XVII.
Beiträge
zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie.

Von
Dr. Bruno Jordan (Bremen).

Eine umfassende Untersuchung sämtlicher philosophischen Termini, ihres Ursprungs, Wandels und ihrer Geschichte, sowie der mit ihnen verknüpften Begriffe und Probleme, ist schon lange ein Postulat der philosophischen Forschung. Außer dem methodisch überaus bedeutsamen Torso, den wir Rudolf Eucken verdanken, besitzen wir nur einzelne Bemerkungen und Beiträge, die in ihrer Isoliertheit unfruchtbar bleiben müssen, solange sie nicht zusammengefaßt und in größerer Breite vertieft werden können. Der Versuch, den ich unternehme, ist sich der großen Schwierigkeiten, denen er sich gegenübergestellt sieht, wohl bewußt. Es ist weder möglich, abschließende Resultate vorzuführen, noch auch nur programmatische Erklärungen über Methode der Forschung und Art der Darstellung abzugeben, bevor nicht unzählige Einzelheiten den Fachgenossen zur Kritik und zu Nachträgen vorgelegt sind. Erst indem das Material möglichst in extenso ausgebreitet wird, wobei langsam von den Anfängen an vorwärts zu schreiten ist, kann eine ausgedehnte Mitarbeit und Einheit in der Methode und den Grundüberzeugungen erhofft werden.

Ich verzichte daher mit Absicht auf weitere Erklärungen und lege einzelne Beiträge, die von den Anfängen an alles Hergehörige umspannen sollen, zunächst über ἀρχή dann über die Termini des ersten erhaltenen philosophischen Fragmentes, das des Anaximander, vor. —

Ἀρχή als Terminus bei den Vorsokratikern.

Die Anfänge der philosophischen Terminologie liegen fast völlig im Dunkel. Die direkte Überlieferung ist außerordentlich lückenhaft

und setzt überdies der Interpretation große Schwierigkeiten entgegen, die indirekte will selbst wieder begriffsgeschichtlich verstanden sein. Es ist zugleich ein Vorteil und ein Nachteil, daß wir eine Untersuchung der ersten philosophischen Problemstellung z. T. auf Grund der aristotelischen Deutung anstellen müssen. Ein Nachteil, weil es uns unmöglich gemacht ist, in entscheidenden Fragen bis zu den Quellen hinabzusteigen. Ein Vorteil aber, weil wir uns einen sachkundigeren Interpreten als Aristoteles gar nicht wünschen können.

Nach Aristoteles ist der Zentralbegriff der milesischen Philosophie und weiterhin das Problem der *ἀρχή*. Die Geschichte dieses Begriffs ist verquickt mit der eigentümlichen Wiedergabe der Fragestellung, die in ihrer Grundform allen drei Milesiern eigentümlich sein soll. Ob das erste Problem in die Frage nach der *ἀρχή* eingekleidet war, darf bezweifelt werden. Sicher ist nur die Antwort: *ὑδωρ*, *ἄπειρον*, *ἀήρ*. Gleichwohl müssen wir die Geschichte des Terminus *ἀρχή* zunächst untersuchen, wenn wir festen Boden unter den Füßen haben wollen.

Nach Aristoteles ist der erste begriffliche Inhalt von *ἀρχή* über die gewöhnliche Vorstellung hinaus durch Thales geschaffen¹⁾, nach Theophrast der Terminus von Anaximander zuerst geprägt²⁾. Diese Überlieferung bedarf einer genauen Untersuchung. Denn nach der allgemeinen Überzeugung³⁾ hat *ἀρχή* in der Folgezeit einen wechselnden und schwankenden Begriffsinhalt gehabt, der unerklärt bleibt, wenn schon in früher Zeit der Begriff umgrenzt und der Terminus fixiert wurde.

Im Verlaufe systematischer Erörterungen über die Arten und Stufen des Erkennens im ersten Buch der Metaphysik gelangt Aristoteles von methodischen Gesichtspunkten aus zu einer Defi-

¹⁾ Aristoteles metaphys. 983 b 18: *τὸ μέντοι πλήθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὗ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγός φιλοσοφίας ὑδωρ εἶναι φησιν. Ἀρχηγός klingt an ἀρχή an. Aristoteles braucht das Wort sonst in seiner eigentlichen Bedeutung: Begründer des Geschlechts in Rücksicht auf den Zusammenhang der Familie. (Ethic. Nicomach. 9 14. 1162a 4, fragm. 85 1491a 15, 21 mit Zusatz von *προγόνων*, *γένους*; übertragen [πΖμγ. 4 666 b 25] von *φλέβες* gebraucht).*

²⁾ Simplic. phys. 24, 13 (aus Theophrasts Phys. Opin. fr. 2): *ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῖνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς*. Ich schließe mich in der Deutung dieser Stelle an Diels an.

³⁾ Diels z. B. übersetzt bald Anfang bald Prinzip.

tion der Wissenschaft in der umfassendsten und höchsten Bedeutung des Wortes: *οὗ μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς αἰτίας καὶ ἀρχὰς ἔστιν ἐπιστήμη, δῆλον*⁴⁾).

