Die Struktur des ersten Buches der aristotelischen Physik (184 a 10 - 187 b 7)

Autor(en): **Gigon, Olof**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **23 (1966)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-20009

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM
Vol. 23 1966 Fasc. 3

Die Struktur des ersten Buches der aristotelischen Physik (184 a 10—187 b 7)

Von Olof Gigon, Bern

Das Ziel der nachfolgenden Untersuchung ist ein begrenztes. Es soll weder eine durchgehende philologische Interpretation noch eine philosophische Würdigung vorgetragen werden. Unsere Frage geht vielmehr ausschließlich nach den historischen Hintergründen des uns überlieferten Textes[1]. Denn keinem auch nur halbwegs aufmerksamen Leser kann es verborgen bleiben, daß die Physik im allgemeinen und das Buch *Περὶ ἀρχῶν* im besonderen kein in sich geschlossenes und in einem Zuge niedergeschriebenes Ganzes darstellt. Der Text ist unübersichtlich. Der Leser wird zwischen breiten Erörterungen (bald elementaren, bald hochspezialisierten Charakters) und kurzen Notizen hin und her gerissen. Außerdem wird offensichtlich ein höchst beträchtliches Maß an Kenntnissen vorausgesetzt, das der Leser schon mitbringen muß, um den Text wirklich zu verstehen.

Die Probleme, die damit gestellt sind, sind es, die uns hier beschäftigen sollen. Nicht verschwiegen sei, daß sich dabei im Hintergrund eine allgemeine, grundsätzliche Frage erhebt. Es darf auch in der Aristotelesforschung neben dem durch die Jahrhunderte weiterlaufenden Bemühen, den Text als solchen auszulegen, die Frage nach der geschichtlichen Entstehung der Texte nicht vergessen werden. Werner Jaeger hat versucht, über eine klassizistische, statische Betrachtungsweise hinauszugelangen und Aristoteles als eine geschichtliche Gestalt zu begreifen. Sein Versuch war nicht selten einseitig, operierte etwas gar zu unbekümmert mit dem Begriff der Entwicklung und erlag vor allem zu häufig der Versuchung, Aristoteles ausschließlich von Platon her zu interpretieren, als sei Aristoteles sein Leben lang geistig so etwas wie ein Gefangener seines Meisters und der Akademie gewesen. Doch im Entscheidenden hatte er recht. Dem gegenüber scheint die heutige Forschung vielfach in einer klassizistischen Haltung den Texten gegenüber nur gerade Eines festzuhalten: die Bindung an Platon, als ob Aristoteles zu guter Letzt wirklich nichts anderes gewesen wäre als der Schüler, der sich auf Schritt und Tritt durch die Fragestellungen und Formulierungen Platons habe leiten lassen. Ich möchte meinen, daß die Dinge denn doch etwas anders liegen.

[1] Insofern sind Berührungen mit den philosophischen Interpretationen von W. Wieland, *Die aristotelische Physik* (Göttingen 1962) nur gelegentlich vorhanden. Näher stehen, vor allem im Methodischen, die Untersuchungen von G. A. Seeck, *Die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*, Zetemata 34 (München 1964). Unentbehrlich bleibt natürlich der solide, wenn auch philologisch meist an der Oberfläche bleibende Kommentar zur *Physik* von Sir David Ross (Oxford 1936), wichtig auch das einschlägige Kapitel in der umfassenden Darstellung von I. Düring, *Aristoteles* (Heidelberg 1966) bes. 224–231, sowie F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World* (Ithaca 1960).

Die Gesichtspunkte, unter denen hier Phys. *A* analysiert werden soll, sind zur Hauptsache die folgenden:

Voran steht das Problem der Abgrenzung des Gegenstandes. Fast alle Pragmatien des Aristoteles werden von einer sehr bezeichnenden Polarität beherrscht. Auf der einen Seite ist es die Intention des Aristoteles, einen systematischen Aufbau der Wissenschaften zu verwirklichen. Es gibt eine Stufenfolge von primären und sekundären Disziplinen, und auf den Stufen der sekundären Disziplinen gibt es eine Mehrzahl von Wissenschaften, die sich ihrem Gegenstand und Kompetenzbereich nach grundsätzlich voneinander unterscheiden. Allbekannt sind die in den Pragmatien immer wieder anzutreffenden Hinweise, daß dieses oder jenes Problem den Bereich der gegenwärtigen Untersuchung überschreite und im Rahmen einer anderen Disziplin zu behandeln sei. Auf der andern Seite ist jedoch ein solches streng abgrenzendes System nur teilweise herstellbar. Dies nicht nur darum, weil es de facto immer wieder Grenzprobleme gibt, die von vornherein mehrere Disziplinen interessieren; sondern auch darum, weil es neben der Intention auf systematische Dihairesis auch die entgegengesetzte Intention auf innere Verknüpfung der Bereiche gibt. So zeigt es sich etwa bald, daß trotz dem einleuchtenden Schema, wie es in Phys. 198 a 29–31 skizziert wird, zwischen den drei Wissenschaften vom Unbewegten, vom Supralunaren und vom Sublunaren keine wirklich befriedigende Grenzziehung möglich ist. Und wenn noch darüber hinaus Aristoteles zwischen jenen Wissenschaften unterscheidet, die das Wissen um seiner selbst willen suchen, und den anderen, deren Ziel nicht das Wissen, sondern die Herstellung der Fähigkeit zum richtigen Handeln ist, so hindert auch diese fundamentale Dihairesis nicht, daß eine ganze Reihe von Problemen beide Bereiche gleichmäßig angeht. Man mag an die Finalursache oder an Begriffe wie *φύσις* und *τύχη* denken.

Der Interpret wird gerade im Falle der Physik immer wieder auf beide Intentionen zu achten haben: diejenige zur möglichsten Abgrenzung des Themas im Rahmen des Wissenschaftssystems und diejenige zur Verknüpfung aller Disziplinen unter einander.

Der zweite Hauptgesichtspunkt ist der historische im engeren Sinne.

Es ist eine selten genug beachtete Regel, daß eine korrekte Interpretation des Aristoteles (wie übrigens auch anderer Autoren) sich nicht einfach an diejenigen Texte halten kann, die im Laufe eines komplizierten geschichtlichen Prozesses bis zu uns gelangt sind, sondern daß sie prinzipiell mit dem gesamten uns bezeugten Oeuvre rechnen muß. Wir besitzen ja die vieldiskutierten hellenistischen Schriftenverzeichnisse, und die Zahl der erhaltenen Fragmente reicht gerade aus, um zu beweisen, daß es die dort aufgeführten Schriften in den Jahrhunderten zwischen Aristoteles und Andronikos von Rhodos tatsächlich gegeben hat.

Wir werden uns eingestehen, daß dieser Befund eigentlich recht unbequem ist. Er zwingt uns, bei der Aristotelesinterpretation dauernd mit einem Faktor zu rechnen, dessen Einwirkung im einzelnen zwar vermutet, nur selten aber schlüssig erwiesen werden kann. Valentin Roses bekannte These, die er noch seiner Frag-

mentausgabe von 1886 als Vorspruch vorangestellt hat, ist zwar verkehrt und unhaltbar. Es ist aber kaum zu leugnen, daß gerade unter den neueren und neuesten Aristoteleskommentaren manche so angelegt sind, als hätte im Grunde Rose eben doch recht. Die Interpretation geht stillschweigend davon aus, daß Aristoteles nur das uns erhaltene Corpus geschrieben habe und daß dieses Corpus aus sich selbst und ohne Zuhilfenahme des unbekannten und beunruhigenden Faktors, den die Schriftenverzeichnisse darstellen, erklärt werden müsse.

Aber so geht es nicht; die Schriften der Verzeichnisse haben existiert, und wenn wir nicht Rose folgen wollen, so sind sie, mindestens in ihrem überwiegenden Teile, von Aristoteles selbst verfaßt worden. Dann aber müssen zwischen ihnen und den Texten unseres Corpus qualifizierte Beziehungen bestehen. Nachweisen lassen sie sich selten, glaubhaft machen, wie ich meine, öfters, und mit ihnen zu rechnen ist unter allen Umständen unvermeidbar. Um zwei Beispiele zu nennen: der Interpret von Top. *Γ* 1–3 muß berücksichtigen, daß das Verzeichnis des Diog. Laert. einen Titel *Περὶ τοῦ βελτίονος* nennt, derjenige von Eth. Nik. *Γ* 1–3 ebenso, daß es einen Text *Περὶ ἑκουσίων* gegeben hat. Von den Dialogen will ich hier nicht reden, obschon sich methodisch etwa die Frage aufdrängen müßte, ob und wie weit in Pol. *A* 8–11 und Eth. Nik. *E* 8 u.a. Querverbindungen zum Dialog *Περὶ πλούτου* anzunehmen sind usw. In der Naturphilosophie spielt die Frage nach den Dialogen begreiflicherweise eine untergeordnete Rolle. Denn der Dialog ist seinem Wesen nach diejenige Form, in der dem allgemein Gebildeten philosophische Probleme, die ihn angehen, nahe gebracht werden können. Zur Erörterung spezialisierter naturphilosophischer Probleme eignet er sich wenig, wenn man von der Frage nach der Seele, der Gottheit und dem Wesen des Kosmos im ganzen absieht. Physik im Sinne unserer Pragmatie wird man höchstens in *Περὶ φιλοσοφίας* erwarten.

Um so wichtiger wird dagegen gerade für Phys. *A* eine andere Perspektive. Die Physik ist anerkanntermaßen eine der Hauptquellen für unsere Kenntnis der Vorsokratiker. Aus den Berichten erschließt man Lehren oder gar Zitate der alten Physikoi von Anaximander an und pflegt zu bedauern, daß Aristoteles in der Berichterstattung so oft willkürlich auswählt und gewaltsam umdeutet, um die *ἀρχαῖοι* seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Unser Interesse gilt für dieses Mal jedoch nicht den Vorsokratikern, sondern Aristoteles. Und von da her konzentrieren wir uns auf die eine Frage: Wie weit erhält der Leser durch seine Berichte und Diskussionen ein wirkliches Bild von der Person und den Büchern und Lehren jener Physikoi? Es handelt sich nicht darum, ob das Bild historisch richtig ist, sondern nur darum, ob es überhaupt ein Bild ist, also ob sich die weithin verstreuten Notizen zu einem faßbaren Ganzen fügen. Die Frage stellen heißt sie schon halbwegs verneinen. Dann aber entsteht sofort das neue Problem, ob unsere Pragmatie Monographien über einzelne Vorsokratiker oder gar ein Gesamtwerk über die Physikoi nicht schon voraussetzt, Bücher also, die deren Lehren zusammenfassen, ausdeuten und von der eigenen Position des Verfassers her kritisch analysieren. Die Tatsache, daß es solche Bücher schon gegeben hätte, wäre dann die

Erklärung dafür, daß Aristoteles in der Physik sich so oft mit erstaunlich summarischen Andeutungen begnügt. Die Schriftenverzeichnisse des Aristoteles, Theophrast und Eudemos zeigen ja, welchen Umfang die doxographische Schriftstellerei gerade im alten Peripatos gehabt hat. Einzelne Stücke daraus sind erhalten und lassen uns die Methode erkennen, die dabei geübt wurde: ich denke einerseits an De Melisso, Xenophane, Gorgia, dessen Substanz altperipatetisch ist, auch wenn man mit einer späteren schulmäßigen Überarbeitung rechnen muß, anderseits an Theophrasts De sensu, dessen Zugehörigkeit zu den 18 Büchern *Φυσικῶν δόξαι* von O. Regenbogen, RE s.v. Theophrastos, Sp. 1400 nach dem Vorgange anderer leichtfertig bestritten worden ist; leider hat neuestens P. Steinmetz, Die Physik des Theophrast (1964) 334ff. Regenbogens These gebilligt, ohne Gründe beizubringen. Er hat freilich auch (bes. S. 337) die Absicht der *Φυσικῶν δόξαι* im ganzen auf die absonderlichste Weise mißverstanden. Seine Kritik an Usener und Diels ist in einigen nebensächlichen Einzelheiten berechtigt; in der Hauptsache verfehlt sie völlig ihr Ziel. Die Hypothese, daß die *Φυσικῶν δόξαι* systematisch zu den Hauptproblemen der Naturphilosophie die Lehren der alten *φυσικοί* aus deren Büchern deduzierten, also zusammenfaßten und, soweit es notwendig schien, in die Terminologie des Peripatos umsetzten und schließlich vom Standort des Peripatos aus beurteilten (also unterschieden zwischen Irrwegen, die zu meiden seien, unklaren Vorahnungen des Richtigen und schließlich gültigen Einsichten, die die Lehre des Peripatos vorwegnahmen und ihr die erwünschte geschichtliche Bestätigung darboten), diese Hypothese ist nach wie vor die weitaus wahrscheinlichste. Doch lassen wir dies hier auf sich beruhen. Unsere Frage ist die, ob der Text der aristotelischen Physik vielleicht schon die Existenz dieses Werkes oder doch der damit verbundenen Monographien, die die Schriftenverzeichnisse nennen, voraussetzt, also mit der Kenntnis ihres Inhaltes bei seinen Lesern rechnen kann.

