

## ZWEI BEMERKUNGEN ZUM ARISTOTELISCHEN PLATO

---

Von Zeit zu Zeit, wie auch eben jetzt<sup>1)</sup>, rückt in den Mittelpunkt des Interesses der Historiker der alten Philosophie die Darstellung der Philosophie Platos im Buch A der Aristotelischen *Metaphysik*<sup>2)</sup>. Diese Darstellung gibt uns allerlei Probleme auf, von denen zwei hier behandelt seien. Sie ergeben sich daraus, daß nach Aristoteles in Platos System die Urprinzipien, das *ἐν* und die *δύας*, gleich *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν* (an anderen Stellen der *Metaphysik* auch *ἀόριστος δύας* genannt)<sup>3)</sup> irgendwie Ursachen der Ideen sind; da die Ideen aber Ursachen von allem anderen, nämlich vom Mathematischen und vom Sinnlichen sind, letzten Endes Ursachen von allem. Also: zwei Urprinzipien und drei Seinsschichten.

I. Zunächst die Terminologie. Wir wollen für die beiden Urprinzipien die Symbole K(onstanz) und V(ariabilität) gebrauchen. Nach unseren Denkgewohnheiten würden wir eher von einer Konstanten und einer Variablen sprechen, da wir Konstanz und Variabilität doch nur als Akzidenz (Qualität) an etwas ansehen; doch besteht Aristoteles darauf, daß dies (weder von den Pythagoreern noch) von Plato so gemeint ist, daß es sich vielmehr bei ihnen um Substanzen handelt<sup>4)</sup>. Vielleicht ist aber die uns so klare Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz hier nicht am Platz; vielleicht wäre es korrekter zu sagen, daß wie das *ἐν* und die *δύας* von (den Pythagoreern und) Plato gemeint sind, sie zwischen dem Substantivischen und dem Akzidentellen schillern.

---

1) H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959); K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre* (1963).

2) A 5, 987b 18–988a 14. Die Stelle ist heutzutage so gut bekannt, daß es sich erübrigt, dieselbe zu zitieren. Vgl. bes. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (korrigierter Abdruck, 1958), Bd. I, S. 169–171.

3) So bes. *Met. M* 7, 1081a 14–15 mit Ross' Kommentar ad l. (a. O., Bd. II, S. 434f.).

4) A 6, 987b 22; I 2, 1053b 9–21; N 2, 1089a 15–19.

Es ergibt sich nun die Frage: wenn K und V substantivisch verstanden sind (oder: ganz besonders wenn sie so verstanden werden), und wenn sie Ursachen sowohl der Ideen als auch des Mathematischen sind (das Sinnliche lassen wir vorläufig beiseite), wie erklärt es sich, daß Ideen und Mathematisches zwei *verschiedene* Seinsbereiche sind? Wieso kann es außer den Ideen auch noch Mathematisches geben?

Es ist offenbar nur eine begrenzte Zahl von Antworten möglich. Gebrauchen wir für K und V sofern wir sie als Ursachen der Ideen ansehen, die Symbole  $K_1$  und  $V_1$ . Dann kann es Mathematisches nur geben, wenn es entweder (a) von  $K_1$  und  $V_2$  konstituiert wird; oder (b) von  $K_2$  und  $V_1$ ; oder (c) von  $K_2$  und  $V_2$ <sup>5)</sup>. In jedem dieser Fälle ergibt sich die Frage: wie verhält sich  $V_1$  zu  $V_2$  und  $K_1$  zu  $K_2$ ? Und die einzige Antwort scheint zu sein: wohl ist  $V_1$  von  $V_2$ ,  $K_1$  von  $K_2$ , verschieden, aber es muß doch jedes innerhalb seiner Seinssphäre dieselbe *Funktion* erfüllen – eben für Konstanz und Variabilität verantwortlich sein. Jedenfalls wären entweder  $K_2$  zusammen mit  $V_2$  oder wäre  $K_2$  allein oder  $V_2$  allein Ursache (Ursachen) des Mathematischen.

Es scheint nun, daß im großen und ganzen das von Aristoteles dargestellte System des Speusipp dem Schema (c), also  $K_1$  und  $V_1$ ,  $K_2$  und  $V_2$  zu entsprechen scheint – was immer Speusipp sich unter seinen einzelnen Seinssphären (z. B. Mathematisches und Seelisches) vorgestellt hat. Bekanntlich tadelt Aristoteles Speusipp, weil er eine Mehrheit von Seinssphären angenommen und jeder Sphäre ihre eigenen Urprinzipien zugewiesen habe, so daß das Speusippische Universum in eine Reihe unzusammenhängender Seinsbereiche zerbröckelt<sup>6)</sup>. Es liegen aber hinreichende Spuren vor, die darauf schließen lassen, daß Xenocrates wenigstens manchmal entlang dieser Linien gedacht hat. Dies ergibt sich z. B. aus *Fr.* 56 Heinze, worin Xenocrates die Gestirnkstitution zu erklären unternimmt<sup>7)</sup>. Die Sonne be-

5) Die Möglichkeit, daß der Ideenbereich als ganzer K für das Mathematische sein könnte, lassen wir hier beiseite.

6) *Met.* Z 2, 1026b 18–24 mit Ross' Kommentar ad 21; 10, 1075b 37–1076a 3; N 3, 1090b 13–20.

7) Plutarch, *De facie* 29, S. 943e: *Ξενοκράτης τὰ μὲν ἄστρα καὶ τὸν ἥλιον ἐκ πυρός φησι καὶ τοῦ πρώτου πυκνοῦ συγκείσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐκ τοῦ δευτέρου πυκνοῦ καὶ τοῦ ἰδίου ἀέρος, τὴν δὲ γῆν ἐξ ὕδατος [καὶ πυρός] καὶ τοῦ τρίτου τῶν πυκνῶν* (also nicht wie Plato, der alle Gestirne aus *γῆ* und *πῦρ* bestehen läßt).