Wie auch immer *ἀρχαί* an dieser Stelle verstanden werden muß, ohne Zweifel ist dieser Begriff hier und in ähnlichen Zusammenhängen⁵⁾ durchaus aristotelisch, es sei denn, daß man denselben Begriffsinhalt aus anderen Autoren nachweisen könnte.

⁴⁾ 982a 1, vgl. 981a 25: *σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπερῶν . . . οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν, οἱ δ' οὐ, vgl. ebenda 29, οἱ δὲ . . . καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.* 981 b 1 und 6.

⁵⁾ Aristoteles untersucht sodann, welcher Art die *αἰτίαι* und *ἀρχαί* sind, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt. Ihr Inhalt ist abzuleiten aus den Vorstellungen und Voraussetzungen, die wir mit dem Begriff *σοφόν* verbinden. Die Bedingungen des *πάντα ἐπιστᾶσθαι* und des *χαλεπώτατα γνωρίζειν* sind nach unserer Auffassung mehr äußerlicher Art. Bedeutsamer ist die Forderung von *ἀκριβέσταται (ἐπιστήμαι) αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἶσιν*. *Τὰ πρώτα* kommt hier nahe an unseren Begriff „Elemente“ heran. Am vierten Stelle wird der propädeutische Charakter der Wissenschaft betont und gezeigt, daß er insbesondere der *θεωρητικῇ τῶν αἰτιῶν* zugesprochen werden müsse.

Es folgt die erste klassische Widerlegung des Pragmatismus: *τὸ δ' εἶδέναι καὶ τὸ ἐπιστᾶσθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ*. Als das *μάλιστα ἐπιστητὰ* wird aber *τὰ πρώτα καὶ τὰ αἷτια* bezeichnet (vgl. 982a 8: *ἐπιστᾶσθαι πάντα* und 21 [ebenso]). 10: *χαλεπὰ γινῶναι* und 24: *χαλεπώτατα γνωρίζειν*. 13: *ἀκριβεστερόν κτλ* und 25: *ἀκριβέσταται κτλ*. 14: *τὴν ἐναντίας ἕνεκεν κτλ*. und 31: . . . *ἐπιστᾶσθαι αὐτῶν ἕνεκα κτλ*.) Um eine vorläufige Klarheit in diese Zusammenhänge zu bringen (genauer handle ich später über die aristotelischen Termini), können wir die verschiedenen Ausdrücke, deren aristotelischen Charakter wir erweisen wollen, unter Benutzung der uns bekannten neueren Terminologie etwa folgendermaßen unterscheiden:

Ἐπιστήμη ist ein bestimmter Wissenszusammenhang. Als höchste Einheit dieser Zusammenhänge gilt die *σοφία*. Als die wesentliche Aufgabe der Wissenschaft sieht Aristoteles die Erweiterung und Vertiefung der Einzelerfahrung, der Tatsachenerkenntnis zur Einsicht in die *αἰτίαι* der Dinge, zur Allgemeinerkenntnis an. Insbesondere wichtig ist eine Erkenntnis der *αἰτίαι* derjenigen Dinge, die wir als *τὰ πρώτα* zu bezeichnen gewohnt sind.

Aristoteles leitet seine historischen Bemerkungen, die das erste zusammenhängende Dokument begriffsgeschichtlicher und terminologischer Beobachtungen darstellen, durch eine kurze Definition der Philosophie ein: *τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην* (983a 24). Diese Erklärung bedeutet ohne Frage eine Verengung der vorher gewonnenen Definition.

Er hatte vorher als Gegenstand, Objekt oder Inhalt der *σοφία αἰτίαι τινές* und *ἀρχαί* bezeichnet. Die *σοφία* ist eine *ἐπιστήμη* „um“ diese Gegen-

Es werden vier Arten der *αἰτίαι* unterschieden⁶⁾. Hinsichtlich der systematischen Grundlegung verweist Aristoteles auf Erörterungen in seiner Physik⁷⁾. An dieser Stelle in der Metaphysik gibt er einen historischen Exkurs, den er nach eben dieser vierfachen Wurzel disponiert.

Allgemein erblickt er die Gesamtleistung seiner Vorgänger in einer Betrachtung des Seienden und im Philosophieren über die Wahrheit⁸⁾. Schon dieser Gesichtspunkt der Ontologie und des Wahrheitsproblems will nicht ganz zu der übrigen Überlieferung stimmen. Völlig einseitig aber ist ohne Frage die Gruppierung der Voraristoteliker nach der verschiedenen Auffassung der *αἰτίαι*.

Der ganzen Darstellung liegt ein Schema zugrunde, vergleichbar der triadischen Dialektik Hegels:

Vier Hauptgruppen: nach den vier *αἰτίαι*.