Ein letztes allgemeines Problem sei noch hervorgehoben. Es ist immer und immer wieder zu bedauern, daß wir über den Stil der Pragmatien so wenig wissen.

Jedem Leser wird es auffallen, daß beispielsweise einzelne Kapitel einer Pragmatie bestimmte Thesen in einer beinahe übermäßigen Breite und pädagogischen Umständlichkeit entwickeln, andere dagegen sich mit knappen Stichworten begnügen oder in eine hochspezialisierte Diskussion eintreten, deren Verständnis dem antiken Leser genau so viel Mühe bereitet haben muß wie uns. Auffallen wird auch, daß einzelne Abschnitte trefflich disponiert sind, in Nachbarabschnitten dagegen keinerlei Ordnung zu erkennen ist; ferner, daß zuweilen sogenannte rhetorische Fragen eingelegt werden, die unmittelbar an das Mitdenken des Lesers appellieren, während andere Kapitel davon völlig frei sind; endlich, daß zuweilen anspruchsvolle Metaphern und ganze Gleichnisse aufgeboten werden, um den Gedanken zu verdeutlichen. Bloß zu konstatieren, daß sie einen Schmuck der Darstellung bilden, hilft nicht weiter. Wichtiger ist, daß damit ein bestimmtes Niveau und Kolorit des Stiles angestrebt wird, – und dann erhebt sich das Problem, warum gerade an dieser oder jener Stelle und anderswo nicht.

Eine leidige Frage ist endlich die wissenschaftliche Terminologie im ganzen. Im allgemeinen kümmern sich die Interpreten merkwürdig wenig um die Tatsache, daß Aristoteles oft gerade mit wichtigen Termini technici äußerst läßlich umgeht und denselben Begriff bald so bald anders verwendet. Wenn Platon sich solche Läßlichkeiten erlaubt, so darf uns dies nicht wundern. Es gehört zum Stil des urbanen Dialoges, in solchen Dingen großzügig zu sein und sich nicht pedantisch auf eine spezialistische Schulterminologie festzulegen. Aber daß ein Aristoteles, dessen Pragmatien literarisch etwas ganz anderes darstellen als Platons Dialoge und von dem wir hinlänglich wissen, welche Bedeutung er dem Problem der *πολλαχῶς λεγόμενα*, also der genauen Bestimmung der geschichtlich gegebenen und zulässigen Bedeutungen eines Terminus technicus beigelegt hat, sich im Einzelfall so wenig um einen präzisen und eindeutigen Sprachgebrauch bemüht hat, ist ein höchst eigentümlicher Tatbestand. Eine Erklärung wird sich freilich nur von einer umfassenden, genauen und vorurteilsfreien Untersuchung der philosophischen Terminologie des Aristoteles erhoffen lassen.

Unser Ziel hier kann lediglich sein, für Phys. *A* auf einzelne der angerührten Fragen aufmerksam zu machen, ohne auf eine erschöpfende Kommentierung einzutreten, die uns viel zu weit führen müßte.

Gleich das Prooimion, das vom Gegenstand und der Methode der Pragmatie spricht, enthält eine Reihe schwieriger Probleme. Den Gegenstand umschreibt 184 a 10–16, und zwar in einfachster Weise: Jedes Wissen von einem Gegenstand ist Wissen von seinen Ursprüngen und Ursachen. Das Wissen *περὶ φύσεως* ist also das Wissen von den Ursprüngen der Physis. Um eine Kleinigkeit ausführlicher bildet derselbe Gedankengang auch das Prooemium zu der Untersuchung über die Ursachen in *B* 3 (194 b 17–23). Diese Untersuchung selbst ist sehr kurz gehalten, und dies aus evidenten Gründen. Denn demselben Problem gilt bekanntlich das erste Buch der Metaphysik; die Doxographie, die in Phys. *B* 3 fehlt, wird dort in größter Breite nachgetragen. Wichtiger für uns ist, daß auch die berühmten Kapitel Met. *A* 1/2 grundsätzlich denselben Gedankengang bieten wie Phys. 184 a 10–16 und 194 b 17–23, allerdings in den verschiedensten Richtungen erweitert, teilweise durch assoziativ angeschlossene Überlegungen, die mit dem Grundgedanken nur noch lose zusammenhängen. Dieser selbe Grundgedanke eröffnet in aller Kürze Met. *A* 3 (983 a 24–26): das Wissen (das jeder Mensch von Natur erstrebt und das die höchste Form einer Stufenleiter von Wissensformen bildet) ist das Wissen von den obersten Ursachen.

Dies ist für Aristoteles der Ausgangspunkt der theoretischen Wissenschaften überhaupt. Auch die praktischen Wissenschaften haben ihren Ausgangspunkt. Man wird ihn in Stellen wie Eth. Nik. 1103 b 26–31, 1179 a 35–b 4 und ihren Parallelen zu erkennen haben. Das Ziel der Bemühung ist da gerade nicht nur das Erkennen, sondern das Handeln; woraus sich dann auch ergibt, daß die Frage nach den Ursachen im Felde der praktischen Philosophie von sekundärer Bedeutung ist (Eth. Nik. 1095 b 6–8, 1098 a 33–b 3 u.a.). Daß hier eine Gesamtkonzeption

zugrunde liegt, in der die beiden Teile der Philosophie aufeinander abgestimmt sind, ist nicht zu verkennen[2].

Ein schwieriges Problem bilden die drei Begriffe *ἀρχαί*, *αἴτια*, *στοιχεῖα*. Gehen wir großzügig von einem Gesamtbild der aristotelischen Naturphilosophie aus, so bestehen die *ἀρχαί* aus jener Dreiheit, die in Phys. *A* nachgewiesen werden soll: Hyle, Eidos, Steresis. Die *αἴτια* sind die vier, von denen in Phys. *B* 3 und Met. *A* die Rede ist. Die *στοιχεῖα* schließlich sind die vier bzw. fünf Elemente, von denen vor allem De coelo handelt. Es ist indessen deutlich genug, daß diese terminologische Abgrenzung häufig vernachlässigt wird. *ἀρχή* ist der allgemeinste Begriff und wird auch 188 b 28 ausdrücklich auf die alten Physikoi zurückgeführt; zu verbinden ist damit Simpl. Phys. 24,15/16 Diels, wonach Anaximander als erster den Begriff verwendet habe. *στοιχεῖον*, das nach dem Zeugnis des Eudemos Frg. 31 W. (das auch in Diog. Laert. 3, 24 nachwirkt) zuerst von Platon in der Naturphilosophie verwendet wurde, wird 187 a 26 ausdrücklich von den vier Elementen des Empedokles gesagt[3]. Doch in 189 b 16 und 27 bedeutet *στοιχεῖον* dasselbe wie *ἀρχή* und in 190 b 17 wird man zwischen *αἰτία* und *ἀρχή* auch keinen Unterschied erkennen können, ebenso an manchen anderen Stellen. Darauf sei nur eben hingewiesen. Eine Klärung würden wohl lexikologische Spezialuntersuchungen bringen.

184 a 16–21 ist in sich völlig klar. Die Spannung zwischen dem *γνώριμον φύσει* und dem *γνώριμον ἡμῖν* (nach deren philosophischen Hintergründen wir hier nicht zu fragen haben) kehrt bei Aristoteles vielfach wieder, besonders interessant etwa in Eth. Nik. 1095 b 2–4.

Ein altes Problem ist 184 a 21–b 14. Erklärt werden soll, wie der Weg von dem uns Bekannten zu dem seiner Natur nach Erkennbaren konkret beschaffen ist. Dies geschieht mit Hilfe von drei Gegensatzpaaren. Dem *συγκεχυμένον* steht das *διαιρεῖν* gegenüber, dem Ganzen der Teil, dem Allgemeinen das Einzelne. Der Erläuterung dienen zwei Beispiele. Das Wort «Kreis» ist zunächst allgemein und wird erst durch die Definition der Sache in das Einzelne aufgegliedert; die Begriffe «Vater, Mutter» werden vom Kinde zunächst auf alle Menschen angewandt und dann erst auf die einzelnen Menschen, denen sie wirklich zukommen.

Die Sonderbarkeit dieser Stelle springt in die Augen[4]. Das Begriffspaar *καθόλου –καθ' ἕκαστον* wird hier ganz anders verwendet als etwa in der Grundlegung der praktischen Philosophie (Eth. Nik. 1097 a 8–13, zu verstehen auf dem Hintergrund von Met. 981 a 12–24) oder in der Theorie des Nomos (Eth. Nik. 1137 b 13 bis 34, Pol. 1286 a 9–21, Rhet. 1354 b 4–11 u.a.). Dort ist es gerade das Einzelne, mit dem der handelnde Mensch umzugehen hat, und nicht das Allgemeine. Zu formulieren wäre etwa so: an unserer Stelle ist das *καθόλου* ein Globalbegriff, der erst durch die Reflexion ausdifferenziert wird; an den anderen Stellen bezeichnet

---

[2] Die Frage bleibe hier offen, ob vielleicht allen diesen Texten eine ausführliche Darlegung im *Protreptikos* oder in *Περὶ φιλοσοφίας* zum Hintergrund diente.

[3] Das Schriftenverzeichnis nennt Diog. Laert. 5, 23 drei Bücher *Περὶ στοιχείων*.

[4] Vgl. den einläßlichen Kommentar von Ross zu 184 a 16–b 14.

es das Begriffliche überhaupt, das dem einzelnen Individuum und der einmaligen Situation gegenübersteht.

Eine andere Frage ist es allerdings, wie das Fortschreiten von Globalbegriffen zu differenzierten Begriffen mit dem Weg von den unmittelbar gegebenen Phänomenen zu den *στοιχεῖα* und *ἀρχαί* gleichgesetzt werden kann. Und wieder eine andere (für uns die wichtigste) Frage ist es, was diese Erwägungen an dieser Stelle eigentlich besagen sollen. Denn das doxographische Schema, mit dem 184 b 15 ohne weitere Präliminarien einsetzt, hat mit dem in 184 a 16–b 14 skizzierten methodischen Vorgehen nicht das mindeste zu tun. Etwa von einer systematischen Ausdifferenzierung des Begriffs *ἀρχή* als solchen ist keine Rede.

Doch eine spätere Stelle hilft uns weiter. Nachdem Aristoteles seine Auseinandersetzung mit den alten Physikoi bis zu dem Punkte gebracht hat, an dem seine eigene Lehre von den drei *ἀρχαί* als die Lösung aller Probleme sichtbar wird, bricht er ab und setzt ganz neu ein, und zwar mit der Bemerkung, er wolle die eigene Lehre mit einer Untersuchung *περὶ πάσης γενέσεως* beginnen. Denn es sei naturgemäß, zuerst von den *κοινά* und dann von den *περὶ ἕκαστον ἴδια* zu sprechen (189 b 30–32). In der Tat beginnt dann eine von allgemeinen, elementaren Feststellungen ausgehende Analyse des *γίγνεσθαι*. Die Vermutung liegt nahe, daß 184 a 21–b 14 ursprünglich als Prooemium von 189 b 32 ff. gemeint war, dann aber nach vorn verschoben wurde. Als etwas dünner Ersatz wurde 189 b 30–32 neu formuliert. Diese Vermutung löst zwar längst nicht alle Rätsel von 184 a 21 bis b 14 (etwa die Sonderbarkeiten, die sich bei scharfer Interpretation der beiden Beispiele 184 a 26–b 14 ergeben), hilft aber doch den Text im ganzen verstehen. Er stand ursprünglich vor 189 b 32 ff., wanderte aber dann nach vorn, als Aristoteles sich entschloß, der Entwicklung seiner eigenen Lehre eine Diskussion mit den *ἀρχαῖοι* voranzustellen.