Ich schließe mich der Textgestaltung von H. Cherniss („Notes on

stehe (oder entstehe) aus Feuer und dem Ersten Dichten, der Mond aus (eigenartiger) Luft und dem Zweiten Dichten, die Erde aus Wasser und dem Dritten Dichten. Auffallenderweise werden wohl Feuer, Luft und Wasser unter den Begriff des „Zarten“ gebracht; das Dichte dagegen nicht in Spezifisches aufgespalten, sondern eben nur mit einem Index versehen. Paralleliert man das Dichte mit dem Hyletischen, so wird man wohl vermuten dürfen, daß Xenocrates auch von einer ersten, zweiten, dritten Hyle = ἀόριστος δυάς gesprochen hat, wobei die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen „Unterarten“ der Hyle geringer gewesen sein mögen, als die zwischen den „Unterarten“ des εἶν. Die strikte Unterscheidung zwischen Identität und Nichtidentität läßt sich hier einfach nicht anwenden. Nichtidentität hat Arten und Grade.

Nehmen wir an, daß Xenocrates ungefähr nach diesem Muster gedacht hat, so fällt neues Licht auf sein *Fr.* 15 Heinze<sup>8)</sup>. Das Fragment ist eine *crux interpretum*. Es wird hervorgehoben, daß in der Philosophie des Xenocrates der Begriff der Materie die Rolle eines der beiden von Aristoteles dem Plato zugeschriebenen Urprinzipien (K und V) spielt (*Fr.* 28 Heinze<sup>9)</sup>). Aber in *Fr.* 15 Heinze tritt dem einem Urprinzip, dem εἶν, das offenbar dem Platonisch-Aristotelischen K entspricht, als das zweite Urprinzip die Seele gegenüber; und sie wird auch ausdrücklich als δυάς bezeichnet<sup>10)</sup>. Diese Dyas, so behaupten Interpreten immer wieder, kann doch offenbar nicht dieselbe sein, wie die von Xenocrates als ἀέναος ὕλη (*Fr.* 28 Heinze) bezeichnete<sup>11)</sup>.

Plutarch's *De facie in orbe lunae*“, *Classical Philology* 46 [1951], S. 137–158, bes. S. 152) an, wie sie nun in seiner Ausgabe in Loeb's *Moralia*-Ausgabe erscheint. Vgl. auch H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I (1944), S. 143 und 485.

8) Siehe Anm. 10.

9) Ξενοκράτης συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἐνός καὶ τοῦ ἀεῖδον, ἀέναον ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους. Vgl. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesphysik* (1964), S. 35–45, bes. S. 39f; S. 120. Jedoch auf Grund von *Fr.* 68 Heinze läßt sich zum Verständnis des hier behandelten Problems nichts gewinnen (dies gegen Krämer, *ibid.*, S. 39), denn im *Fr.* 68 Heinze spricht Xenocrates nur als *Ausleger* des Platonischen *Timaeus*.

10) Ξενοκράτης... τὴν μονάδα καὶ δυάδα θεός, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατὴρ ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥτινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιτόν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θῆλειαν μητὴρ θεῶν δίωκην (*pace* Boyancé und Krämer: vgl. Krämer, a. O., S. 36, Anm. 50) τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. Der Rest des Fragments darf hier außer Betracht bleiben.

11) Siehe bes. R. Heinze, *Xenocrates* (1892), S. 35, Anm. 1; Krämer, *Ursprung*, S. 39f.

In dieser Behauptung steckt etwas Wahres und etwas was, wenn nicht falsch, so doch einseitig ist.  $\Deltaνάς = ψυχή$  und  $\acute{\alpha}\acute{\omicron}\mu\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \deltaνάς = \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\nu\alpha\omicron\varsigma \beta\lambda\eta$  sind wohl nicht identisch; aber sie verhalten sich zueinander so, wie  $V_1$  und  $V_2$  oder wie das erste und zweite Dichte. Ob wir uns hier des Begriffs der Analogie bedienen wollen, spielt keine Rolle, wenn wir nur, wie gesagt, der Identität nicht ohne weiteres Nichtidentität gegenüberstellen. Statt Analogie kann man eben auch von Identität der Funktion sprechen, wie wir es bereits getan haben – also gewiß eine Art von Identität, wenn auch keine substantielle.

Vielleicht handelt es sich also auch in *Fr. 15* Heinze um Schema (b). Und es ist durchaus möglich, daß Aristoteles' Plato ebenfalls der Meinung war, daß die  $\acute{\alpha}\acute{\omicron}\mu\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \deltaνάς$ , die die Ideen mitkonstituiert, ein „Analogon“ besitzt, das das Mathematische mitkonstituiert, indem es sich mit dem identisch bleibenden  $\epsilon\nu$  verbindet. Ebenfalls möglich wäre, daß der Aristotelische Plato die völlige Identität des  $\bar{V}$  in diesen beiden Seinssphären behauptet hat.

Das schließt nicht aus, daß Xenocrates (oder auch Plato) in anderem Zusammenhang nach Schema (a) oder (c) gedacht hat<sup>12)</sup>.

Wenn wir *Met. M* und *N* von diesem Gesichtspunkt betrachten, so sehen wir ja sofort, daß es in der Akademie sehr zahlreiche Versuche gegeben hat, entweder das *K* oder das *V* irgendwie zu spalten<sup>13)</sup>. Diese Versuche setzen sich alle dem fundamentalen Einwand aus, der etwa folgendermaßen formuliert werden kann. *K* soll für Einheit, *V* soll für Verschiedenheit verantwortlich sein. Aber wie erklärt man dann, daß es verschiedene *V* oder gar verschiedene *K* gibt? Es müßte ja dann ein  $V^0$  geben, das dem *V* vorhergeht und es spaltet, usw.

II. Indem wir uns auf die Bereiche der Ideen und des Mathematischen beschränkten, konnten wir die Frage der Korrektheit der Aristotelischen Platodarstellung beiseite lassen. Wir können es nicht mehr, wenn wir uns nunmehr dem Bereich des Ästhetischen zuwenden. Denn Aristoteles versichert uns ausdrücklich, daß die  $\acute{\alpha}\acute{\omicron}\mu\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \deltaνάς$  wie sie in diesem Bereich auf-

12) In *Met. Z* 11, 1036b 12–13; *M* 9, 1085a 7; *N* 3, 1090b 22–24 wird die Lehre, wonach die Zahlen 2, 3 und 4 dem  $K_2$ , untergeteilt in  $K_{2a}$ ,  $K_{2b}$ ,  $K_{2c}$  entsprechen vielleicht dem Xenocrates zugeschrieben. Vgl. Cherniss, *Aristotle's Criticism* (1944), S. 482.