Innerhalb der ersten Hauptgruppe⁹⁾ werden immer zwei zusammengefaßt. Zunächst diejenigen, die ein „materiales Prinzip“ annehmen¹⁰⁾:

1. Thales und Hippon: das Wasser¹¹⁾¹²⁾
2. Anaximenes und Diogenes: die Luft¹³⁾

stände. Unter den einzelnen *ἐπιστῆμαι* zeichnet er die aus, die *τῶν πρώτων εἶσιν*. *Τὰ πρώτα* ist also der reale Gegenstand der Erkenntnis, *αἰτίαι καὶ ἀρχαί* der entsprechende ideale. Unter den beiden letzten Begriffen nimmt die erste Stelle *αἰτίαι* ein. Die *θεωρητική τῶν αἰτιῶν* repräsentiert die höchste Stufe der Erkenntnis. Man erwartet also als umfassende Formel: *σοφία θεωρητική τῶν αἰτιῶν καὶ τῶν ἀρχῶν τῶν πρώτων*; statt dessen finden wir mit leiser Verschiebung (σ. 9.) *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν* (982 b 9). In der zweiten Formel, die den historischen Rückblick einleitet, ist *τῶν πρώτων ἀρχῶν* ersetzt durch *ἐξ ἀρχῆς*. Es fehlt somit ebensoviel ein Hinweis auf den realen Gegenstand der Erkenntnis als eine Umschreibung der *ἀρχαί*. Einen unvollkommenen Ersatz bietet das nicht zeitlich zu verstehende *ἐξ ἀρχῆς*.

⁶⁾ 983 a 26.

⁷⁾ 983 a 33.

⁸⁾ 983 b 1: *εἰς ἐπισκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφῆσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. ὁῦλον γὰρ ὅτι . . . λέγουσιν ἀρχὰς τινὰς καὶ αἰτίας.*

⁹⁾ 983 b 7: *τὰς ἐν ὅλης εἶδει μόνας φηθήσαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.*

¹⁰⁾ 17: *τινα φίσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μῖας.*

¹¹⁾ Vergl. oben Anm. 1.

¹²⁾ 984 a 3. *περὶ τῆς πρώτης αἰτίας!*

¹³⁾ 984 a 5.

3. Hippasos und Heraklit: das Feuer¹⁴⁾,
dann diejenigen, die ein mehrfaches Prinzip annehmen¹⁵⁾;
4. Empedokles, der die drei ersten um die „Erde“ vermehrt,
also vier annimmt,

Anaxagoras, der unendlich viele Prinzipien behauptet¹⁶⁾.

Aristoteles selbst ist sich des Schematischen dieser Konstruktion durchaus bewußt.

Abgesehen, daß er zu Thales die parallelen Anschauungen alter Theologen stellt, daß er Hippon als unbedeutend sofort wieder beiseite schiebt, er stellt mit Bewußtsein Anaxagoras und Empedokles zeitlich um, weil sonst das Schema zerstört würde. Er hat die Hegelsche Wendung als erster geprägt: er gehört dem Alter nach vor ihn, den Leistungen nach hinter ihn¹⁷⁾.

Anaximander, der zeitlich zwischen Thales und Anaximenes anzusetzen ist, fehlt der Konstruktion zuliebe ganz¹⁸⁾.

Selbst uns, die wir über die Anfänge der griechischen Philosophie in der Hauptsache durch Aristoteles selbst und seine Schüler unterrichtet sind, muß das Unhistorische der aristotelischen Darstellung auffallen. Es ist deshalb durchaus unzulässig, die Problemstellung der jonischen Philosophie insbesondere unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten wie Aristoteles.

Aristoteles formuliert die selbstgestellte Aufgabe der genannten Philosophen folgendermaßen: Sie nannten *στοιχείον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων* das, woraus alle Dinge bestehen, aus dem alles zuerst entsteht und in das alles schließlich vergeht, so daß die Materie bleibt, während ihre Zustände oder Eigenschaften allein wechseln¹⁹⁾. Die Zutaten aristotelischer Reflexion sind leicht zu erkennen, den alten Denkern ist eine zusammenhängende systematische Überlegung zugetraut, die sich ganz in aristotelischer Denkweise und Terminologie bewegt. Zunächst fällt uns auf, daß den ersten Denkern keine

¹⁴⁾ 984 a 7.

¹⁵⁾ Vergl. Anm. 10.

¹⁶⁾ 984 a 8 u. 11.

¹⁷⁾ *τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ἵστερος.*

¹⁸⁾ Vergl. phys. I 4. 203 b 6: *τοῦ ἀπελθοντος οὐκ ἔστιν ἀρχή.*

¹⁹⁾ 983 b 8: *ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίσκεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχείον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*

ἐπιστήμη der αἰτίαι, sondern nur eine der ἀρχαί zugetraut wird. Aristoteles schätzt also die Leistung insbesondere der Milesier höchstens als eine Vorstufe zu seiner σοφία ein.