Diese Diskussion[5] selbst beginnt mit einem Schema, das die Lehren der Früheren in ein System möglicher Hypothesen zusammenordnet. Aristoteles selbst und nach ihm die spätere Doxographie bis hinab zu dem sogenannten Aetios haben sich immer wieder solcher Schemata bedient, übrigens nicht nur im Bereiche der Naturphilosophie, sondern auch in demjenigen der Ethik; es genügt, an Arist. Eth. Eud. 1214 a 30–b 5, an die bei Cicero in zahlreichen Brechungen vorliegende sogenannte Divisio Carneadea und schließlich an das bei Varro De philosophia entwickelte Schema der möglichen Lebensformen zu erinnern. Einige Varianten des an unserer Stelle vorliegenden Schemas diskutiert Steinmetz a.O. 338 ff.

Basis unseres Schemas ist die Frage nach der Zahl der *ἀρχαί*. Es gibt eine oder viele, und wenn viele, dann in begrenzter oder in unbegrenzter Anzahl. Der letzte

[5] Daß der ganze nachfolgende Text zu zahlreichen Stellen der *Met.* und zu manchen von *Gen. Corr.* nahe Beziehungen aufweist, ist bekannt und sei hier nur ausdrücklich erwähnt. Diesen Beziehungen nachzugehen würde den Rahmen unserer Interpretation völlig sprengen. Schade, daß es (von vereinzelten Ansätzen abgesehen) keine Aristotelesausgaben gibt, in denen nach alter Väter Sitte zu jedem Abschnitt die Parallelen angemerkt sind; sie wären ein ungemein nützliches Arbeitsinstrument.

Fall wird von einem neuen Gesichtspunkt aus untergeteilt in gattungsgleiche oder gattungsverschiedene. Subsidiär tritt dazu die Aufteilung in unbewegte und bewegte *ἀρχαί*. Sie ist notwendig, weil sie die Abtrennung der Eleaten von den Physikoi erleichtert. Doch spielt sie im weitern Verlauf des Buches kaum eine Rolle.

Zu beachten ist, daß nur drei Namen erscheinen, die zwei Eleaten und auf der andern Seite Demokrit. Der die Physikoi betreffende Teil des Schemas wird 187 a 12–26 wieder aufgenommen, doch mit einer bemerkenswerten Verschiebung der Gesichtspunkte: Was dort interessiert, ist weit weniger die Zahl der *ἀρχαί* als solche, als vielmehr das Problem, wie sich aus der *ἀρχή* das Andere bildet: entweder durch qualitative Veränderung in zwei entgegengesetzte Richtungen oder durch mechanische Aussonderung des in der *ἀρχή* schon Vorhandenen. An dieser späteren Stelle wird Demokrit gerade nicht erwähnt, obschon man erwarten würde, daß er neben dem ausführlich behandelten Anaxagoras auch noch zur Sprache käme. In 184 b 22–25 wird das Schema der *ἀρχαί* doxographisch verglichen mit einem Schema der *ὄντα*. Auf wen es zurückgeht, wird nicht gesagt; man möchte am ehesten auf Speusippos oder Xenokrates raten. Es zeigt vor allem, daß für Aristoteles die Frage *ἓν ἢ πολλά* die im gegenwärtigen Zusammenhang entscheidende ist. Er benutzt sie als Leitfaden, an dem er etappenweise zu seiner Dreizahl der *ἀρχαί* vordringen kann.

Sie beherrscht die Diskussion der eleatischen Doktrin von 185 a 20 an. Dabei ergibt sich etwas Eigentümliches. Über die Motive, die Parmenides und Melissos zu ihrer Annahme eines einzigen Seienden geführt haben, erfahren wir nichts. Dagegen lesen wir in 185 b 25–27, daß *auch* die Späteren zu vermeiden suchten, *ὅπως μὴ ἅμα γένηται αὐτοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά*. Das *καὶ* setzt voraus, daß die Problematik des *ἓν καὶ πολλά* schon für Parmenides und Melissos die fundamentale Schwierigkeit gebildet habe, von der sie ausgegangen seien. Davon müßte vor 185 a 20 die Rede gewesen sein. Das Referat über die Lehre der Eleaten und ihre Überlegungen ist jedoch verdrängt worden durch 184 b 25–185 a 20, einen Abschnitt, der mit grob zusammengeschobenen Materialien begründen will, weshalb die Eleaten nicht zu den Physikoi zu rechnen sind.

Dieser Abschnitt spricht zunächst vom *ἕν*, dann vom *ἀκίνητον*, und zwar lediglich mit dem Hinweis darauf, daß damit der gegenwärtigen Untersuchung ihre Grundvoraussetzungen entzogen würden. In 184 b 25–185 a 5 wird gezeigt, daß der eleatische Begriff des Einen den schon von 184 a 10 ff. an vorausgesetzten Begriff der *ἀρχή* aufhebt. Und nun gilt, daß keine Wissenschaft die Legitimität ihrer eigenen Grundlagen diskutiert, wozu auf die Geometrie hingewiesen wird. Dazu gehört auch 185 a 14–17, wo mit einem starken polemischen Unterton (man mag von weitem Eth. Nik. 1095 a 28–30 vergleichen) erklärt wird, irrige Meinungen lohne sich nur dann zu diskutieren, wenn auch der Irrtum die Grundlagen der in Frage stehenden Wissenschaft respektiere, – was offenbar bei den Eleaten nicht der Fall ist. Exemplifiziert wird ein zweites Mal mit der Geometrie, und zwar mit

einem hochspezialisierten Problem, der Quadratur des Kreises, wo ein legitimer und ein illegitimer Lösungsversuch unterschieden werden. Das Problem wird bei Aristoteles noch einige Male erwähnt (die Stellen und eine ausführliche Erörterung im Kommentar von Ross zu Phys. 185 a 16), merkwürdigerweise immer in knappsten Andeutungen. Der Schluß ist zwingend, daß unser Text wie derjenige der Analytiken und der Soph. El. mit Lesern rechnet, die mit dem Problem schon vertraut sind. Natürlich bleibt in einem solchen Falle immer der bequeme Ausweg, das Problem sei eben mündlich im Schoße der Akademie und des Peripatos ausgiebig diskutiert worden. Aber dieser Ausweg darf, wie mir scheint, gerade weil er so bequem ist, nur als ultima ratio ins Auge gefaßt werden, wenn alle andern Erklärungsmöglichkeiten versagt haben. In unserem Falle ist die Hypothese näherliegend, daß Aristoteles sich schon auf eine vorhandene Doxographie des *τετραγωνισμός* stützen konnte. Das wäre dann die Geschichte der Geometrie des Eudemos von Rhodos (Frg. 133–141, bes. Frg. 140 W.). Daß der Text des Aristoteles an unserer Stelle dem uninformierten Leser unverständlich bleiben muß, ist schlechterdings nicht zu bestreiten. Wir dürfen nicht zögern, daraus die philologischen Konsequenzen zu ziehen.

Das *ἀκίνητον* wird in 185 a 12–14 äußerst kurz erledigt, auch da einfach mit dem Hinweis, daß die Physis als solche (also auch die Wissenschaft von ihr) die Existenz von Bewegtem voraussetze.

Es bleibt 185 a 5–12, eine Stelle, die teilweise in 186 a 6–10 wiederholt wird. Die Editoren pflegen bald den ersten, bald den zweiten Text zu streichen; doch schon das Schwanken zeigt, daß keine der beiden Streichungen einen ausreichenden Grad von Evidenz besitzt. Die wörtliche Wiederholung mehrerer Zeilen indiziert sicherlich eine Störung, doch welcher Art diese Störung ist (redaktionell-kompositorisch oder mechanisch), das läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden. Alles spricht dafür, daß der Text in 186 a 6–10 primär, an unserer Stelle sekundär ist.

Auffallend ist der gehässige Ton der Polemik. Dem Gehalt nach wird die eleatische Lehre als bloße Paradoxologie[6] abgetan (was mit der Anspielung auf Heraklit gemeint ist, wird erst in 185 b 19–25 klar), der Methode nach gilt sie als Eristik, die mit falschen Voraussetzungen und falschen Schlußfolgerungen operiert. Ein besonderer Hieb gilt dem Melissos; auffallend, da die Kritik an ihm 185 a 32–b 5 und 186 a 10–22 bei aller Entschiedenheit sachlich bleibt.

Im Grunde ist der ganze Abschnitt merkwürdig. Er endet stumpf, und die Schlußwendung 185 a 17–20, mit der die umfangreiche Diskussion 185 a 20–187 a 11 motiviert wird, wirkt unbeholfen und geradezu verlegen.

Der Verdacht drängt sich auf, daß die scharfe Trennung zwischen den Eleaten und den Physikoi überhaupt erst nachträglich in das Schema der *ἀρχαί* eingearbeitet wurde und 184 b 25–185 a 20 mitzog, ebenso wie die emphatischen Anführungen

[6] Über das an unserer Stelle abschätzig behandelte *πρὸς θέσιν διαλέγεσθαι* (vgl. etwa auf der einen Seite *Eth. Nik.* 1096 a 2, auf der anderen Diog. Laert. 5, 3) soll anderswo ausführlicher gesprochen werden.

der Physikoi in 186 a 20 und 187 a 12. Wie fließend aber der Übergang von den Einen zu den Anderen für Aristoteles selbst war, zeigt allein schon 187 a 1–3, wo die Lehre der Atomisten als ein Versuch bezeichnet wird, von den Gesichtspunkten der Eleaten aus weiterzugelangen. Sie steht also zwischen den beiden Gruppen sozusagen in der Mitte.

Es läßt sich auch vermuten, warum Aristoteles nachträglich den Gegensatz zwischen den zwei Gruppen an unserer Stelle zu betonen wünschte. Sext. Emp. Adv. Phys. 2,46 berichtet, Parmenides und Melissos hätten die Existenz der Bewegung geleugnet und seien darum von Aristoteles als *στασιῶται τῆς φύσεως* und *ἀφύσικοι* bezeichnet worden. Der erste Begriff spielt natürlich mit dem Doppelsinn des Wortes, das sowohl mit «Ruhe» wie auch mit «Aufruhr» verbunden werden kann (zur zweiten Bedeutung darf an Cic. Luc. 13–16 erinnert werden). *ἀφύσικοι* scheint von Aristoteles selbst geprägt. Schon J. Bernays hatte die Stelle auf *Περὶ φιλοσοφίας* zurückgeführt, und so wird sie denn auch von R. Walzer und Sir D. Ross als Frg. 9 dieses Dialogs eingeordnet. Dies gewiß mit Recht, da er der einzige Dialog ist, der für solche Dinge überhaupt in Frage kommt. Und daß wir mit einem Dialog als Quelle zu rechnen haben, lehrt unter anderem der Umstand, daß der Begriff der *στασιῶται* als solcher aus Platons Theätet 181 A übernommen ist. Platon verstand ihn allerdings als Gegensatz zu den *ῥέοντες*, also vorzugsweise Heraklit, und daß seine Sympathie den *στασιῶται* gilt, ist nicht zu verkennen. Die aristotelische Antithese ist nicht nur sachlich anders orientiert: die an sich unschöne Bildung *ἀφύσικοι* verrät auch, was er von den *στασιῶται* hält: es sind Leute, die von der Physis keine Ahnung haben.

In *Περὶ φιλοσοφίας* scheint er also die Eleaten energisch von den Physikoi abgesondert zu haben. Daß er das Bedürfnis hatte, die Pragmatie über die *ἀρχαί* mit den Ausführungen des Dialoges zu koordinieren, leuchtet ein. Was freilich offen bleiben muß, ist die Frage, ob und in welchem Umfange 184 b 25–185 a 20 diese Ausführungen geradezu benützt hat. Am ehesten möchte man annehmen, daß der Dialog gerade auf den Punkt näher eingegangen ist, der in unserm Text auf eine dürftige Anspielung reduziert wird, das Problem der Bewegung, auf das ja auch der Begriff der *στασιῶται* unmittelbar zu beziehen ist, also 185 a 12–14.

Ein erster Komplex der Widerlegung der Eleaten ist 185 a 20–186 a 3. Der Aufbau ist im Prinzip verhältnismäßig klar. Eine erste Hälfte spricht vom Seienden und operiert mit dem *πολλαχῶς λέγεται* (also nahe bei Met. *Δ* 7), konkret mit seiner kategorialen Ausdifferenzierung. Und zwar geschieht dies zuerst allgemein (185 a 20–32), dann an Hand einer speziellen These des Melissos, von der wir allerdings nicht erfahren, wie Melissos selbst sie begründet hat (185 a 32–b 5). Eine zweite Hälfte spricht vom Einen und operiert ebenfalls mit dem *πολλαχῶς λέγεται* (also nahe bei Met. *Δ* 6), konkret mit den drei Typen der Einheit: Kontinuum, Unteilbares und begriffliche Identität. Auch dies geschieht zuerst allgemein (185 b 5–25), dann an Hand spezieller Thesen zweier jüngerer Eleaten, von denen Lykophron mit Namen genannt wird (185 b 25–186 a 3).