13) *Met. M* 9, 1085a 9–12, 31–1085b 2; *N* 2, 1089b 11–14; 3, 1090b 21–24.

tritt, identisch ist mit der *χώρα* des *Timaeus*<sup>14</sup>). Nun weiß jeder-  
mann, daß diese *χώρα* von Plato ausdrücklich als Konstituens  
des Ästhetischen allein eingeführt wird; wie kann man sich also  
vorstellen, daß *χώρα* entweder im Bereich der Ideen oder dem  
des Mathematischen auftreten könnte?

Vergegenwärtigen wir uns die Hauptstellen.

In *Phys.* I 4, 187a 17–18 sagt Aristoteles, daß Plato τὸ μέγα  
καὶ τὸ μικρόν mit ὕλη identifiziert. Er wiederholt diese Behaup-  
tung in *Phys.* IV 2, 209b 11–13, fügt aber diesmal hinzu, daß  
das μέγα καὶ μικρόν mit der *χώρα* oder dem μεταληπτικόν und  
mit der ὕλη zu identifizieren sei, wie dies im *Timaeus* heiße.

Und er wiederholt die Behauptung nach wenigen Zeilen  
(*Phys.* IV 2, 209b 33–210a 2); doch fügt er diesmal hinzu, daß  
Plato in den ἄγραφα δόγματα das μεταληπτικόν, hier von Aristo-  
teles μεθεκτικόν genannt, anders bestimme als im *Timaeus*<sup>15</sup>).

Der erste uns faßbare Autor, der gegen diese Aristotelischen  
Identifikationen (ἀόριστος δνάς = *χώρα* = ὕλη) Einspruch erhoben  
hat, ist Simplicius. Es ist gewiß richtig, so sagt er, dem Plato  
die Lehre vom ἔν und der ἀόριστος δνάς als Prinzipien von allem

14) Siehe vorläufig *Phys.* IV 2, 209b 11–13. Vgl. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism* (1944), S. 480–487.

15) Diese ἄγραφα δόγματα hat Simplicius (*In Phys.* 151, 12–19 Diels) mit *Περὶ τὰραθοῦ* identifiziert. Ob mit Recht, ist für unser Problem gleichgültig. Für eine Diskussion siehe z. B. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism*, S. 119, Anm. 77. Allerdings ist ihm zuzugeben, daß Aristoteles diesen Ausdruck nur einmal gebraucht (S. 165f); da er selbst andererseits zugibt, daß Aristoteles offenbar geglaubt hat (S. 121), daß eine gewisse Lehre in den ἄγραφα δόγματα vorkam (welche, tut nichts zur Sache), gibt er doch wohl damit auch die Existenz von solchen mündlich vorgetragenen Lehren Platos zu. Über die Phrase selbst sagt Cherniss recht wenig. Über den Inhalt der ἄγραφα δόγματα wissen wir, so sagt er, nichts außer dem was Aristoteles darüber berichtet (S. 166). Geben wir dies zu – was folgt? Sogar Cherniss wird ja wohl nicht behaupten wollen, daß Aristoteles die Existenz der ἄγραφα δόγματα einfach erfunden hat, oder daß Plato in denselben nichts anderes gesagt hat, als was in seinen Schriften steht (vgl. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (1945), S. 15f, wo es heißt, daß Aristoteles in seinen Berichten über die ἄγραφα δόγματα geirrt haben mag – das würde noch immer deren Existenz beweisen). Um Cherniss zu zitieren: „for the content (meine Kursivschreibung) we have no evidence of the unwritten doctrine beyond Aristotle's own words“ (*Aristotle's Criticism*, S. 166) – aber deren Existenz ist durch Aristoteles' Worte doch wohl hinlänglich bezeugt. Doch übertreibe ich vielleicht Cherniss' Position; er spricht, als bestreite er die Existenz jedweder mündlichen Lehre Platos (*The Riddle*, S. 31, 61–72); doch vielleicht beschränkt er sich nur auf die Behauptung, daß es keine mündlichen Lehren gegeben hat, die den Dialogen widersprochen hätten.

zuzuschreiben, daß aber die *ἀόριστος δύας*, als eines der Prinzipien, die die Ideenwelt konstituieren – das *μέγα και μικρόν* ist nur ein anderer Ausdruck für die *ἀόριστος δύας* – dasselbe bedeuten soll wie *ἕλη*, dieser Behauptung kann man nicht folgen; denn Plato beschränkt ja die Existenz der *ἕλη* auf die sinnliche Welt und sagt unzweideutig im *Timaeus*, daß sie dem Bereich des Werdens eigentümlich ist und daß in ihr Werden stattfindet<sup>16</sup>).

Simplicius' Kritik an der Richtigkeit der Aristotelischen Identifikation (wie immer er selbst die Schwierigkeit behebt) wird von einer Reihe moderner Gelehrter geteilt. Ich beschränke mich mit dem Hinweis auf Cherniss<sup>17</sup>) und Zeller<sup>18</sup>).

Für unsere Zwecke ist eher wichtig der Hinweis auf Gelehrte, die im wesentlichen die Aristotelische Identifikation, wenn auch modifizierend, akzeptieren. Und zwar beschränken wir uns auch hier auf zwei Namen: Weisse und Robin.

Der von Prantl aufs verächtlichste abgetane<sup>19</sup>) und von klassischen Philologen so gut wie vergessene, obwohl von Zeller noch zitierte Weisse<sup>20</sup>) knüpft an Simplicius an. Er behauptet, daß das im Sinnlichen vorhandene V-Element nicht identisch ist mit dem in den Ideen vorhandenen. Indem er aber den Begriff des *ἄπειρον* als den Oberbegriff zu den beiden V-Arten einführt, sagt er, daß das *ἄπειρον* in den Ideen eine *species infiniti* ist, die aber dann *mota quasi et deturbata de sede sua aeterna... in*

16) και τὸν μὲν Πλάτωνα ἀρχὰς πάντων λέγειν τὸ ἐν και τὴν ἀόριστον δύαδα πάνν εικός... , τὸ δὲ τὴν ἀόριστον δύαδα και τῶν ιδεῶν ἀρχὰς, λέγοντα μέγα και μικρόν, εἰπεὶν διὰ τούτων τὴν ἕλην σημαίνοντα, πῶς ἐτι ἀκόλουθον, τὴν ἕλην ἐν μόνῳ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ τοῦ Πλάτωνος ἀφορίζοντος και σαφῶς ἐν Τιμαίῳ λέγοντος, ὅτι τῆς γενέσεώς ἐστιν οἰκεία, και ἐν αὐτῇ γίνεται τὸ γινόμενον S. 151, 12–18 Diels (ad *Phys.* I 4, 187a 16–18: Plato identifiziert das μέγα και μικρόν mit ἕλη).