Um das Verhältnis von αἰτίαι und ἀρχαί wenigstens im allgemeinen zu bestimmen, genügt es darauf hinzuweisen, daß Aristoteles die τέχνη über die ἐμπειρία stellt, weil die τεχνῖται τὴν αἰτίαν ἴσασι, die ἐμπειροὶ aber nicht, denn diese wissen wohl τὸ ὄν, aber nicht τὸ διότι, folglich also auch die αἰτία nicht. Die τεχνῖται aber erkennen auch das διότι, folglich auch die αἰτία. Zweitens scheint ἀρχαί erkenntnistheoretisch Vorstufe zu αἰτίαι zu sein. Das folgt aus der bereits erwähnten Formel τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική. Denn θεωρητική betont hier den erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Daher werden die Stufen des Erkennens in einer Aufeinanderfolge der idealen Erkenntnisobjekte wiedergegeben. In allen anderen Formeln, wo αἰτίαι und ἀρχαί zusammengenannt werden²⁰⁾, steht naturgemäß das metaphysisch wichtigere αἰτίαι voran und an Stelle von θεωρητική steht entweder σοφία oder ἐπιστήμη. Während das unbestimmtere ἐπιστήμη (es gibt mehrere Arten) den Zusatz τινὰς bei αἰτίας notwendig macht, muß die eindeutig bestimmte σοφία ihren Charakter als πρῶτα hervorheben.

Ἀρχαί kann völlig unterdrückt werden oder genauer gesprochen αἰτίαι καὶ ἀρχαί kann insgesamt durch das Neutrum αἴτια wiedergegeben werden, dem als dem idealen Erkenntnisgegenstand dann τὰ πρῶτα als das reale Erkenntnisobjekt gegenübergestellt wird²¹⁾.

So verstehen wir die Definition der ἀρχή, die Aristoteles in seinem Bericht über die Lehre des Thales einfügt, völlig von seinem eigenen Standpunkte aus und haben nicht nötig, dem alten milesischen Denker eine scharfe begriffliche Reflexion zuzutragen, die er schwerlich angestellt haben kann.

Ἀρχή ἐστὶ τὸ δ' ἐξ οὗ γίνεταί <πάντα>; dem entspricht aus der allgemeinen Formel ἐξ οὗ γίνεταί πρῶτον. Πρῶτον ist es als reales Erkenntnisobjekt. Unter dem Erkenntnisstandpunkt des γίνεσθαι ist eine ἀρχή; αἰτία würde dann einen noch reicheren Erkenntnisinhalt einschließen. Natürlich kann man diese Reihe auch im Sinne

²⁰⁾ Vergl. außer den bereits genannten Formeln 981 b 28: σοφῶν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς κτλ.

²¹⁾ 982 b 2.

des naiven oder kritischen Realismus auffassen. Das ist prinzipiell gleichgültig.

Jedenfalls ist es Aristoteles' eigene Terminologie und eigene Begriffstechnik, in die die historische Interpretation eingegangen ist. Wir müssen uns unbedingt von Aristoteles frei machen, wenn wir die Entwicklung der Termini und Begriffe verfolgen wollen. Wir müssen andererseits aber auch die Vorstellung des Subjektiven, Gewalttätigen, Zufälligen von den historischen Bemerkungen fernhalten. Aristoteles' eigene Terminologie darf nicht Voraussetzung und Ausgangspunkt bilden, sondern will selbst historisch verstanden werden.

Daß vollends Theophrast ganz beiseite bleiben muß, weil er von Aristoteles abhängt, ist klar. Er hat dieselbe Wortverbindung wie Aristoteles, nämlich *στοιχεῖον καὶ ἀρχήν*, wo er von dem „Prinzip“ des Anaximander handelt.

Ich stelle die Frage zunächst so: Welchen Begriffsinhalt verknüpfte das Zeitbewußtsein vor den Milesiern mit dem Wort *ἀρχή*; was verstanden die Zeitgenossen unter *ἀρχή*; endlich welche Bedeutung hat *ἀρχή* bei den Vorsokratikern. Der zweite Teil der Frage läßt sich auf den ersten zurückführen. Denn philosophisch irgendwie bedeutsame Begriffsschöpfungen gibt es vor den Milesiern außer vielleicht in den homerischen Gedichten nicht, ebensowenig aber auch zu ihrer Zeit, soweit wir wenigstens orientiert sind.

In welchem Sinne braucht Homer (als Kollektivname verstanden) das Wort *ἀρχή*.

Sowohl in der Ilias als in der Odyssee bedeutet es „Anfang“, z. B. von *πῆμα*, *ξεινοσύνη*, *γόνος*, *νείκος* oder *κακόν*. An jeder dieser Stellen wird es aber im prägnanten Sinne gebraucht; es wird betont, daß es das erste Mal sei, daß das erwähnte Leid eintrat usw. Es klingt so, als ob dieses erste Mal bestimmend geworden ist für die kommenden Fälle, fast, als ob es als Ursache angesehen würde. Freilich ist es im Grunde nicht viel mehr als epischer Stil, der überall das „erste Mal“, den Beginn festzustellen pflegt und der einen besonderen Nachdruck darauf legt, auseinanderzusetzen, wann irgendein Ereignis, das zur Zeit des Erzählten noch dauert, begonnen, als neues zum ersten Male sich zugetragen hat. Alle Zustände werden in Geschichte aufgelöst.

eine Schilderung wird durch einen „historischen“ Bericht eingeleitet, jedem Geschehen sozusagen der Geburtsschein ausgestellt²²⁾.