Was die erste allgemeine Diskussion 185 a 20–32 angeht, so werden, wie es scheint, folgende Möglichkeiten unterschieden: 1. Wie verhält sich das ὄν der Eleaten zu den von Aristoteles hier wie anderswo als feststehend vorausgesetzten Seinskategorien? Ist es mehreren dieser Kategorien zuzuordnen oder nur einer einzigen, und wenn dies, welcher unter ihnen? 2. Bedeutet die von den Eleaten geforderte Einheit, daß das Seiende in seiner Kategorie ein einziges Individuum darstellt?

Daß die Bejahung der zweiten Frage auf eine Absurdität hinausläuft (alles wäre wie εἷς ἄνθρωπος usw., vgl. 185 a 7), liegt auf der Hand. Aristoteles geht rasch über sie hinweg. Die Beantwortung der ersten Frage ist komplizierter. Ist das eleatische Seiende in mehreren Kategorien, dann ist es von vornherein Vieles und nicht Eines. Ist es nur in einer einzigen Kategorie, so gilt erstens der Satz, daß nur die Kategorie der οὐσία für sich allein zu bestehen vermag, die übrigen Kategorien dagegen nicht. Das Seiende lediglich in einer der nachgeordneten Kategorien (Qualität, Quantität usw.) anzusiedeln und diese zu isolieren, ist also ein Ding der Unmöglichkeit. Außerdem scheint Aristoteles zu meinen, daß das Seiende eine Vielheit werde, welcher Kategorie auch immer man es zuschreibe.

So etwa wird man den Gedankengang von 185 a 20–32 ordnen dürfen. Er ist, vor allem von a 27 an, sehr unübersichtlich. Eine bedeutend ausführlichere Diskussion dürfte da massiv komprimiert worden sein, wie dies vor allem an den beiden εἴτε-εἴτε-Parenthesen zu erkennen ist. Doch dies ist nicht alles. Wer dem Text kritisch folgt, wird bemerken, daß die Argumentation in zwei Punkten Lücken aufweist. Einmal setzt a 31/32 voraus, daß das Seiende der Eleaten jedenfalls nicht der οὐσία, sondern bloß einer der spätern Kategorien zugerechnet werden kann; doch warum die οὐσία als Möglichkeit ausgeschlossen wird, erfahren wir nicht. Noch seltsamer ist, daß a 27–29 zu besagen scheint, das Seiende werde zu einer Vielheit nicht nur, wenn es mehreren Kategorien angehört, sondern auch, wenn jede einzelne Kategorie für sich (ἀπολελυμένα ἀπ'ἀλλήλων) genommen wird. Daß es zur Vielheit wird, wenn es der Quantität zugehört, verstehen wir; warum aber wird es Vieles, wenn es ausschließlich οὐσία oder ausschließlich Qualität sein sollte? Auch diese Frage wird uns nicht beantwortet.

Die Erklärung dieses Sachverhaltes liegt in Folgendem. Die These der Eleaten ist, daß das Seiende Eines sei, ἓν τὸ ὄν. Diese These ist ein Ganzes und besagt von Aristoteles her, daß das Seiende der Kategorie der Quantität zuzuordnen sei, und zwar nur dieser und keiner anderen. Unser Abschnitt will aber vom ὄν allein reden und verschiebt die Diskussion des ἕν auf 185 b 5 ff. Die Diskussion des ὄν wird so geführt, daß es mit der Kategorientafel in ihrer Gesamtheit konfrontiert wird, als ob es nicht schon feststünde, daß es das eleatische ὄν nur mit einer einzigen Kategorie zu tun hat. Die künstliche Elimination des quantitativen Charakters des eleatischen ὄν führt nun in 185 a 20–32 unweigerlich zu Scheinproblemen. Die oben berührte Frage, ob jenes ὄν denn nicht der Kategorie der οὐσία zugehören könne, ist in Wahrheit gegenstandslos. Auch die Behauptung, das ὄν werde zu einer Vielheit, in welche Kategorie man es auch einordne, ist in ihrer Allgemein-

heit sowohl bedenklich wie auch überflüssig. Es genügt völlig, zu wissen, daß es eine Vielheit sein wird, wenn es, wie die eleatische These lautet, in der Kategorie der Quantität steht. Zusammenfassend gesagt: Aristoteles hatte die Absicht, die eleatische These methodisch aufzugliedern in die Frage nach dem *ὄν* und in diejenige nach dem *ἕν*. Die Diskussion des *ὄν* wollte er so grundsätzlich als möglich mit Hilfe der Kategorienliste führen, was aber nur zur Folge hatte, daß sich eine Reihe von neuen Problemen erhob, die als solche die eleatische These überhaupt nicht berühren, weil diese über die kategoriale Einordnung des Seienden schon von vornherein entschieden hat. Der Versuch, hinter diese Vorentscheidung für die Kategorie des *ποσόν* zurückzugehen, ist mißlungen und hat für 185 a 20–32 nicht zu einer Vereinfachung, sondern zu einer unnötigen Belastung der Diskussion geführt.

Bestätigt wird dies in gewisser Weise durch die nachfolgende Auseinandersetzung mit Melissos 185 a 32–b 5. Aus seiner Lehre wird ohne weitere Erläuterung oder Begründung der Satz angeführt, daß das Seiende *ἄπειρον* sei. Umständlich wird dargelegt, daß das Unbegrenzte in die Kategorie der Quantität falle und in keine andere.

Sonderbar ist die Folgerung, die in b 3–5 gezogen wird. Was wir im Hinblick auf 185 a 31–32 als Alternative erwarten würden, wäre: Das Unbegrenzte als Quantität kann entweder für sich allein genommen oder von einer *οὐσία* ausgesagt werden. Die erste Möglichkeit fällt dahin, weil keine der nachgeordneten Kategorien für sich allein bestehen kann. Die zweite Möglichkeit impliziert, daß das *ἄπειρον* eben nicht mehr eines, sondern aus *οὐσία* und Quantität zusammengefügt ist.

Unser Text erwähnt die erste Möglichkeit gar nicht, offenbar, weil er sie durch 185 a 31/32 schon für erledigt hält. Dafür aber wird eine dritte Möglichkeit eingeführt: Wenn die Einheit des Seienden gerettet werden soll, dann kann es nur der Kategorie der *οὐσία* angehören und keiner andern; sie kann ja für sich allein bestehen. Allerdings: wenn sie für sich allein und ohne die Kategorie der Quantität genommen wird, dann fällt die Unbegrenztheit und überhaupt jede Quantitierung dahin. Was verbleibt, ist ein *ἀδιαίρετον*. Davon wird in 185 b 16–19 die Rede sein, und dort bemerken wir auch, daß die Argumentation, die sich in 185 a 32–b 5 gegen das *ἄπειρον ὄν* des Melissos allein richtet, genau so gut gegen das *πεπερασμένον ὄν* des Parmenides gerichtet werden kann[7].

In dieser Schlußwendung 185 a 3–5 erfahren wir also, daß das Seiende der Eleaten, wenn man es nur als Seiendes ins Auge faßt, sehr wohl der Kategorie der *οὐσία* zugeordnet werden könnte. Doch damit würde der eleatischen These schlechthin der Boden entzogen, da es den Eleaten gar nicht auf das Seiende überhaupt, sondern auf das Seiende als *ἓν ἄπειρον* bzw. als *ἓν πεπερασμένον* ankommt.

---

[7] Das Schlußsätzchen 185 b 5: *ποσὸν γάρ τι ἔσται* ist in dieser Form Unsinn (Ross läßt es bezeichnenderweise in seiner Paraphrase S. 338 völlig aus und geht auch im Kommentar nicht darauf ein). Verlangt wird statt des unmöglichen *γάρ* entweder eine Adversation, die an die These des Melissos zurückerinnert, oder eine Negation, da ja mit dem *μέγεθος* überhaupt auch das *ποσόν* wegfallen muß.

Einfacher verläuft die Diskussion über das *ἕν* 185 b 5–25. Wie schon angedeutet, werden drei mögliche Typen physischer Einheit unterschieden.

Der erste Typus ist an sich rasch erledigt. Die Einheit des Kontinuums ist eine aus der Vielheit des unbegrenzt Teilbaren aufgebaute Einheit (b 9–11). Angeschlossen wird eine Aporie über das bedeutende, sowohl in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie ungemein einflußreiche Begriffspaar *ὅλον—μέρος*. Auf seine Tragweite und mögliche Funktion an unserer Stelle müssen wir uns versagen einzutreten und heben nur hervor, wie zunächst die Aporie sauber durchschematisiert wird (b 11–14) und dann anhangsweise zwei Sonderfragen formuliert werden: Die erste über die *μέρη μὴ συνεχῆ* ist klar; was die zweite besagen soll, bleibe dahingestellt.

Auch der zweite Typus macht keine Schwierigkeiten. Wir sprachen soeben schon von der Stelle. Das Unteilbare (b 16–19) steht der für sich genommenen Kategorie der *οὐσία* (b 4–5) insofern gleich, als die Kategorien der Qualität, Quantität usw. weder hier noch dort anwendbar sind. Das Unteilbare kann also weder ein unbegrenztes Seiendes im Sinne des Melissos noch ein begrenztes im Sinne des Parmenides sein. Wir werden wie schon in 185 a 32 f. beachten, daß wir nichts darüber erfahren, wie die beiden Eleaten selbst ihre Thesen begründet haben.

Der dritte Typus endlich läßt sich ebenfalls kurz behandeln (184 b 19–25). Wie die Beispiele *λώπιον—ἱμάτιον* und vorher *μέθυ—οἶνος* (185 b 9) lehren, haben wir es mit dem Gegensatz zwischen der Einheit der Sache und der Mehrzahl der Bezeichnungen zu tun; die definitorische Fixierung der Wortbedeutungen offenbart, daß viele Worte eine und dieselbe Sache meinen können; der Gegensatz als solcher spielt, wie bekannt, vor allem in der hellenistischen Theologie eine große Rolle («viele Namen für einen einzigen Gott»). Mit diesem Typus der Einheit treten wir also aus der Physik in die Synonymik über. Das Stadium der totalen Absurdität ist schnell erreicht. Wenn alle Worte überhaupt eine und dieselbe Sache bezeichnen, so bezeichnen sie schließlich gar nichts mehr.

So übersichtlich 185 b 5–25 ist, so unklar ist wiederum 185 b 25–186 a 3.

Wichtig ist zunächst einmal zweierlei. Das erste ist der historische Rahmen. Von *ὕστεροι τῶν ἀρχαίων* ist die Rede, mit jener charakteristisch unbestimmten Ausdrucksweise in chronologischen Dingen, wie sie die ganze antike Literatur beherrscht, soweit es sich nicht um Gelehrte handelt, die ihr Interesse an Chronologie ausdrücklich hervorheben und pflegen. Unter *οἱ μέν* wird Lykophron genannt: hier augenscheinlich als ein Nachzügler der Eleaten, in Pol. 1280 b 10 und im Dialog *Περὶ εὐγενείας* (Frg. 1 Ross) als *σοφιστής*. Die gesamte Überlieferung über ihn geht, wie VS Diels-Kranz Nr. 83 zeigt, auf Aristoteles zurück; überwiegend, aber nicht ausschließlich (s. Soph. El. 174 b 32) liegen Buchzitate vor. Seine Zeit pflegt man, wohl mit Recht, nach Rhet. 1405 b 35 ff. zu bestimmen, wo er zusammen mit Gorgias und Alkidamas aufgeführt wird. Die *οἱ δέ* bleiben anonym; Alexander von Aphrodisias, gestützt auf eine kühne Auslegung einer Stelle des Eudemos, vermutet, es sei Platon (Simpl. Phys. p. 99, 29 f. Diels), Philoponos nennt aus un-

bekannter Quelle Menedemos von Eretria (Phys. 49, 19 Vitelli), was schon darum abenteuerlich ist, weil dieser mehr als eine Generation jünger war als Aristoteles selbst. Faktisch wissen wir nicht, wer gemeint ist.