17) H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Bd. I (1944), bes. S. 85–96; 112–124; 165–173.

18) E. Zeller, *Philosophie der Griechen* II/1 (\*1889 = <sup>5</sup>1922 = <sup>6</sup>1963), S. 751–762. Zeller bestreitet wohl die Richtigkeit der Aristotelischen Platondarstellung in diesem Punkte, jedoch viel maßvoller als Cherniss, da er im Grunde annimmt, daß Aristoteles eine im Platonischen System klaffende Lücke (da Plato alles Sein den Ideen allein zugeschrieben hat, wie erklärt sich, daß Nichtideelles doch in irgendeiner Weise ist?) auszufüllen bestrebt war. Siehe auch Zellers Auseinandersetzung mit Brandis, Ritter, Schneider, Stallbaum, Stumpf und Ueberweg – immerhin eine imponierende Reihe von Namen, die die Aristotelische Darstellung in Schutz nehmen.

19) C. Prantl, *Aristoteles' Acht Bücher Physik*, gr. u. d. (Leipzig, 1854), S. 4f.

20) Zeller, a. O., S. 754f; 757.

*turbam ingentem* abgefallen ist, so daß sie in *molis alicuius vagae, atque indistinctae speciem conversa sit*. Diesen Fall vergleicht Weisse mit dem biblischen Fall der Engel. Was das ἄπειρον in den Ideen dazu veranlaßt hat, sage Plato nie, doch dürfe man eben in Platos Dialogen keine volle Darstellung seiner Philosophie erwarten; Vieles habe Plato nur mündlich und in der Schule vorgetragen. Das Resultat des Falles sei, daß nunmehr im Ästhetischen das ἄπειρον über das ἔν = πέρασ dominiert, während es sich ursprünglich vom ἔν hat beherrschen lassen<sup>21)</sup>.

Das Phantastische der Erklärung von Weisse liegt offen zutage. Woher stammt es? Kaum läßt sich bezweifeln: vom Philosophen, den das Problem des Ursprungs des Bösen (Ungöttlichen) nie hat zu Ruhe kommen lassen<sup>22)</sup> und dessen Philosophie in gewisser Weise als Ausgangspunkt für Weisse angesehen werden kann – Schelling<sup>23)</sup>. Es war ja Schelling, der behauptet hat, daß der *Timaeus* die wahren Ansichten Platos nur in entstellender Form wiedergebe, indem er die χώρα = Materie des Sinnlichen als ein von Anfang an dem Demiurgen entgegenstehendes Prinzip ansetzte. Denn die Entstehung der sinnlichen Welt lasse sich nur durch einen Abfall, einen Sprung, eine Sünde erklären; es sei notwendig, die Stetigkeit des erscheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit abzurechnen<sup>24)</sup>.

Phantastisch wie sie ist, so sind doch an der Theorie Weisses zwei Punkte besonders bemerkenswert. Die Behauptung, daß hinter den Platonischen Dialogen nur mündlich vorgetragene Lehren vorliegen, ist ja bekanntlich eine Hauptthese von Krämer und Gaiser. Zweitens, nur um den Preis der Annahme solcher esoterischen Lehren kann Weisse die Aristotelische Platodarstellung einigermaßen retten – das V<sub>1</sub> der Ideen wird zum V<sub>2</sub> des Sinnlichen durch einen Abfall, durch den eine ge-

21) A. H. Weisse, *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principis differentia* (Leipzig, o. J. [1828]), S. 24–26.

22) Siehe darüber z. B. L. von Bladel, „Die Funktion der Abfallslehre bei Schelling“, *Schelling-Studien* (München, 1965), S. 49–82, bes. S. 62 bis 74.

Indem aber Weisse an den Abfall der Engel und nicht des Menschen denkt, macht er diesen Abfall zu einer ontologischen, nicht bloß anthropologischen Kategorie, um an Bladels Alternative (*ibid.*, S. 52) anzuknüpfen.

23) Das Problem, ob Weisse wirklich von Schelling angeregt wurde, braucht hier nicht erörtert zu werden.

24) *Philosophie und Religion* [1804], *Sämtliche Werke* I/6 (1860), S. 36 bis 43 = *Werke*, 4. Hauptband (1927, repr. 1928) S. 26–32.

wisse Identität von  $V_1$  und  $V_2$  noch gewahrt ist, aber doch eine radikale Änderung stattgefunden hat – wie etwa sogar ein von einer tödlichen Krankheit befallener Organismus bis zum letzten Augenblick gewisse Tätigkeiten eines gesunden Organismus fortsetzt.

Aber fragen wir nun, worin die Schwäche der Weisseschen Erklärung zutage tritt, so ist die Antwort offenbar: das Sinnliche mag immerhin nur durch einen Abfall erklärbar sein – wie verhält es sich aber mit dem Mathematischen? Was ist mit dem *ἄπειρον* der Ideen geschehen, das es zum *ἄπειρον* des Mathematischen qualifiziert? Sollen wir zwei Fälle, einen größeren und einen kleineren annehmen? Ist es nicht im Gegenteil anzunehmen, daß wer immer zwischen den höchsten Seinsbereich und den niedrigsten einen Zwischenbereich einschiebt, damit zu erkennen gibt, daß er nicht an einen Fall, sondern ein kontinuierliches Abgleiten denkt?