Homer kennt *ἀρχή* also in der Bedeutung Anfang, aber nicht im zeitlichen Sinne, sondern lediglich als Begründung, Inslebentreten, Inslebenrufen eines Ereignisses. *Ἀρχή* enthält „das erste Mal“, etwas von Ursache und Schicksalsbestimmung aber nur in kausaler Färbung, in der Hauptsache Anfang im Sinne des Neugeschehens eines wichtigen Ereignisses, das als Geschehnis wichtig ist, dessen zeitliche Fixierung gleichgültig ist und sogar bewußt vernachlässigt werden kann. Soviel ist klar, ein *γίνεσθαι ἔξ ἀρχῆς* ist in diesem Zusammen-

²²⁾ Im *Α* (604) wird Patroklos von Achilleus zu Nestor geschickt. *κακοῦ δ' ἄρου οἱ πέλεν ἀρχή*.

Die Introduktion zu dem grausigen Todesschicksal des Patroklos.

9 81 singt Demodokos von Odysseus' und Achilleus' Streit und der heimlichen Freude des Agamemnon, von der Prophezeiung des Apollo, die das alles ankündigte:

τότε γάρ ῥα κύνειδετο πῆματος ἀρχή den Trojanern und Danaern.

Wiederum eine Einleitung zu dem Gesamtdrama des Völkerstreits.

9 35 ist die Rede von der *ἀρχή* der *ξεινοσύνη* zwischen Odysseus und Iphitos, einer bedeutungsvollen Gastfreundschaft. Wieder klingt durch, jener Tag war an allem Kommenden Schuld.

9 4 wird eine Handlung der Athene, die zu den Kampfspielen treibt, als *φόνου ἀρχή* bezeichnet. Die ganze grausige Tragödie wird so mit kurzen Worten vorweg bezeichnet. Nachgebildet ist diese Stelle *ω* 169.

X 116. nennt Hektor im Selbstgespräch den Raub der Helena und der Schätze „*νείκεος ἀρχή*“.

Auch hier wieder ein Hauptereignis gleichsam als schicksalsbestimmend angeführt.

α 188 heißt *ἔξ ἀρχῆς* fast soviel wie antiquitus, seit alter Zeit; es wird hier also nicht der zeitliche Anfang betont, sondern umgekehrt behauptet, der betreffende Zustand währe schon so lange, daß er eigentlich gar keinen erkennbaren Anfang habe. Dann heißt es aber zunächst doch so: seit der Begründung dieses Verhältnisses; wann die war, weiß ich nicht.

λ 438. Odysseus im Totenreich erwidert Agamemnon mit der allgemeinen Bemerkung, daß Zeus den Atriden sehr verfolgt habe durch weibische Ränke *ἔξ ἀρχῆς*. Es wird auf Helena und Klytämnestra verwiesen. Hier ist in derselben Weise wie oben gemeint; nicht von einem bestimmten Punkte an, es ist immer so gewesen, schon ganz früh, als eben die Geschehnisse eintraten; ich weiß aber nicht mehr, wann das war; *ἔξ ἀρχῆς* hier fatalistisch zu deuten als „vom Vorbeginn an“, von vornherein geht natürlich nicht an.

β 254 u. } wird *ἔξ ἀρχῆς* in genau derselben Weise auch von
9 69 } Freundschaft aus alter Zeit gebraucht wie *α*.

Γ 100 als unsichere Lesart übergehe ich.

hange unmöglich; ἀρχή ist stets das beherrschende Substantiv; es ist etwas die ἀρχή von etwas, nie entsteht etwas aus einer ἀρχή. Die Verba lauten πέλειν, πέλεσθαι, κλίνδεσθαι; wo ein Verbum zu ergänzen ist, müßte es gleichfalls πέλειν, πέλεσθαι heißen.

In welchem Sinne brauchen die Späteren ἀρχή?

Xenophanes kennt nur die Verbindungen ἐξ ἀρχῆς und ἀπ' ἀρχῆς. Ἐξ ἀρχῆς braucht er genau in demselben Sinne wie Homer (fr. 10):

Seit alter Zeit haben alle nach Homer gelernt²³).

Ἀπ' ἀρχῆς (fr. 18, 1) wendet er an in dem Sinne eines bestimmten Anfangs, einmaligen Beginns im Gegensatz zu allmählich. Es ist fast „auf einmal“; ohne irgend eine zeitliche Vorstellung, es wird nur der momentane, einmalige Einsatzzpunkt des Geschehens abgelehnt im Gegensatz zum allmählichen Handeln. Es ist übertrieben ausgedrückt der Gegensatz von Offenbarung und Geschichte.

Heraklit, der unter den Philosophen zuerst sicher das Wort ἀρχή hat, braucht es ganz konkret als Anfangspunkt des Kreises im Gegensatz zu πέρας, womit er das Ende bezeichnet. Also entweder bereits mathematischer Terminus (rein räumlich als Anfangspunkt) oder wahrscheinlicher das Einsetzen einer Handlung (das Ziehen der Linie) bedeutend²⁴). Parmenides kennt nur ein Adjektiv ἀναρχον²⁵) mit dem Korrelat ἀπανσιον, ohne Anfang und Ende.