Auf den zweiten wichtigen Punkt wiesen wir schon hin. Die Bemerkung, das Problem des *ἕν καὶ πολλά* habe auch für die Spätern die entscheidende Schwierigkeit gebildet, zeigt, daß nach dieser Darstellung schon Parmenides und Melissos von diesem Problem ausgegangen sind und von daher zu ihrer Einheitslehre gelangten.

Es läßt sich sodann mindestens ahnen, wie das Problem im einzelnen gestellt war. Die zwei Lösungsvorschläge, die angedeutet werden, sind instruktiv genug. Gefragt wird, wie die Aussage 'A ist B' verstanden werden muß. Offenbar so, daß damit sowohl eine Einheit (Gleichsetzung von A und B) wie auch eine Vielheit (Verschiedenheit von A und B) statuiert wird, und zwar durch das Wort *ἐστὶν*. Darauf kommt es also an. Was nämlich für diese Eleaten unannehmbar ist, ist nicht die Koppelung von A und B als solche (sonst hätten sie erklären müssen, daß nur eine Aussage 'A ist A' zulässig sei, was nicht geschieht), sondern die Verknüpfung durch das *ἐστίν*. Demgemäß besteht die Lösung darin, daß dieses Wort auf die eine oder die andere Weise eliminiert wird. Dies kann schließlich nur bedeuten, daß die Koppelung von A und B zwar im Bereich des durch das *ἐστὶν* repräsentierten reinen Seins unzulässig ist, nicht aber außerhalb dieses Bereichs; dies wäre, parmenideisch gesprochen, der Bereich der Doxa und des Werdens. Der zweite Lösungsversuch mit seiner systematischen Verbalisierung aller Aussagen will augenscheinlich dartun, daß die Koppelung von A und B im Bereich des *γίγνεσθαι* legitim sei.

So weit die *ὕστεροι*. In welcher Form die Aporie des *ἕν καὶ πολλά* bei Parmenides und Melissos auftrat, bzw. so aus ihren Texten herausinterpretiert wurde, daß die *ὕστεροι* mit den uns hier skizzierten Lösungen an sie anknüpfen konnten, das ist eine Frage, die hier beiseite bleiben muß.

Aristoteles beschränkt sich darauf, in wenigen Zeilen 185 b 32–34 die Nichtigkeit der Aporie nachzuweisen. Es gibt durchaus Dinge, die gleichzeitig *ἕν* und *πολλά* sind. Zwei Beispiele werden genannt, in glattem Anschluß an den dritten und ersten der zuvor in 185 b 5–25 gemusterten Typen der Einheit. Die definitorische Wesensbestimmung erkennt an dem einen Menschen die Vielheit seiner Eigenschaften; und physikalisch gibt es das Ganze mit der Vielheit seiner Teile. Die Rückbeziehung von 185 b 34 auf die Aporie 185 b 11–16 ist evident, so sehr, daß man sich fragen mag, ob die dort als Exkurs bezeichneten Zeilen sachlich nicht eher ihre Stelle eben hier in 185 b 34 fänden. Doch hat Aristoteles vielleicht mit Absicht die Aporie nach oben verschoben. Es lag ihm wohl daran, am Ende des Abschnittes, der mit 185 a 20 begonnen hatte, den Grundirrtum der Eleaten möglichst klar und energisch zu widerlegen; da wäre ein Hinweis auf die verbleibenden Schwierigkeiten fehl am Platze gewesen.

185 b 34–186 a 3 ist nicht leicht zu interpretieren. Ross nimmt nach *εἶναι* 186 a 1 eine Gedankenpause an und erklärt *ὡμολόγουν*, «sie seien gegen ihre Überzeugung

gezwungen gewesen, die Tatsache des *ἕν καὶ πολλά* anzuerkennen» (so im Komm. z. St.). Eines wie das andere ist unbefriedigend. *ὡμολόγουν* halbwegs in sein Gegenteil umzudeuten, weil der Textzusammenhang ganz unbestreitbar das Gegenteil fordert, geht nicht an, auch wenn Sir David schon in Philoponos Phys. p. 50, 15f. Vitelli einen Vorgänger hat. Um die Hypothese einer allerdings sehr alten Textverderbnis wird man schwerlich herumkommen können – oder um die Vermutung, daß wir die zusammenfassende Schlußbemerkung nicht des Aristoteles, sondern eines Redaktors vor uns haben; denn die Fälle sind nicht selten, in denen gerade die Conclusiones längerer Abschnitte so grob nachlässig formuliert sind, daß man sich nicht entschließen kann, sie Aristoteles selbst zu geben.

Von *ὥσπερ οὐκ* an ist der Text wie eine Variante zu 185 b 32–34. Wieder wird geltend gemacht, daß es durchaus möglich sei, daß dasselbe Ding sowohl Eines wie auch Vieles sei, vorausgesetzt, daß es sich nicht um *ἀντικείμενα* handelt (daß Aristoteles eine besondere Untersuchung *Περὶ ἀντικειμένων* geschrieben hat, sei nicht vergessen). Mit äußerster Knappheit, nur dem mit der aristotelischen Terminologie schon Vertrauten verständlich, wird auf das Paar Dynamis-Entelecheia hingewiesen. Die Meinung ist offenbar, daß etwas *δυνάμει* Eines und *ἐντελεχείᾳ* Vieles sein könne und umgekehrt. Greifen wir auf die zuvor genannten Beispiele zurück, so ist in der Tat die Relation eines Ganzen zu seinen Teilen in dieser Weise zu verstehen. Es ist *ἐντελεχείᾳ* Eines, aber *δυνάμει* Vieles. Auf das erste Beispiel ist Dynamis-Entelecheia bestenfalls in einem übertragenen Sinne anwendbar.

Mit 186 a 4–10 beginnt der zweite Teil der Auseinandersetzung mit den Eleaten. Das kompositorische Verhältnis der beiden Teile zu einander ist nicht leicht zu bestimmen. Der erste Teil muß ursprünglich (oder doch in einer ursprünglicheren Fassung) von der Aporie über das *ἕν καὶ πολλά* gesprochen haben, die die Eleaten zu ihrer These vom *ἓν ὂν πεπερασμένον* (Parmenides) bzw. *ἄπειρον* (Melissos) führte. Diese These ist dann zuerst vom *ὄν*, dann vom *ἕν* her widerlegt worden. Im uns erhaltenen Text ist die Entwicklung der Aporie durch 184 b 25–185 a 20 ersetzt worden. Was verblieb, ist ausschließlich die Prüfung der These als solcher. Davon, daß die Lehre der beiden Eleaten in ihrer Gesamtheit in Betracht gezogen würde, ist keine Rede. Dies scheint im zweiten Teile anders zu werden. 186 a 4–10 scheint anzukündigen, daß nun von der Beweismethode der Eleaten gehandelt werden soll. Ihre Grundannahmen sind, so heißt es, falsch und die Beweise, die sie darauf stützen, nicht schlüssig. Wir dürfen also erwarten, daß uns nun konkrete Informationen über das Denken der Eleaten geboten werden. Unsere Erwartung wird denn auch nicht völlig enttäuscht.

Der Text 186 a 10–187 a 11 gliedert sich deutlich in drei Teile. Der erste folgt recht genau der Ankündigung 186 a 4–10 und prüft zuerst die Lehre des Melissos, dann diejenige des Parmenides. Über Melissos zum mindesten erfahren wir eine Reihe von Einzelheiten; weniger über Parmenides (186 a 10–32). Der zweite, umfangreichste Teil untersucht den eleatischen Begriff des *ὄν*; an doxographischen Mitteilungen enthält er genau so wenig wie der Abschnitt 185 a 20–32 des ersten Gesamtteiles

(186 a 32–b 35). Der dritte, letzte Teil endlich ist als Anhang zu charakterisieren (187 a 1–10). Ein kurzer Schlußsatz gibt die Conclusio: Die eleatische Auffassung des Einen Seienden ist unhaltbar. Im ganzen gesehen ist es nicht zu verkennen, daß die Absicht, die Lehren des Melissos und Parmenides in ihren einzelnen Artikulationen auf ihre Stichhaltigkeit hin zu untersuchen, immer wieder überspielt wird durch den an sich naheliegenden Wunsch, den eleatischen Begriff des Seienden an den von Aristoteles selbst erarbeiteten ontologischen Kategorien zu messen. In 185 a 20–32 war es die Kategorientafel von *οὐσία*, Quantität, Qualität usw., die ins Spiel gebracht wurde; 186 a 24/25 weist ausdrücklich auf jenen Abschnitt zurück. In 186 a 32–b 35 ist es das Verhältnis von *συμβεβηκός* und *ὑποκείμενον*, das in seinen verschiedenen Aspekten dazu dient, die Nichtigkeit des eleatischen *ὄν* ans Licht zu bringen.

Der einzige Abschnitt, in dem die Diskussion wirklich den Thesen des Gegners folgt, ist derjenige über Melissos 186 a 10–18. Er hebt sich damit nicht bloß deutlich von seiner unmittelbaren Umgebung ab, sondern steht methodisch auch in spürbarem Gegensatz zu der früheren Auseinandersetzung mit demselben Philosophen, die sich auf die Diskussion einer einzigen isolierten Behauptung beschränkt hatte (185 a 32–b 5). Im besonderen ist dieser Abschnitt freilich schwierig genug. Er wirkt letzten Endes wie ein flüchtig hergestellter Auszug aus einer ausführlicheren Darlegung.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn wir weiterhin konstatieren, daß in 186 a 22–23 Parmenides angeschlossen wird, und zwar in eben jener Verklammerung, die für die peripatetische Doxographie charakteristisch ist. Es gibt Lehren (und Einwendungen), die mehreren Philosophen *κοινοί* sind, und andere, die für jeden einzelnen *ἴδιοι* sind. Daß aber nun, unserer Erwartung entgegen, die *ἴδιοι λόγοι* zu Parmenides nur erwähnt, nicht aber vorgetragen werden, ist so auffallend, daß schon die antike Kommentartradition dazu bemerkt, es werde damit auf ein besonderes *βιβλίον πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν* hingewiesen (Philop. Phys. p. 65, 23 f. Vitelli). Die Schriftenverzeichnisse kennen ein solches Buch nicht. Wir haben aber keinen ausreichenden Grund, an der Existenz des Buches als solcher zu zweifeln; dies schon darum nicht, weil die Kommentatoren bekanntlich mit solchen Notizen über Texte außerhalb unseres Corpus überaus sparsam sind. Eine andere Frage ist es, ob damit tatsächlich das Buch *Πρὸς Παρμενίδην* gemeint ist. Was dagegen spricht, ist die Verklammerung mit Melissos durch *κοινοὶ–ἴδιοι λόγοι*. Dies indiziert eher eine Gesamtdarstellung.

In 186 a 23–32 wird die Fragestellung von 186 a 6–8 in aller Form wieder aufgenommen: irrige Grundannahmen (Lemmata) und Beweise, die nicht schlüssig sind. Im Bericht über Melissos 186 a 10–18 war diese Gliederung am Anfang flüchtig angedeutet (*οἴεται εἰληφέναι*), aber nicht wirklich durchgeführt. Von falschen Syllogismen ist dort nicht die Rede.

Wenn wir sodann beachten, daß 186 a 19–22 nur als eine Variante zu 185 b 19–25 aufgefasst werden kann und dass, wie bemerkt, 186 a 24/25 auf 185 a 20–32 zurück-

zubeziehen ist, so ist es mit Händen zu greifen, wie der uns vorliegende Text zustandegekommen ist. Aristoteles hat sich immer wieder unter neuen Aspekten mit den Thesen der Eleaten auseinandergesetzt; wir werden uns darüber nicht wundern: denn diese Thesen waren nicht nur als der älteste Entwurf der Ontologie von Interesse – zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Parmenides vor allem veranlaßte auch die Bedeutung, die Platon diesem Philosophen zugemessen hatte. Jedenfalls ergab sich schließlich eine ganze Reihe von parallel laufenden Texten. Die eleatische Lehre wurde einmal konfrontiert mit den verschiedenen Bedeutungen von *ὄν* und *ἕν*, ein anderes Mal auf ihre Methode (Lemmata und Syllogismoi) hin geprüft, ein drittes Mal in einem größeren doxographischen Zusammenhang untersucht. Diese Schemata sind dann miteinander kombiniert worden, wobei aus jedem Schema (in mehr oder weniger starker Verkürzung) einzelne Teile aufgenommen, andere fallen gelassen wurden, ein begreifliches Verfahren bei einem Gegenstand, bei dem es nicht mit einer einmaligen abschließenden Behandlung sein Bewenden haben konnte, sondern der mehrmals im Laufe der Jahre neu durchdiskutiert wurde. Ob die uns vorliegende Zusammenfassung der Schemata auf Aristoteles selbst oder auf einen der Schüler zurückgeht, dies ist eine Frage, die hier ausdrücklich ausgeklammert sei.