Nun Robin. Es ist kaum anzunehmen, daß Robin Weisse gekannt hat. Aber die Art und Weise, in der er sich die Aristotelische Platodarstellung aneignet, erinnert doch an Weisse. Denn auch Robin nimmt an, daß die drei Bereiche der Ideen, des Mathematischen und des Sinnlichen dadurch voneinander verschieden sind, daß in jedem das  $V$  in zunehmendem Maß sich der Herrschaft des  $K$  entzieht. Insbesondere lasse sich denken, daß es sich um eine Abnahme der Exaktheit in dem Verhältnis zwischen  $K$  und  $V$  handelt, das wir, Robin ergänzend, etwa so darstellen könnten: wo im obersten Bereich ein  $2:3$  Verhältnis vorliegt, dort liegt im Mathematischen vielleicht ein Verhältnis von  $2:\sqrt{10}$  vor, im Sinnlichen aber etwa das Verhältnis  $\sqrt{2}$  zu  $\sqrt{10}$ . In anderen Worten, wo Weisse an einen Fall, denkt Robin an ein Gleiten<sup>25</sup>). Was aber die Abnahme der Exaktheit bewirkt, wird bei Robin nicht einmal gefragt.

Demnach scheint unsere Alternative zu sein: entweder mit Cherniss (und eigentlich Simplicius) ein radikales Mißverständnis des Aristoteles anzunehmen; oder aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Plato tatsächlich in den *ἀγγραφα δόγματα* etwas gesagt hat, was Aristoteles erlaubt, in der *χώρα* des *Timaeus*

---

25) In diesem Zusammenhang ist besonders L. Robin, *Platon* (Paris, 1935), S. 144f; 169f wichtig, vorbereitet durch Vorlesungen (1932–33) die (posthum) unter dem Titel *Les rapports de l'être et la connaissance d'après Platon* (Paris, 1957), bes. S. 46f, 150, 155, erschienen sind. Über Robins Schwankungen siehe H. Cherniss, *Aristotle's Criticism*, S. 485f.



nicht nur seine eigene  $\psi\lambda\eta$  wiederzufinden, sondern sie auch, sei es dem V schlechthin gleichzusetzen, sei es einem  $V_3$ . In anderen Worten, wenn Plato in den *ἀγραφα δόγματα* behauptet hat, daß was er (oder Timaeus) im *Timaeus* als  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  bezeichnet hat, sowohl im Ideenbereich, als auch im Mathematischen auftritt, dann wäre der Bericht des Aristoteles korrekt<sup>26</sup>).

Nun hat ja die Lehre von der nicht nur im Sinnlichen vorhandenen  $\psi\lambda\eta$  in der Aristotelischen Philosophie eigenartige Spuren hinterlassen. Während im allgemeinen Aristoteles seinen  $\psi\lambda\eta$ -Begriff dazu gebraucht, um Veränderung zu erklären (ob Aristoteles imstande ist, die radikalste Form der Veränderung, nämlich Entstehen, durch diesen Begriff zu erklären, sei dahingestellt)<sup>27</sup>), kennt er doch auch eine  $\psi\lambda\eta$  des Mathematischen. Niemandem ist es gelungen, klarzumachen, was sich Aristoteles darunter denkt (besonders wenn man nicht vergißt, daß diese  $\psi\lambda\eta$  nicht nur auf dem Gebiet des Geometrischen auftritt, wo sie sich zur Not als geometrischer, also idealer Raum auffassen ließe, sondern auch auf dem Gebiet der Zahlen)<sup>28</sup>); und die Einführung dieses Begriffes läßt sich doch wohl nur aus der Übernahme des multiplen Hylebegriffs aus der Platonischen Philosophie erklären. Auch Aristoteles hat zwischen einem  $V_2$  und  $V_3$  unterschieden – obwohl für ein  $V_1$  in seiner Philosophie kein Platz war, seit er die Ideen ablehnte. Dafür aber tritt völlig unvermutet eine besondere Form des V in Aristoteles' astronomischen Theorien auf: obwohl „dort“ keine Veränderung stattfindet, die der Veränderung im Sinnlichen voll entspräche, sondern Veränderung nur in der Form von Lokomotion; obwohl im Bereich des Astronomischen der veränderungslose Äther das einzige Element ist, kennt doch Aristoteles eine  $\psi\lambda\eta$  des Astronomischen.

26) Dies insbesondere gegen Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 165f.

27) Vgl. C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890), S. 235f.; Zeller, *Philosophie der Griechen* II/2 1879 = 1921 = 1963, S. 391f. Siehe bes. *De gen. et corr.* A 2, 317a 25 – 4, 320a 1.

28) Natürlich ist man versucht, etwa die von Alexander von Aphrodisias gegebene Erklärung (jede Zahl nimmt am K teil, aber am V das Letztere *καθόσον διαίρεται και πλήθος ἐστι*) schon dem Aristoteles zuzuschreiben (Simpl. *In Phys.*, S. 454, 19–455, 11 Diels). In *De an.* III 4, 429b 18–20 scheint als  $\psi\lambda\eta$  des Mathematischen (*τὰ ἐν ἀραιρέσει*) das *συννεχές* bezeichnet zu werden: so sei z. B. die Gerade eine aus der Dyade als Form und dem *συννεχές* als Materie zusammengesetzte Entität. Doch spricht hier Aristoteles in eigentümlich zögernder Weise: „wenn ‚Gerade‘ und ‚Geradheit‘ voneinander verschieden sind“ und „angenommen (*ἔστω*): man ist versucht zu übersetzen „meinetwegen“, daß ‚Dyade“ scil. Form der Geraden ist.

Auch hier wollen wir die entscheidenden Stellen anführen.

Des Problems, ob die im Ästhetischen vorhandene die einzige Art der *ἔλξη* ist, ist sich Aristoteles durchaus bewußt. Man würde nun annehmen, daß er dieses Problem dahin gelöst hat, daß es nur im Sinnlichen Materie gibt. Es ist ja, wir wiederholen, klar, daß Aristoteles den Begriff der *ἔλξη* einführt, um die Möglichkeit der Veränderung zu zeigen. Und so finden wir auch in der Tat zwei Stellen, die die *ἔλξη* auf den Bereich des Veränderlichen und Vergänglichen einschränken: *Met. H 5*, 1044b 29 (*ὅσα ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ἔλξη*) und *Met. A 6*, 1071b 21 (*τάστας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ἔλξης, αἰδίους γὰρ δεῖ*).

Aber unerwarteterweise entscheidet sich Aristoteles auch für die entgegengesetzte Behauptung.