²³) Vgl. Thrasym. B 1 (577, 17): σκέψασθε ἐξ ἀρχῆς ..., d. h. von Anfang an. Antiph. B 61 (602, 11): ἀπὸ τῆς ἀρχῆς

[πρώτης die Figur verwischend Meineke nach Diels.]

Beide Formeln werden also noch in späterer Zeit fast ganz im homerischen Sinne gebraucht. Von „zeitlichem Anfang“ ist durchaus nicht die Rede. Vielmehr ist an beiden Stellen gerade ein möglichst unbegrenzter Zeitraum vorausgesetzt. Solange ihr zurückschauen könnt, bis an den Ursprung der geschilderten Verhältnisse. An der zweiten Stelle heißt es sogar fast dasselbe wie „seit unvordenklichen Zeiten, gleich beim Beginn der Existenz“.

²⁴) Heracl. fr. 103: vgl. Parmen. 18 B 3, 2.

Hippocr. 12 C 2 (85, 36)

(86, 5)

12 C 1 (84, 40)

Skyth. heraklit. 12 C 3 (86, 16)

²⁵) Dasselbe Wort heißt bei Homer „ohne Führer“ (B 703. 726), es kommt also von ἀρχός, Führer. [An unserer Stelle dagegen zeigt ἀπανσιον, daß ἀναρχον verbale Form (Partiz.) ist; was nicht anfangend ist (tatsächl.) und nicht aufhören kann.]

Wie die folgenden Worte lehren²⁶⁾, ist es hier lediglich im dynamischen Sinne verstanden: *γένεσις* und *ὄλεθρος* Geburt und Tod, Schöpfung und Untergang werden abgelehnt. Im Grunde ist es nur die negative Umschreibung für den folgenden positiven Gedanken. Schon aus dem Korrelat geht hervor, daß weiter nichts gesagt sein soll, als daß es weder anfängt noch aufhört. Das mit *ἄπανστον* unleugbar verwandte Wort *ἀτελεύτητον* wird dagegen umgekehrt demselben absoluten Sein abgesprochen, dem also ein „Ende“, *ὄλεθρος* nicht zukommt, wohl aber eine *τελευτή*, ein Abschluß. Man sieht also *ἀρχή* und sein Gegenteil kann sich in diesem Zusammenhang nur auf die Existenz einer Sache beziehen.

Genau in der gleichen Bedeutung gebraucht der Eleate Melissos das Wort *ἀρχή*²⁷⁾. Er sagt Fr. 2 vom absoluten Sein, daß es nicht entstanden sei, sondern ist und immer war und immer sein wird, und keinen Anfang und kein Ende habe. Ebenso wird Fr. 4 gesagt, daß nichts ewig und unendlich sei, was einen Anfang und ein Ende habe.

Aus beiden Fragmenten folgt, *ἄπειρον* ist das, was keine *πείρατα* hat, solche *πείρατα* sind *ἀρχή*, *τέλος*, *τελευτή*, *ὄλεθρος*. Dasselbe bedeutet aber auch *αἰδιος*²⁸⁾, die anfangs- und endlose Dauer der Existenz. Die Existenz ist nicht hervorgerufen, ebensowenig wird sie beendet werden, sie ist eben ohne *ἀρχή* und *τελευτή*²⁹⁾. Die Überlieferung der Fragmente geht auf Simplicius zurück, wir haben keinen Grund am Wortlaut zu zweifeln. Unter den Pythagoreern braucht

²⁶⁾ Parmenides fr. 8, 27 vgl. A 37 (111, 10),
wo *ἀρχή* in einem Bericht des Aëtius II, 7, 1, (vgl. D 335),
von Diels ergänzt ist nach Simpl. phys. 34, 16.

vgl. aber 18 B 12: da heißt es bloß *αἰτία*.

vgl. Philol. B 21 (247, 20), was sicher gefälscht.

²⁷⁾ Vgl. A 10 (142, 13 ff.)

= Arist. soph. el. 5 167 b 13

vgl. 6 168 b 35

28 181 a 27

phys. A 3 186 a 10.

Paraphrasen zu B 1 (143, 38 ff.)

zu B 7 (147, 38).

Zu B 4 vgl. A 5 (136 974 a 10 139 975 b 37 ff.).

²⁸⁾ Vgl. Gorg. B 3 (552, 34) *εἰ . . αἰδιον . . τὸ ὄν (ἀρχέον γὰρ ἐντεῦθε)*
οὐκ ἔχει τινα ἀρχήν.

²⁹⁾ Über *τέλος*, *τελευτή* wird später zu handeln sein.

das Wort *ἀρχή* häufiger Philolaus³⁰⁾. An einer Stelle brauchte er das Wort in der einfachen Bedeutung „Anfang“ und koordiniert es mit *ἡγεμών* „Führerin“³¹⁾. Die Zahl ist Anfang und Führerin des göttlichen und menschlichen Lebens, sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend. Hier ist *ἀρχή* also mittelbar als schöpferisches Prinzip verstanden. Man erkennt aber leicht, daß der allmähliche Übergang von der oben skizzierten Bedeutung von *ἀρχή* als „Anfang der Existenz“ zum schöpferischen Prinzip der Existenz allerdings in langer Entwicklung sehr wohl möglich, ja unter dem Einfluß des pythagoreischen Zahlprinzips selbst notwendig ist. Konnte man im räumlichen Sinne dem Kreis eine *ἀρχή* zuschreiben und von der „Geburt“ als einer *ἀρχή* sprechen, so war es unmittelbar gegeben, wenn man die Zahl, ein an sich mathematisches Prinzip, als schöpferischen Faktor der „Geburt“ feststellte, sie als *ἀρχή*, als Anfang (in dynamischem Sinne) der Geburt, des Werdens zu bezeichnen.