186 a 10–18 ist darum wichtig, weil nicht nur eine einzelne These herausgegriffen, sondern eine Gruppe von Lehren untersucht wird. Freilich ist der Text höchst unübersichtlich. Zwar werden vier Punkte ausdrücklich unterschieden, doch zeigt sich bald, daß dies zur Klärung nicht eben viel beiträgt.

Ein erster Punkt wird als Grundannahme des Melissos bezeichnet: Wenn alles Gewordene eine *ἀρχή* hat, so hat das Nicht-gewordene keine *ἀρχή*. Daß mit dem *μὴ γενόμενον* das *ὄν* gemeint ist, bedarf keiner Begründung. Was aber bedeutet hier *ἀρχὴ*? Wer den ersten Punkt für sich betrachtet, wird geneigt sein, darunter den zeitlichen Beginn alles *γίγνεσθαι* zu verstehen. Dann aber haben wir eine These, die auch von Aristoteles her schwer zu bestreiten ist. Woher aber dann das abschätzige *οἴεται εἰληφέναι*? Zu beheben ist die Schwierigkeit nur, wenn wir gleich den zweiten Punkt (zunächst bis *χρόνου*) dazunehmen. Da nämlich ergibt sich, daß Melissos den Begriff der *ἀρχή* gerade nicht zeitlich, sondern bezogen auf das *πρᾶγμα*, also letzten Endes räumlich verstanden hat. Dies ist nun wiederum überscharf gesagt, sofern die Fragmente (VS 30 B 1–4) lehren, daß natürlich *auch* die zeitliche Anfangslosigkeit des *ὄν* gemeint ist. Immerhin, worauf unser Text augenscheinlich hinaus will, ist ein entscheidender und richtig beobachteter Fehler des Melissos: Er unterschied nicht zwischen dem zeitlichen und dem räumlichen Begriff der *ἀρχή* und glaubte, von der (unanfechtbaren) zeitlichen Anfangslosigkeit des *ὄν* ohne weiteres auf die räumliche Grenzenlosigkeit übergehen zu können.

Was vom zweiten Punkte verbleibt, bedarf nicht weniger der Interpretation. Melissos soll absurderweise gelehrt haben, daß nicht nur die *ἁπλῆ γένεσις*, sondern auch die *ἀλλοίωσις* einen Anfang habe. Dagegen wendet Aristoteles ein, daß es auch die *ἀθρόα μεταβολή*, also die schlagartige Veränderung, gebe. Der Einwand

ist befremdlich. Denn einen Anfang hat jede *ἀλλοίωσις*, mag sie schlagartig vor sich gehen oder nicht. Die schlagartige Veränderung kann also nicht gegen die Behauptung angeführt werden, jede Veränderung habe einen Anfang, sondern nur gegen die Behauptung, jede Veränderung sei eine *γένεσις* und damit auch eine *κίνησις* (die schlagartige Veränderung vollzieht sich ja in einem Augenblick und nicht in einem Entwicklungsprozess[8]). Von da aus wird auch der nachfolgende Text einigermaßen verständlich. Denn wenn nun das Eine unbewegt ist, dann kann es in der Tat keine *ἀλλοίωσις* geben. Sonderbar ist nur, daß die These, das Eine sei unbewegt, eigens widerlegt wird und daß die Frage, warum es denn keine *ἀλλοίωσις* gebe, als isolierte Frage hingestellt wird und stehen bleibt, als ob die Existenz der *ἀλλοίωσις* nicht gerade an die Existenz der *γένεσις* und *κίνησις* gebunden wäre. Die Problemkomplexe sind also künstlich auseinandergerissen worden.

Die Widerlegung der Unbewegtheit des Einen ist in sich selbst eigentümlich. Sie verläuft sozusagen empirisch und kosmologisch. Wenn ein gegebenes Quantum Wasser sich *ἐν ἑαυτῷ* bewegen kann, dann kann es auch *τὸ πᾶν*, von dem dieses Wasser ein Teil ist. Dieser Gedankengang impliziert zweierlei: einmal daß Melissos unter *κίνησις* ausschließlich die transitive *φορά* von einem Ort zum anderen verstanden hat, wogegen Aristoteles die kreisende oder schwingende Bewegung am Ort geltend machen kann; sodann daß das Eine des Melissos mit *τὸ πᾶν*, also doch wohl dem kosmischen All identifiziert werden darf, bzw. daß er sein Eines als All aufgefaßt hat. Daß diese beiden, für die Beurteilung der Doktrin des Melissos wichtigen Annahmen aus unserem Text erschlossen werden müssen und gar nicht ausdrücklich aufgeführt sind, ist recht merkwürdig. Der Eindruck bestätigt sich, daß wir es in 186 a 10–18 mit einem grob lückenhaften und teilweise geradezu fehlerhaften Auszug aus einer wesentlich ausführlicheren doxographischen Erörterung zu tun haben.

186 a 19–22 ist, wie schon bemerkt, eine Variante zu 185 b 19–25. Das *εἴδει ἕν* ist neben dem *συνεχές* und dem *ἀδιαίρετον* die dritte der von Aristoteles erwogenen Möglichkeiten der Einheit. Im früheren Text wurde sie scharf und kompromißlos abgelehnt. Hier ist die Kritik nuancierter. Von eidetischer Einheit kann immerhin in einem Falle gesprochen werden, in demjenigen des *ἐξ οὗ*, also der Materialursache der Physikoi im engsten Sinne. In jeder anderen Form ist sie ausgeschlossen; das Beispiel Mensch–Pferd begegnete schon in 185 b 23. Bemerkenswert ist die Nennung der *ἐναντία*. Dieser Begriff wird von 187 a 12 an wichtiger und wichtiger werden.

Es folgt eine erste Notiz über Parmenides, von der schon die Rede war, dann in Aufnahme von 186 a 6–8 die Kritik seiner Methode. Daß sein Ausgangspunkt verfehlt ist, wird nur angedeutet; begreiflich, da dieser Aspekt des Problems schon in 185 a 20–32 behandelt worden war. Es bleibt die Kritik seines Beweisverfahrens. Was immer das Eine ist, es wird niemals Eines sein können, sondern immer Mehreres. Von den drei Möglichkeiten der Einheit, die 185 b 5–25 aufzählte, wird

[8] Vgl. da auch Ross zu 186 a 13–16.

die erste (*συνέχεια*) und die dritte (*λόγῳ*) neu in die Diskussion gebracht, doch so, daß die erste nicht weiter ausgeführt wird (gewiß mit Rücksicht auf das in 185 b 9 bis 16 Gesagte), die dritte dagegen zu einem Gesichtspunkt führt, der weder in 185 b 19–25 noch in 186 a 19–22 zur Sprache kam: Das Eine, was immer es ist, wird immer an einem von ihm selbst eidetisch unterschiedenen Substrat (*δεδεγμένον* bzw. *ᾧ ὑπάρχει*) sein müssen. Aristoteles bringt also die Unterscheidung von *συμβεβηκός* und *ὑποκείμενον* ins Spiel, die dann sofort in 186 a 32–b 35 in den Mittelpunkt treten wird. Die allgemeine Voraussetzung ist, daß es kein Seiendes gibt, das nicht auf diese Weise ontologisch aufgeteilt werden kann und muß. Interessant ist die Schlußbemerkung 186 a 31/32. Aristoteles ist sich bewußt, daß er Parmenides gegenüber mit einer Einsicht operiert, die dieser noch nicht besessen hatte. Er argumentiert, für ihn selbstverständlich, den *ἀρχαῖοι* gegenüber von der fortgeschritteneren Stufe der Philosophie aus, die er selbst erreicht hat.

Auf den nachfolgenden Block 186 a 32–b 35 gehe ich nur in Stichworten ein. Entscheidend ist, daß die vieldeutigen Begriffe des Seienden und des Einen ersetzt werden durch den Begriff des «besonderen Seienden als solchen» (*τὸ ὅπερ ὄν*) und «besonderen Einen als solchen» (*τὸ ὅπερ ἕν*). Dieses «besondere Seiende als solches» wird nun mit der Relation *συμβεβηκός–ὑποκείμενον* konfrontiert. Ein erster Abschnitt (186 a 34–b 12) geht von der Hypothese aus, daß das Seiende als solches ein *συμβεβηκός* sei. Dann ist das *ὑποκείμενον*, dem es zukommt, entweder kein Seiendes als solches oder auch ein Seiendes als solches. Im ersten Falle erweisen sich sowohl das *ὑποκείμενον* wie auch das *συμβεβηκός* als nichtseiend, im zweiten Fall muß gegen die Eleaten eine Vielheit von Seiendem als solchem anerkannt werden.

Ein zweiter Hauptabschnitt (186 b 14–35) ist seiner Substanz nach das komplementäre Gegenstück zum ersten. Das Seiende als solches ist immer aufteilbar in Anderes, das ebenfalls Seiendes als solches ist. Beweis ist der Mensch als solcher, der in der definitorischen Dihärese in das Lebewesen als solches und das Zweifüßige als solches aufgegliedert werden kann. Wäre nur der Mensch ein Seiendes als solches und ein *ὑποκείμενον*, zu dem sich das Lebewesen und das Zweifüßige als bloße *συμβεβηκότα* verhielten, so ergäben sich in jeder Richtung Absurditäten. Es bleibt also nach beiden Hauptabschnitten nur die Alternative, entweder eine Vielheit von Seiendem als solchem anzuerkennen oder aber beim Nichtsein bzw. bei offenkundigen Absurditäten zu enden.

Sekundär ist allerdings in zwei Notizen eine dritte Möglichkeit angedeutet, nämlich, auf die ontologischen Relationen, die mit *συμβεβηκός–ὑποκείμενον* und mit dem *ὁριστικὸς λόγος* gegeben sind, überhaupt nicht einzutreten, sondern das Seiende als solches als eine unteilbare Einheit zu fassen; so in 186 b 12–14 und in der merkwürdigen Notiz 186 b 35. Syntaktisch machen beide Stellen Schwierigkeiten. Der Anschluß von *οὐ τοίνυν οὐδέ* 186 b 12 nach oben ist mehr als mangelhaft, und bei der zweiten Notiz hat Ross den Verzweiflungsausweg genommen, sie als Frage aufzufassen. In dieser zweiten Notiz taucht auch überraschend *τὸ πᾶν* als Gegenstand der Untersuchung auf; es begegnete bisher erst in 186 a 18.

Beide Notizen gehören zusammen und scheinen der Absicht zu dienen, einen organischen Übergang zu 187 a 1–3 zu schaffen. Diese Zeilen – in dem uns gegebenen Zusammenhang als ein bloßer Nachtrag zu 186 a 32–b 35 wirkend – sind sachlich überaus wichtig. Hier wird doxographisch eine Verbindung hergestellt zwischen den Eleaten und *ἔνιοι*, unter denen man nur die Atomisten wird verstehen können. Sie haben zwei Thesen der Eleaten angenommen und zu überwinden gesucht: die eine, daß das Seiende nur Eines sein kann, damit, daß sie die Existenz des Nichtseienden annahmen, die andere *ἐκ τῆς διχοτομίας* damit, daß sie unteilbare Größen annahmen. Unklar bleibt, was mit der *διχοτομία* gemeint ist. Ross z. St. hält sich für die Erklärung des ganzen Abschnittes weitgehend an Simplicius, der unter den *ἔνιοι* Platon oder Xenokrates und unter der *διχοτομία* Zenons Argumente gegen die Vielheit des Seins versteht (Phys. p. 133, 31 ff. Diels). Zweifellos ist beides verkehrt. Daß die *ἔνιοι* die Atomisten sind, hält Ross selbst nach dem Vorgange Burnets und mit Hinweis auf Gen. Corr. 324 b 35–325 a 32 für das Wahrscheinlichste; und statt allzu weit über den gegebenen Text hinauszugreifen, liegt es doch wohl näher, den ersten Logos mit 186 a 34–b 12 und den zweiten mit 186 b 14–35 zu verknüpfen, so undurchsichtig der Gedankengang auch sein mag. Immerhin kann man summarisch 186 b 14–35 als Dichotomie, nämlich als Alternative zwischen der Dihairesis des Seienden in Seiendes und der Hypothese eines Seienden, das *ἀδιαίρετον* wäre, interpretieren. Wird die erste Möglichkeit, die zu einer Vielheit von Seiendem führt, abgelehnt, so bleibt nur die zweite übrig.