Daß sich die *ἔλξη* auch im Nichtsinnlichen vorfinden könnte, wird im allgemeinen in *Met. Z 11*, 1036b 35 ausgesprochen: *ἔσται γὰρ ἔλξη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν*. Dementsprechend wird *ἔλξη* in zwei Arten eingeteilt – sie ist entweder ästhetisch oder noetisch: *ἔλξη ἢ μὲν αἰσθητή, ἢ δὲ νοητή*, so lernen wir in *Met. Z 10*, 1036a 9 und 11, 1037a 4.

Und zwar befindet sich diese noetische Materie zunächst in den mathematischen Gegenständen. Von deren *ἔλξη* spricht ausdrücklich *Met. K 1*, 1059b 16 und hier ist dies in Aristoteles' eigenem Namen, nicht etwa als bloßer Bericht gesagt.

Unklar ist eine andere Stelle, wo in den ästhetischen Dingen auch noch das Vorhandensein einer noetischen *ἔλξη* behauptet wird, nämlich insofern diese ästhetischen Dinge nicht nur ästhetisch sind, wie es sich z. B. bei mathematischen Dingen verhält (*Met. Z 10*, 1036a 9). Das hängt wohl mit der Aristotelischen Auffassung der mathematischen Gegenstände zusammen: dieselben existieren ja nach ihm nicht als *χωριστά*, sondern lediglich in den *αἰσθητά*, von denen sie nur durch einen Denkakt „abgezogen“ und nun als selbständige Dinge behandelt werden können (wir können von ihnen als Pseudo-Dingen sprechen). In anderen Worten, wer von Mathematischem spricht, spricht letzten Endes von ästhetischen Dingen – doch betrachtet er sie nicht als solche. Und diese mathematischen Pseudo-Dinge enthalten also nach Aristoteles noetische *ἔλξη*.

Daß diese *ἔλξη* mit der *ἔλξη* als Substrat des Geschehens (Veränderung, Werden) nichts zu tun hat, liegt auf der Hand. Aus der Art und Weise wie Aristoteles seine *ἔλξη* ex professo beschreibt, läßt sich nicht absehen, was der Begriff mit mathe-

matischen Gegenständen zu tun hat. Ohne weiteres läßt sich dagegen dieser Gebrauch des *ἔλη*-Begriffs verstehen, wenn man mit Plato und der Akademie, wie sie von Aristoteles dargestellt werden, die Existenz einer mathematischen *ἔλη* als Spezialfall des Vorhandenseins eines V (das eben auf irgendeine Weise in *allen* Seinsbereichen, also im Noetischen nicht weniger als dem Ästhetischen, vorhanden ist) annimmt.

Und wie leicht es innerhalb des akademischen Systems ist, das in jedem der Seinsbereiche vorhandene V noch unterzuteilen, ergibt sich z. B. aus *Met.* M 9, 1085 b 1 (vgl. B 9, 992 a 10–30 und M 9, 1085 a 9–12), wo Aristoteles – diesmal nicht in seinem Namen sprechend – von verschiedenen *ἔλαι* spricht – nämlich von einer der Linie, einer anderen der Fläche, einer dritten der dreidimensionalen geometrischen Gebilde. Klarerweise werden hier drei Dimensionen als Unterarten der geometrischen Räumlichkeit aufgefaßt (und die Zahlen 2, 3, 4 als Unterarten von K)<sup>29)</sup>.

Allerdings bleibt unklar: was sind die Pseudo-Dinge, die sich auch sonst noch von den *αἰσθητά* „abziehen“ lassen und was ist deren noetische Hyle?

Aber nun zum Bereich des Ästhetischen, wo die Aristotelische *ἔλη* ja zweifellos ihr Heim hat. Hier ergibt sich für Aristoteles eine besondere Schwierigkeit, die aus seiner Zweiteilung des Ästhetischen folgt – einer Zweiteilung, die bei Plato angelegt ist, aber weiter nicht von großer Bedeutung ist. Ästhetisch ist die sublunare Welt, die voll und ganz Schauplatz der Veränderung (Werdens und Vergehens) ist; aber auch die ewige Welt der himmlischen Körper, die auf zweifache Weise von Veränderung ausgenommen ist. Erstens sind alle Himmelskörper ewig; zweitens ist ihre *ἔλη*, nämlich der Äther, von den übrigen Elementen so radikal verschieden, daß man eigentlich nicht sieht, wieso er unter den Begriff der *ἔλη* subsumiert werden kann, da er ja keinem Wandel (Veränderung der Elemente ineinander, die eben ein gemeinsames Substrat voraussetzt) unter-

---

29) Luis Cencillo, *Hyle* (Madrid, 1958) versucht den Begriff der *ἔλη νοητή* mit dem Problem der zunehmenden Abstraktion in Verbindung zu bringen (S. 33 f., 85, 93–102); doch wohl fast ohne jeden Anhalt an Aristotelischen Texten. Für das Problem der Abstraktionsgrade (*ἀφαίρεσις, χωρισμός*) vgl. P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (1960), S. 64–71; *idem*, „Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' *Summa*“, *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), S. 284–291.

liegt<sup>30</sup>). Man würde also annehmen, daß diese ewigen ästhetischen Dinge keine *ἄλη* besitzen – und in der Tat sagt dies Aristoteles ausdrücklich: *ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας* (die Rede ist von himmlischen Körpern) *εἶναι ἄνευ ἄλης, ἀδιότους γὰρ δεῖ* (*Met. A 6, 1071b 21; N 2, 1088b 14–28*). Trotzdem nimmt Aristoteles auch auf dem Gebiet des Ästhetisch-Ewigen, also der supralunaren Himmelskörper eine *ἄλη* an – die er als *ἄλη* der Lokomotion, oder wie er sagt als Woher-wohin-Stoff bezeichnet. Denn *ἐν τοῖς ἀδιότοις ἄλην τοπικὴν ὑπάρχειν οὐδὲν κωλύει* (*Met. θ 8, 1050b 21*) und *τῶν ἀδιότων... ὅσα κινητὰ* besitzen eine *ἄλη*, die nicht *γενητή* ist, sondern *πόθεν ποί*<sup>31</sup>).