So hat sich, wie es scheint, unter dem Einfluß der „Zahlentheorie“ der Begriff *ἀρχή* als Prinzip entwickelt. Die Zahlen haben nicht bloß selbst eine *ἀρχή* nämlich *τὸ ξν*, sondern *ξν* ist damit selbst als Zahl *ἀρχή*. So ist die Zahl schlechthin eine *ἀρχή*, ein schöpferisches Prinzip.

Bald nennt Philolaus ausdrücklich die *μονὰς* die *ἀρχή πάντων*, bald 1 und 2 die *ἀρχαί* (eine weitere Entwicklungsstufe des Gedankens), endlich nennt er sogar eine *ἀρχή* des Menschen schlechthin.

³⁰⁾ Philolaus B 3 (240, 12) „zuerst“ (Kranz), „überhaupt“ (Diels); überliefert von Jamblich (in Nic. p. 7, 24 Pist.); da das Wort im Eingang des Zitates steht, ist zweifelhaft, ob es von Philolaus selbst gebraucht wurde. Ich würde die Übersetzung von Diels vorziehen, weil sie sich am einfachsten aus der Grundbedeutung herleiten läßt (in Beziehung auf die Existenz nicht, d. h. überhaupt nicht); doch wäre dieser adverbiale Gebrauch in der vorsokratischen Philosophie singular.

B 21 (247, 22) *ἐξ ἀρχ(ᾶς ἀ)ίδιον* von ewigem Anfang an, ist nach Diels gefälscht; im Nachtrag bemerkt Diels *ἀρχιδίον* (P F) ist als moderner Ausdruck nicht zu beanstanden vgl. Collitz 5149 Kret. Inschrift.

A 11: *ὕψις ἀρχή* (Luc. de lapsu in sal. 5).

³¹⁾ Vielleicht schimmert hier die Bedeutung von *ἀρχός* (Führer) durch; *ἀρχή* wäre dann fem. zu *ἀρχός* und kann so mit *ἡγεμών* zusammengestellt werden. Ein Wort mußte eben fem. sein.

Noch Alkmäon läßt die ursprüngliche Bedeutung stärker durchschimmern. Er führt den Tod des Menschen darauf zurück, *οτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι*. Hier ist *ἀρχή* fast im Sinne von „Geburt“ gebraucht. Geburt und Tod sind zwei Punkte einer geraden Linie, die im Endlichen liegen, man kann sie nicht vereinen. Ich fasse also *δύνασθαι* hier als reales Können, nicht *οὐ δ.* als sittlichen oder intellektuellen Defekt.

Erwähnenswert scheint auch, daß Jon *ἀρχή* im schlichten Sinne von Anfang braucht (fr. 1,1 *ἀρχή λόγου*, Anfang meiner Rede)³²). — Der erste, der ein Analogon zu unserem Begriff Prinzip schafft, ist Empedokles³³) (fr. 38). Er will verkünden:

πρῶθ' ἡλικά τ' ἀρχήν,

ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα.

Man sieht, der neue Begriff macht Schwierigkeiten, sonst würde schwerlich diese Zusammenkoppelung zweier Wörter angewandt sein. *Ἡλικία* heißt bei Homer das Alter insbesondere das Greisenalter, es wird auch kollektiv und übertragen für die Träger des Greisenalters gebraucht und entwickelt sich dann leicht über die Bedeutung „Träger“ desselben Greisenalters oder überhaupt Alters zu der kollektivistischen Bezeichnung für Altersgenossen oder Zeitgenossen. Das Personalsubstantiv *ἡλιξ*, das bald herangewachsen bedeutet, nämlich den, der ein bestimmtes Alter hat, bald aber gleichfalls Zeit- oder Altersgenosse, kommt auch schon bei Homer vor.

Empedokles fand nun *ἀρχή* in der oben skizzierten Bedeutung vor: Anfang der Existenz. Er wollte aber in erster Linie betonen,

³²) Orph. B 6 (474 20): *Θεὸς . . . ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων*. (Plato legg. IV, 715 E.)

ebenda 28 *κεφαλῇ*] Schol. Plat. *ἀρχή*.

45 Pyth. B 17 (273, 36): *τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός*. (Aus Aristot. de caelo A 1 268 a 10.)

Dialex. 6, 13 (646, 19): *ἔχεις ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσα (μέσαν ἅ μέσων übrig. μέσον Rohde)*.

Antiph. B 60 (602, 3): *ὅταν . . . τις πράγματος . . . τὴν ἀρχὴν ὁρθῶς ποιήσῃται, εἰκὸς τὴν τελευτὴν ὁρθῶς γίνεσθαι*.

