Problemsicht sind übrigens bei H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964) 131–137 vermerkt.