Es scheint doch hier ein klarer Bruch bei Aristoteles vorzuliegen: die Konsequenz würde in der Tat verlangen, das Vorkommen der *ἄλη* auf das Gebiet des Sublunaren, Veränderlichen, Vergänglichen einzuschränken. Aber offenbar ist der Aristotelische *ἄλη*-Begriff nicht nur durch sein eigenes System gespeist, sondern auch durch das Platonische, wie er es selbst darstellt, wonach V in *allen* Seinsgebieten vorhanden ist.

Was unter lokomotorischer (topischer, Woher-wohin-Stoff) *ἄλη* zu verstehen ist, läßt sich ja nicht leicht angeben. Am besten nimmt man an, daß jedes Hiersein die Möglichkeit eines Woanderssein einschließt – und es ist dann diese Möglichkeit (*δύναμις*), die er als *ἄλη τοπικὴ* bezeichnet. Bis zu einem gewissen Grade läßt sich also auf dem Umweg über den *δύναμις*-Begriff auch der des *πόθεν ποί* Stoffes als gut aristotelisch verteidigen. Auf der anderen Seite ließe sich einwenden, daß ja die unveränderlich-ewige Kreisbewegung der Himmelskörper eine permanente Verwirklichung ihrer Natur ist, daß also *deren* Ortsveränderung nicht wirklich eine Änderung ist (wie es doch bei den nicht-ewigen sinnlichen Dingen der Fall ist). So scheint also die *ἄλη* des Ewig-Bewegten im Aristotelischen System so etwas wie ein Fremdkörper zu sein – offenbar ein Abkömmling des omnipräsenten V des Platonischen Systems, wie es Aristoteles darstellt<sup>32</sup>).

30) Baeumker, *a. O.*, S. 246.

31) Vgl. Cencillo, *a. O.*, S. 79–82.

32) Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß Aristoteles das Mathematische (Bereich zwischen den *αἰσθητὰ* und Platos *νοητὰ*, d. h. Ideen) durch Astronomisches (Bereich zwischen seinen eigenen *νοητὰ*, d. h. Unbewegten Bewegern, und den übrigen *αἰσθητὰ*) wenigstens zeitweise zu ersetzen versucht. Dies macht es erst recht erklärlich, warum auch Aristoteles in (seinem) Zwischenbereich eine *ἄλη* annimmt. Siehe P. Merlan, „Aristotle's Unmoved Movers“, *Traditio* 4 (1946), S. 1–30, bes. S. 4–6.

“Υλη des Mathematischen und ὕλη des Astronomischen – hier haben wir also zwei Erweiterungen des ὕλη-Begriffs darüber hinaus, was uns die ex professo Darstellung dieses Begriffs (*Phys.* I 6–10; vgl. *Met.* Δ 1, 1069b 2–2, 1069b 34; *Phys.* IV 4, 211b 33; *Met.* Ζ 8, 1033b 13) erwarten ließe. Aber es gibt noch eine andere Erweiterung. Sie kündigt sich in *Met.* Η 1, 1042a 25 an, wo die Übertragung des ὕλη-Begriffs vom Bereich des Ästhetischen auf den des Noetischen im allgemeinen als zulässig erklärt wird. Und diese Erweiterung bezieht sich ganz besonders auf den Begriff des γένος: dieses wird als ὕλη der εἶδη (Arten) bezeichnet<sup>33</sup>).

Vielleicht handelt es sich aber nur um eine Metapher. Schließlich läßt sich das Stoff-Form-Verhältnis sehr wohl metaphorisch gebrauchen. Wir wollen also diesem Gebrauch von ὕλη nicht weiter unsere Aufmerksamkeit schenken<sup>34</sup>).

Aber nun zum Schwesterbegriff – dem des ἄπειρον<sup>35</sup>).

Der Begriff wird ex professo in *Phys.* III 4–8 behandelt; und gemäß dem Themakreis der ersten vier Bücher handelt es sich hier überall um den Bereich des Ästhetischen. Aber Aristoteles ist sich auch hier eines besonderen Problems bewußt: gibt es ein ἄπειρον auch außerhalb des Ästhetischen? Zweimal wird das Problem anvisiert: τὸ . . . ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις – nämlich in den Ideen – εἶναι (*Phys.* III 4, 203a 9–10); und ἀλλ’ ἴσως (= „wohl“; nicht etwa „vielleicht“) αὕτη μὲν ἐστὶ καθόλου ἢ ζήτησις μᾶλλον, εἰ ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς εἶναι καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ [καὶ explicativum] μηδὲν ἔχουσι μέγεθος (*Phys.* III 5, 204a 34–b 1).

Hier gedenkt Aristoteles offenbar des Platonischen Systems, wie er es selbst darstellt. Seinen eigenen ἄπειρον-Begriff identifiziert er ohne weiteres mit der ἀόριστος δυνάς: Πλάτων δύο τὰ ἄπειρα (nämlich μέγα καὶ μικρόν) heißt es in *Phys.* III 4, 203a 15 und 6, 206b 28; und er identifiziert auch das Pythagoreische ἄπειρον mit der Platonischen ἀόριστος δυνάς (*Met.* Α 6, 987b 26) oder dem ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ.

33) Baeumker, *a. O.*, S. 291–293.

34) Vgl. Cencillo, *a. O.*, S. 87f (er bedient sich der Termine ‚analog‘ und ‚equivok‘, von denen jener ὕλη als γένος beschreibt. Hier auch die Ansichten von Hamelin, Arpe und Cherniss (S. 175, Anm. 98).

35) Über die Verbindung der Begriffe ὕλη – ἄπειρον – ἀόριστον siehe z. B. Cencillo, *a. O.*, S. 66–76; und über das Unbegrenzte im allgemeinen vgl. E. Zeller, *Phil. d. Gr.* II/2 <sup>3</sup>1879 = <sup>4</sup>1921 = <sup>5</sup>1963, S. 322, Anm. 1, 2; S. 393–397.

Natürlich besteht der bekannte Unterschied, daß Aristoteles' *ἄπειρον* nicht in demselben Sinn *οὐσία* ist, wie das Platonische (*Met.* A 5, 987a 18; *Phys.* III 4, 203 a 5)<sup>36</sup>); aber es scheint doch, daß die (an den obzitierten Stellen der *Physik* unentschiedene) Frage, ob es ein *ἄπειρον* im Mathematischen und in den Ideen gibt, von der Bejahung, die diese Frage in Platos System, wie es Aristoteles darstellt inspiriert ist, wenn man nämlich das *ἀόριστον* mit dem *ἄπειρον*, wenn auch nicht schlechthin identifiziert, so doch in enge Verbindung bringt<sup>37</sup>).