Nicht zu erörtern ist hier die Frage, ob die Atomisten, also vor allem Demokrit, selbst ihre Lehre in einer vergleichbaren Weise als Resultat einer Auseinandersetzung mit den Eleaten vorgetragen haben. Unmöglich ist es nicht.

Es folgen zwei weitere Notizen, parallel gebaut (*οὐδὲν κωλύει*), wenn auch sachlich ohne direkten Zusammenhang. Was zur Sprache kommt, sind, so scheint es, Gedankengänge der Eleaten selbst. 187 a 3–6 zitiert gerade jene These, die soeben als erster Logos den Atomisten zum Ausgangspunkt gedient hatte. Wenn das Seiende Eines ist und nichts gleichzeitig sein und nichtsein kann, so kann es kein Nichtseiendes geben. Die Atomisten hatten, wie wir hörten, eben dies bestritten und erklärt, daß es Nichtseiendes gebe. Aristoteles geht einen anderen Weg. Nichtseiendes schlechthin kann es natürlich (gegen die Atomisten) nicht geben; wohl aber existiert relativ Nichtseiendes (*μὴ ὄν τι*).

187 a 6–10 zitiert eine zweite These: Wenn es neben dem *αὐτὸ τὸ ὄν* kein anderes Seiendes geben könne, dann sei alles Seiende Eines. Aristoteles wendet ein, daß das *αὐτὸ τὸ ὄν* immer nur als ein besonderes Seiendes als solches (*ὅπερ ὄν τι*) aufzutreten vermöge; derartiges besonderes Seiendes könne es jedoch sehr wohl in der Vielzahl geben – wozu auf 186 a 34–b 12 zurückverwiesen wird.

Damit ist die Diskussion der eleatischen These abgeschlossen. Im ganzen ist nicht zu verkennen, daß der Anteil der Doxographie im strengen Sinne, also des kritischen Eingehens auf die Doktrinen und ihrer Einordnung in die Problemgeschichte,

spärlich ist. Hervorgehoben wird der Zusammenhang zwischen Parmenides und Melissos, dann das Weiterwirken dieser *ἀρχαῖοι* auf die *ὕστεροι* (185 b 25ff.) und endlich der Versuch der Atomisten, die eleatische Position zu überwinden. Konkrete Auseinandersetzung mit einzelnen Doktrinen findet nur in 186 a 10–18 (plus a 22/33) und 187 a 3–10 statt. Im übrigen beschränkt sich Aristoteles darauf, die eleatische Fundamentalbehauptung, daß das Seiende Eines sei, ohne Rücksicht auf ihre Motivierung mit seinen eigenen ontologischen Kategorien zu konfrontieren: den verschiedenen Formen des Seins und der Einheit und schließlich dem Paare *ὑποκείμενον–συμβεβηκός*. Dabei ist er sich, wie 186 a 31 f. zeigt, sehr wohl bewußt, daß er philosophische Einsichten mobilisiert, über die die Eleaten selbst noch nicht hatten verfügen können. Er bekämpft also die Eleaten nicht von ihrer, sondern von seiner Position aus.

Dazu kommt noch ein letztes. Bestimmte Aspekte der aristotelischen Polemik gegen die Eleaten erinnern unbestreitbar an seine Polemik gegen Platon, vor allem in Eth. Nik. *A* 4[9]. Auch gegen das platonische Agathon werden die Seinskategorien ins Feld geführt, um zu beweisen, daß es nicht Eines sein könne, sondern in jeder Kategorie ein anderes sei. Und wenn der letzte Abschnitt unseres Eleatenkapitels, 187 a 6–10, geltend macht, daß das *αὐτὸ τὸ ὄν* immer nur als ein *ὅπερ ὄν τι* begriffen werden könne, so ist genau so auch vom platonischen *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* zu sagen, daß es immer nur als ein besonderes *ἀγαθόν τι* greifbar sei. So läuft also in einem gewissen Umfange, und aus guten Gründen, die Kritik an den Eleaten mit derjenigen an Platon parallel.

In 187 a 12 beginnt die Diskussion mit den Physikoi. Wir erinnern uns, daß das grundlegende Schema 184 b 15–185 a 20 eine scharfe Unterscheidung zwischen den Eleaten und den Physikoi hergestellt und auch begründet hatte. Wir erwarten nun, daß das Schema mitsamt jener Unterscheidung wieder aufgenommen und weiterverfolgt werde.

Dies ist aber in 187 a 12ff. keineswegs der Fall. Wie schon oben angedeutet, verschiebt sich die Problemstellung, und (was sich erst jetzt erkennen läßt) die Auseinandersetzung mit den Eleaten wirkt ganz erheblich auf das hier neu formulierte Schema ein. Schon 186 a 19–22 hatte angemerkt, daß zwischen dem *ἓν ὄν* der Eleaten und dem *ἓν ἐξ οὗ* der Physikoi Berührungspunkte bestünden. Wichtiger ist, daß in 187 a 1–3 die Atomistik sich als ein Versuch erwies, über die Eleatik hinauszugelangen. Ein anderer Versuch liegt in 187 a 21–23 mit Anaxagoras und Empedokles vor, die es beide gegen die Eleaten unternahmen, das *ἓν καὶ πολλά* in aller Form anzuerkennen und von dieser Position aus ihre Kosmogonie zu entwickeln; daß gerade die Problematik des *ἓν καὶ πολλά* die eleatische Philosophie weitgehend beherrscht, war aus 185 b 25–186 a 3 (vgl. auch 184 b 25) zu folgern gewesen. Selbst die alten Physikoi, von denen in 187 a 12–21 die Rede ist, lassen sich in diese Formel einfügen: *ἓν ποιήσαντες πολλὰ ποιοῦντες*. Die Inter-

[9] An meiner Interpretation dieses Textes in Mus. Helv. 16 (1959) 195ff. muß ich trotz H. Flashars Einspruch, *Synusia für W. Schadewaldt* (1965) 223ff. festhalten.

pretation der Physikoi kommt also ohne die Berücksichtigung der Eleaten gar nicht aus.

Davon abgesehen ist in 187 a 12 ff. die Fragestellung auch sonst gegenüber 184 b 15 ff. verändert. Es kommt hier nicht auf die Zahl der *ἀρχαί* als solche an, sondern auf die Art ihrer Beziehung zur kosmischen Vielheit. Zwei Gruppen werden in 187 a 12–23 unterschieden. Für die ersten entsteht das Viele aus dem Einen durch qualitative Veränderung, für die zweiten durch räumliche Aussonderung. Unter den zweiten wird zuerst Anaximander genannt, dann für sich die Anderen, die ausdrücklich das *ἓν καὶ πολλά* akzeptieren. Der Sache nach gilt diese Formel natürlich auch für Anaximander, obschon er sie in ihrer eleatischen Prägung nicht verwendet haben kann.

Zu beachten ist die Bedeutung des Gegensatzbegriffs im gesamten Schema. Was sich in der ersten Gruppe aus der Arche ergibt, sind *ἐναντία*, und auch für die gesamte zweite Gruppe werden die *ἐναντιότητες* in Anspruch genommen (vgl. schon 184 b 22). Wir werden nicht übersehen, daß dies zur Vorbereitung der eigenen Doktrin des Aristoteles gehört.

Zu dem Text über die erste Gruppe 187 a 12–20 haben wir eine lehrreiche Variante in 189 a 34–b 16; diese zweite Stelle gehört zu dem Nachweis, daß es nicht ausreiche, eine Zweiheit von Gegensätzen als Arche anzunehmen, eine dritte Arche sei notwendig.

Vorausgesetzt wird augenscheinlich hier wie dort die Vierzahl der seit Empedokles feststehenden Elementarkörper. Vorausgesetzt wird weiterhin, daß nur drei jener Körper als Arche überhaupt in Frage kommen: Feuer, Luft, Wasser. Eine ausführliche Begründung, weshalb die Erde ausgeschlossen sei, bietet Met. 988 b 29–989 a 18 (vgl. auch De an. 405 b 8–10). Die Stelle zeigt sehr schön, wie Aristoteles sich mit dem gerade von seinen Anschauungen her paradoxen Tatbestand auseinandergesetzt hat, daß zwar für Hesiod und die Volkstradition die Kosmogonie mit der Erde beginnt, von den alten Physikoi dagegen kein einziger die Erde als Arche angenommen hat. Im übrigen haben wir hier ein Beispiel der längst bekannten Tatsache, daß die beiden Pragmatien, Physik und Metaphysik, einander in weitem Umfange gegenseitig ergänzen. Allerdings können wir uns von unserer Fragestellung her nicht ganz dabei beruhigen. Wir fragen ja nicht philosophisch nach einer aus vielen Stellen vieler Pragmatien zusammenzusetzenden Gesamtdoktrin, sondern philologisch nach der inneren Kohärenz einer bestimmten Pragmatie. Und da bleibt es anstößig, daß 187 a 13/14 ohne jede Erläuterung von den *τρία σώματα* spricht, also unbekümmert voraussetzt, daß der Leser weiß, welche drei gemeint und warum nur diese drei gemeint sind. Dies bedeutet zum mindesten, daß wir es mit einem rücksichtslos verkürzten Text zu tun haben, wie schon so oft.

Neben den drei «klassischen» Elementen steht noch eine vierte Möglichkeit: *ἄλλο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον*. Eine Möglichkeit dieses Typs kommt auch anderswo vor. Ross zu 187 a 14 verzeichnet sämtliche Stellen des Aristoteles; wir können uns hier auf diejenigen der Physik beschränken. In

189 b 3 findet sich: *ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων*. Die Doxographie zur Untersuchung *περὶ τοῦ ἀπείρου* bietet 203 a 18: *ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων* (vgl. 205 a 27). Es muß sich immer wieder um dieselbe Lehre handeln. Das gemeinsame Moment ist das *μεταξύ*, das, wie man sieht, durch alle mit Feuer-Luft-Wasser gegebenen Möglichkeiten durchexperimentiert wird. Die Folgerung drängt sich auf, daß der Autor dieser These selbst mit allen drei von Aristoteles angeführten Kombinationen gerechnet hat, offensichtlich auch schon unter bewußtem Ausschluß der Erde. Dann muß er den spätesten Vorsokratikern angehören. Aristoteles rühmt in 189 b 3–6 seine These als besonders sinnvoll, weil sie über den Urgegensatz hinaus zu einer dritten Arche hinauszudringen sich bemüht.

Eigenartig ist die Parenthese 187 a 16–20, ein Paradebeispiel für die Behandlung der Philosophiegeschichte durch Aristoteles (und den Peripatos überhaupt). Das evident in empirischen Beobachtungen wurzelnde Gegensatzpaar *πυκνότης–μανότης* wird zu dem Paare *ὑπεροχή–ἔλλειψις* formalisiert, was die Möglichkeit eröffnet, den platonischen Gegensatz *μέγα–μικρόν* hereinzuziehen und schließlich die platonische Fassung des Gegensatzes als den Gegenpol zur vorsokratischen Fassung zu interpretieren. Da konstruiert also Aristoteles Problemzusammenhänge, ohne sich darum zu kümmern, ob er damit den Intentionen der Philosophen selbst gerecht wird oder sie nicht vielleicht denaturiert. Aristoteles deswegen zu tadeln, dürfte freilich kaum am Platze sein. Denn es gibt keine von Philosophen geschriebene Philosophiehistorie, die nicht bis auf den heutigen Tag grundsätzlich gleich vorginge wie er.

Zu den einzelnen Paaren ist noch Einiges anzumerken.

πυκνότης–μανότης wird, wie man sieht, einer ganzen Reihe von Physikoi zugeschrieben. Nun haben wir aus Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι* eine interessante Notiz bei Simpl. Phys. p. 149, 28–150, 4 Diels[10]. Sie besagt, daß nur Anaximenes die Begriffe *πύκνωσις* und *μάνωσις* verwendet habe; es sei aber, so wird beigefügt, klar, daß auch die Anderen von *πυκνότης* und *μανότης* Gebrauch gemacht hätten, da ja Aristoteles von einer Mehrzahl spreche. Diese Folgerung gehört als solche sicherlich dem Simplicius an. Doch auch wir müssen von denselben Tatsachen ausgehen wie er. An der Mitteilung Theophrasts, daß er nur im Buch des Anaximenes jene beiden Begriffe vorgefunden habe, ist nicht zu rütteln; ebensowenig aber auch an unserm Text, der unter *πυκνότης–μανότης* eine Reihe von Physikoi subsumiert. Die Erklärung kann (schematisch gesagt) nur darin bestehen, daß zwischen beiden Texten ein dritter anzusetzen ist, der nachwies, daß zwar nur Anaximenes jene Begriffe verwendet habe, daß aber mehrere unter den späteren Physikoi im Grunde dasselbe gemeint hätten wie er. Dieser Text kann also kaum etwas anderes gesagt haben als das, was Simplicius als seine eigene Folgerung aus dem Wortlaut des Aristoteles vorträgt. Fand er sich auch in Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι*? Oder wird man gar, angesichts der repräsentativen Bedeutung, die Anaximenes dabei erhält,

[10] Simplicius zitiert Theophrast *ἐν τῇ ἱστορίᾳ* und meint zweifellos die *Φυσικῶν δόξαι*, trotz Steinmetz a. O. 348ff.

an Theophrasts Sonderschrift *Περὶ τῶν Ἀναξιμένους* (Diog. Laert. 5,42) denken müssen? Dies läßt sich mit unsern Mitteln nicht entscheiden. Wir konstatieren bloß, daß die Verwendung von *πυκνότης* und *μανότης* bei Aristoteles eine bestimmte Vorsokratiker-Interpretation schon voraussetzt.

Das zweite Paar gehört zu denjenigen, die für die theoretische Philosophie wie für die Ethik gleichermaßen von Bedeutung sind. Das Schema *ὑπεροχή–μέσον–ἔλλειψις* beherrscht bekanntlich weite Teile der Lehre von den *ἀρεταί*, wirkt aber, wie sich hier zeigt, auch auf die Lehre von den *ἀρχαί* ein. Wo es ursprünglich zuhause ist, ist eine Frage, die noch offen ist und die zu beantworten jenseits unserer Aufgabe steht.

Wichtig ist natürlich die mit *φησὶ* eingeführte Mitteilung über Platon. Daß Platon hier mit Namen genannt, in 189 b 15 dagegen als *τῶν ὑστέρων τινὲς* figuriert, gehört zu den Seltsamkeiten der aristotelischen Zitierweise. Konkret muß sich die Notiz auf den Traktat *Περὶ τἀγαθοῦ* beziehen (vgl. auch K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre [1963] 522).

An der Spitze der zweiten Hauptgruppe steht Anaximander. Daß sein *ἕν* als *ἄπειρον* einen andern Charakter hat als das auf verschiedene Weisen konkretisierte *ἕν* der ersten Gruppe, wird nicht hervorgehoben. Eine mit unsern Mitteln nicht schlüssig zu beantwortende Frage ist es, wie weit man hier wie anderswo das *φησὶ* wörtlich nehmen darf. Hat Anaximander den Begriff *ἐκκρίνεσθαι* selbst verwendet oder nicht?

Empedokles und Anaxagoras werden mit *καὶ οὗτοι* auf das engste an Anaximander angeschlossen. Was bei diesem *ἕν* hieß, wird bei jenen als *μῖγμα* bezeichnet; Met. 1012 a 28 (Anaxagoras), 1075 b 4 und 1092 b 7 (Empedokles) scheinen in der Tat darauf hinzudeuten, daß diese beiden das Wort selbst verwendet haben, während man von Anaximander kaum wird glauben wollen, daß er sein *ἄπειρον* als *μῖγμα* beschrieben hätte. Es wird auch da eine Folgerung des nachrechnenden Interpreten sein, der sich durch das *ἐκκρίνεσθαι* berechtigt glaubte, das elementare *μῖγμα* schon für Anaximander in Anspruch zu nehmen.

187 a 23–26 bezeichnet scharf und genau, wenn auch knapp, zwei wesentliche Lehrdifferenzen zwischen Empedokles und Anaxagoras. Die eine betrifft den Modus des *ἐκκρίνεσθαι* (Periodizität, also abwechselndes *ἐκκρίνεσθαι* und Zurücktreten ins *μῖγμα*, beim Einen; ein einmaliger Vorgang beim Anderen), die andere die Beschaffenheit des *μῖγμα* selbst (Zusammensetzung aus unbegrenzt Vielem beim Einen, aus den vier Elementen, die hier terminologisch *στοιχεῖα* heißen, beim Anderen); bei Anaxagoras wird wie schon in 184 b 21/22 hervorgehoben, daß die *ἄπειρα* teils aus *ὁμοιομερῆ*, teils aus *ἐναντία* bestünden.

Systematische Schlußfolgerungen werden aus diesen Informationen keine gezogen. Kompositorisch sind sie aber wohl nicht nur als eine Anmerkung gemeint, sondern als ein Übergang zum Nachfolgenden. Denn da wird nun in erstaunlicher Ausführlichkeit die Lehre des Anaxagoras durchdiskutiert (187 a 26–188 a 17). Nur am Schluß wird in einem einzigen Satz 188 a 17/18 auf Empedokles zurück-

geblickt. Es ist, wie wenn der Verfasser an das kurze, doch ausgewogene Schema 187 a 12–23 mehr oder weniger assoziativ eine breite Synkrisis zwischen Empedokles und Anaxagoras hätte anschließen wollen, faktisch aber aus Gründen, die wir nicht übersehen, bis auf zwei stichwortartige Angaben am Anfang und am Ende sein ganzes Interesse auf Anaxagoras konzentriert hätte.

Der Abschnitt über Anaxagoras ist deutlich zweigeteilt. Ein erster Teil berichtet über die Lehre, und zwar nach den Eingangsworten mit der Absicht, die Gründe für die Annahme von *ἄπειρα οὕτως*, also *ὁμοιομερῆ*, darzulegen (187 a 26–b 7), ein zweiter ist als kritische Analyse dieser These gemeint, geht aber, wie sich zeigen wird, in seinen Voraussetzungen wesentlich weiter (187 b 7–188 a 17). Der erste Teil wiederum ist dreistufig gebaut. Aus der Grundhypothese ergibt sich eine erste (187 a 26–31), dann eine zweite (187 a 31–b 1) und schließlich eine umfassende Folgerung (186 b 1–7). Wir notieren gleich als eine für das Urteil über andere Stellen wichtige Einzelheit, daß von 187 a 30/31 abgesehen, der ganze Abschnitt unzweifelhaft Anaxagoras allein im Auge hat, trotzdem aber von *λέγουσιν* a 29, *ἐνόμισαν* a 36, *φασί* b 1 und *ἑώρων* b 2 redet. Man wird sich also auch anderswo durch derartige Pluralia nicht täuschen lassen.

Die Grundhypothese wird, schwerfällig genug, gleich zweimal vorgetragen: Aus Nichtseiendem kann nichts entstehen. Und zwar wird in a 27 f. wie in a 34 f. behauptet, alle Physikoi stimmten darin überein. Historisch kann dies nur für diejenigen unter ihnen gelten, die sich mit der eleatischen Ontologie auseinanderzusetzen hatten. Ein Satz wie der, daß alles Werdende entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem hervorgehen müsse, konnte erst nach Parmenides überhaupt formuliert werden. Der Interpret steht also vor der Wahl, im Begriff *ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως* eine bedenkliche Ungenauigkeit zu konstatieren oder anzunehmen, daß er tatsächlich meint, was er sagt; dann aber setzt er den Nachweis voraus, daß schon die alten Milesier implicite von jenem Satze ausgegangen seien, obschon er sich explicite bei ihnen noch nicht finde.

Der erste Teilabschnitt folgert zweierlei. Einmal das *ἦν ὁμοῦ πάντα*, das trotz *λέγουσιν* ein Anaxagoraszitat ist (VS 59 B 1) und aus dem Aristoteles entnimmt, daß schon von Anfang an Alles als Seiendes beisammen war; sodann das zweite, daß alles Werden sich für die einen als ein besonderes (nämlich rein räumliches und quantitatives) *ἀλλοιοῦσθαι* im Seienden, für die andern als *σύγκρισις* und *διάκρισις* erweist. Wer die einen und die anderen sind, läßt sich nicht eindeutig festlegen; Anaxagoras kann im ersten wie im zweiten Falle gemeint sein, ebenso Empedokles. Der zweite Teilabschnitt geht einen Schritt weiter und konkretisiert das Werden überhaupt zum Werden der Gegensätze auseinander. Sie können nur darum auseinander entstehen bzw. ineinander übergehen, weil sie schon ineinander stecken: Im Weißen ist schon das Schwarze vorhanden und umgekehrt. Der Einwand, daß wir dies nicht sehen, wird mit dem Hinweis auf die Kleinheit der *ὄγκοι* (doch wohl ein aus dem Text des Anaxagoras selbst stammender Begriff) überwunden.

Der letzte Teilabschnitt endlich erweitert das Gesagte zu einer vollständigen Theorie. Nicht nur die Gegensätze stecken ineinander, sondern es ist überhaupt Alles mit Allem vermischt. Der Begriff *μεμῖχθαι* scheint auf das *μῖγμα* von 187 a 23 zurückzugreifen. In Wirklichkeit handelt es sich um etwas anderes. Oben war von dem Ur-einen die Rede, das bei Empedokles und Anaxagoras die Gestalt eines *μῖγμα* habe. Hier dagegen stellt jedes einzelne Ding, mit dem wir umgehen, eine Mischung aus Allem dar. Wenn die Dinge dennoch verschieden aussehen, so liegt dies daran, daß nicht in jedem Dinge Alles in der gleichen Quantität vorhanden ist. Der letzte Satz interpretiert dies nach seinen zwei Seiten. Einmal ist kein Ding homogen (die drei ersten Beispiele vertreten die *ἐναντία*, die zwei letzten die *ὁμοιομερῆ*, vgl. schon 184 b 21/22), anderseits schafft das jeweils quantitativ Überwiegende den Eindruck, die *φύσις τοῦ πράγματος* zu sein.

Dieser letzte Teilabschnitt ist nicht bloß erheblich klarer formuliert als die beiden vorausgehenden; man möchte auch meinen, daß sich Aristoteles hier auf das engste an den Wortlaut des Anaxagoras selbst angelehnt, ihn nur verkürzt und leicht modernisiert hat. Immerhin muß auch dem Ganzen (187 a 26–b 7) eine gewisse innere Geschlossenheit zugebilligt werden. Auffallend ist nur Eines. Der Anfang kündigte an, daß nicht allein von den *ὁμοιομερῆ* (und *ἐναντία*), sondern auch von ihrem Vorkommen als *ἄπειρα* die Rede sein solle. Dieses Stichwort *ἄπειρον* taucht in der Tat in 187 a 4 wieder auf. Was wir aber vermissen, ist eine Begründung dafür, daß die *ὁμοιομερῆ* und *ἐναντία* eben *ἄπειρα* sind. Wir vermissen sie um so mehr, als nach 188 a 17/18 eben in diesem Punkte Anaxagoras und Empedokles sich auf das stärkste voneinander unterscheiden. Wie müßte die Begründung lauten? Vermutlich in der Art, die 189 a 14–17 erschließen läßt: Angesichts der Vielfalt der Erscheinungen und Veränderungen, die wir konstatieren, läßt sich die Annahme eines Entstehens aus Nichtseiendem nur vermeiden, wenn Alles, was wir konstatieren, schon seiend ist und sich in Seiendem vollzieht; und dies ist nur bei der Annahme einer unbegrenzten Vielheit möglich.

Man wird allerdings an Hand der erhaltenen Fragmente vermuten, daß Anaxagoras selbst den *ἄπειρον*-Charakter seiner *ὁμοιομερῆ* und *ἐναντία* nicht näher begründet hat. Er hielt ihn wohl für eine zwingende und selbstverständliche Folgerung aus seinem Begriff des Seienden. Aber für Aristoteles wäre es doch nahegelegen, nach den Motiven des Anaxagoras zu fragen. Der zweite Hauptteil über Anaxagoras (187 b 7–188 a 17) setzt ja gerade mit der Kritik am *ἄπειρον* ein.

So wirkt die Darstellung des ersten Teils in einem nicht unwichtigen Punkte lückenhaft oder mindestens der Ankündigung in 187 a 27 nicht völlig entsprechend. Das Problem wird sich bei der Analyse des zweiten Hauptteils verschärfen. Denn die hier vorgetragene Kritik an Anaxagoras setzt gleich von den ersten Zeilen an einen bedeutend ausführlicheren Bericht über seine Lehre voraus als sie im ersten Hauptteil geboten wird.