Wir wollen zusammenfassen.

Wie Aristoteles Platos System darstellt, nimmt dieses einerseits an, daß die gesamte Realität in Schichten zerfällt (die horizontale Perspektive); andererseits, daß letzten Endes ein Paar von Urprinzipien die gesamte Realität konstituiert (die vertikale Perspektive).

Diese zwei Annahmen sind wohl unvereinbar, zumindest schwer vereinbar. Sind zwei Prinzipien die Ursachen von allem, so scheint die Annahme von Seinsschichten ihren Sinn zu verlieren. Warum nicht *eine* Grundstruktur der gesamten Wirklich-

36) Es sollte übrigens klar sein, daß die Aristotelischen Einwände gegen die Substantialisierung solcher ‚Qualitäten‘ wie Eins, *ἄπειρον* etc. sich voll gegen seinen eigenen *δύναμις*-Begriff richten. Ein Ding kann ein anderes, das es nicht ist, nur dadurch werden, daß es bestimmte Eigenschaften hat, also wohl in einer Hinsicht *δυνάμει* d. h.: *δυνάμει* etwas anderes ist, in anderer aber *ἐνέργεια* (oder: was es ist, ist es *ἐνεργεία*). Versucht man nun zu sagen, *ἔλη* sei letztlich *schiere δύναμις*, so hat man einfach *δύναμις* hypostasiert. Möglichkeit wird dem Aristoteles unvermerkt eigene Realität sagt Baeumker (S. 253) ganz mit Recht. *Τὸν πρὸς τι ἢ ἔλη ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ἔλη* sagt Aristoteles (*Phys.* II 2, 194b 9); aber daraus wird bei ihm der widersinnige Begriff eines *πρὸς τι*, das überhaupt auf kein *εἶδος* bezogen ist – etwas dessen Wesen es ist *absolut* ein *πρὸς τι* zu sein. Ein X kann *δυνάμει* ein Y sein, nur weil es etwas *ἐνεργεία* ist; daß es *δυνάμει* alles sein kann, also nichts *ἐνεργεία* ist, ist ein unvollziehbarer Begriff. Was *nichts ἐνεργεία* ist, ist nicht. Man kann *sagen*, daß das Sein der *δύναμις* in ihrem Nichtsein besteht; *denken* läßt es sich nicht. Natürlich kann man hier den Begriff des *νόθος λογισμὸς* einführen, der es unternimmt, das Undenkbare zu denken. Man vergleiche den m. E. mißlungenen Versuch, den Begriff einer *πρώτη ἔλη* (*πρώτη* im Sinne voller Unbestimmtheit) zu rechtfertigen in N. Luyten, „Matter as Potency“, E. McMullin (Hg.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy* (Notre Dame, 1965), S. 102–113, bes. S. 108, mit nachfolgender Diskussion, *ibid.* S. 120–123.

37) In anderen Worten: in demselben Maße, in dem *ἀπειρία* (*ἄπειρον*) bei Aristoteles noch Spuren des substantiellen Charakters, den sie bei seinem Plato gehabt hat, bewahrt, wird die Gleichung *ἔλη* = *ἄπειρον* verständlich; und zwar nicht weil die *ἔλη* unerschöpflich, sondern weil sie indeterminiert (*ἀόριστος*) ist. Vgl. Cencillo, *a. O.*, S. 75 f.

keit? Gibt es aber mehrere Realitätsschichten, so scheint die Annahme eines einzigen Prinzipienpaares unzureichend. Also: entweder die horizontale oder die vertikale Perspektive, aber doch nicht beide<sup>38)</sup>.

Gibt man zu, daß es sich hier um einen Widerspruch oder zumindest eine starke Spannung handelt, so versteht man viel besser gewisse Aspekte der Xenocrateischen, vor allem aber der Aristotelischen Philosophie, insofern beide mit einem der beiden Urprinzipien, der *δύαξ* operieren. Einerseits finden wir bei den beiden so etwas wie die Ubiquität einer strikt identischen *δύαξ* (wodurch der Unterschied zwischen den Realitätsschichten zu entschwinden droht, es sei denn, man nehme eine Mehrheit von *ἐν*-artigen Prinzipien an); andererseits finden wir die Spaltung der *δύαξ* (wodurch ihre Rolle als *eines* Urprinzips zu entschwinden droht). Zwischen diesen Polen bewegt sich bei Xenocrates und Aristoteles die Behandlung der *δύαξ*.

Insofern aber – wie viele Aristoteles-Interpreten doch wohl mit Recht annehmen – das Aristotelische System zur Annahme einer einzigen Realitätsschicht tendiert (ohne daß diese Tendenz je völlig siegen würde)<sup>39)</sup>, wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß die Behandlung des *δύαξ*-Prinzips bei Aristoteles auf einen Aristoteles platonizans<sup>40)</sup> hinweist, ob nun dieser Aristotelische Plato der wahre Plato ist oder nicht.

Scripps College

Philip Merlan

38) Cf. G. Ryle, *Plato's Progress* (1966), S. 66. 252.

39) Auf eine kurze Formel gebracht: Aristoteles *eliminiert* die Transzendenz der Ideen und der mathematischen Gegenstände, indem er (a) die Ideen als Formen den Sinnesgegenständen immanent macht (b) die mathematischen Gegenstände zu Pseudodingen herabdrückt. Aristoteles *ersetzt* aber die Transzendenz der Ideen und der mathematischen Gegenstände, indem er die Unbewegten Beweger als transzendente Realitäten einführt. Es sollte klar sein, daß das Ersetzen und das Eliminieren der transzendentalen Gegenstände Platos zwei sehr verschiedene, fast möchte man sagen, entgegengesetzte Tendenzen der Aristotelischen Philosophie darstellen; man sollte nicht versuchen, dieselben in Einklang zu bringen.

40) Diese Worte waren geschrieben, noch ehe ich den Aufsatz von W. Theiler, „Plato und Eudem“, *Museum Helveticum* 23 (1966) S. 192f, der mit genau derselben, in demselben Sinn gebrauchten Formel abschließt, zu Gesicht bekommen hatte.