Diog. B 1 (334, 3): *τὴν ἀρχὴν . . . (λόγου); vgl. Zeile 6: ἐν τῇ ὑπ αὐτοῦ τεθείσῃ ἀρχῇ*.

Vgl. Demokr. B 221. 245. 269.

³³) Das Fragment überliefert bei Clem. Strom V. 48 p. 674 P.

Lesarten: *ἡλιον ἀρχὴν* Clem.: *ἡλικά τ' ἀρχὴν* Diels.

vgl. B 17, 27: *ταῦτα γὰρ ἰσά τε πάντα καὶ ἡλικά γένναν ἔασι*.

daß irgend etwas das Schöpferische, Erzeugende sei. Damit war gegeben, es zunächst als Erstes zu bezeichnen. Denn alles Zweite ist von irgend etwas erzeugt, geschaffen. Wir sahen, wie nahe ἀρχή manchmal an γένεσις herankam, von der sich ἀρχή nur darin unterschied, daß γένεσις sich fortwährend wiederholt, während mit ἀρχή ein entscheidender, lange nachwirkender Geburtsakt bezeichnet werden sollte (schließlich philosophisch der absolute Anfang des Weltgeschehens überhaupt). Die bildliche Übertragung des menschlichen Zeugungsprozesses in den Gedankengang von der Entstehung der Götter und der Welt, die wir an anderer Stelle erörtern werden, ließ nun leicht das Bild von den Elementen (es kommt auf diesen Ausdruck hier nichts an) als τὰ πρῶτ' ἀρχήν den ersten der Geburt, dem Anfange nach noch erweitern; personifiziert erschienen diese Ersten der Geburt nach als Greise, und da ihr gleichzeitiger Anfang, d. h. ihre prinzipielle Gleichwertigkeit betont werden mußte, (es gab eben vier solcher „Ersten“) so konnte man sie Altersgenossen oder Zeitgenossen nennen. Die Ersten und Gleichaltrigen der Geburt nach, d. h. die ersten gleichursprünglichen schöpferischen oder erzeugenden Elemente³⁴).

Daß von ihnen dann alles andere erzeugt, geschaffen wird, ist selbstverständlich. Gerade die Vierzahl mußte (gegenüber der Einzahl) den Begriffsinhalt von ἀρχή reichhaltiger gestalten. Erst Empedokles führt die pythagoreische Vertiefung des ἀρχή Begriffes auf ihre Höhe. Denn Philolaos ist gewiß in der Anwendung des ἀρχή Begriffes, wenn nicht von der ältesten, so doch von einer älteren Stufe des Pythagoreismus abhängig. Charakteristisch ist, daß von Empedokles ἀρχή noch nicht direkt als Prinzip bezeichnet wird; es wird als ein Akkusativ der Beziehung, also als eine Eigenschaft den Worten πρῶτα und ἡλικα untergeordnet. Ebenso erfährt es durch ἡλικα eine stützende und erklärende Beiordnung.

Anaxagoras gebraucht ἀρχή lediglich in dem einfachen gewohnten Sinne von „Anfang“.

Fr. 6 heißt ἀρχήν adverbial fast so viel wie anfangs, d. h. zur Zeit des Eintritts ihrer Existenz. (Das Gegenteil ist νῦν während der Existenz, jetzt).

³⁴) Ich ziehe also ἀρχήν sowohl zu πρῶτα wie zu ἡλικα (das ich als neutr. plur. auffasse). So auch wohl Diels.

Fr. 12 wird ἀρχή im Sinne von Anfang, Anstoß, Inkrafttreten nämlich der Wirbelbewegung gebraucht.

Beidemale nähern wir uns wieder der homerischen Bedeutung. Ἀρχή im prägnanten Sinne „Beginn der Existenz mit allen den Folgen“.

Bei Demokrit steht ἀρχή³⁵) in kleinen sentenziös und epigrammatisch zugespitzten Sätzchen in genau derselben Bedeutung wie bisher:

221: Hoffnung auf schlimmen Gewinn ist der Anfang, der Quell des Verlustes.

245: Scheelsucht ist Quell der Zwietracht.

269: Mut ist der Anfang, Quell der Tat.

Hier liegt die ursprüngliche Bedeutung von ἀρχή ganz deutlich zutage. Mit ἀρχή wird das erste Glied einer Kette von Ereignissen bezeichnet oder das erste Stück eines Geschehens, mit dem jedesmal die Existenz beginnt. Von hier aus ist eine Verschiebung leicht möglich. Da mit diesem ersten Gliede die Existenz beginnt, kann es leicht als die erzeugende Ursache aufgefaßt werden. Dann aber ist es nicht mehr unbedingt nötig, daß diese ἀρχή der Reihe, die sie einleitet, selbst angehört, sie kann vor ihr stehen, eben als die „Ursache“, die ihre Existenz einleitet. Eigentlich beginnt die Existenz einer Sache mit dem Beginn der Existenz ihrer ἀρχή. Etwas freier ist das Verhältnis, wenn erst die begonnene ἀρχή als abgeschlossen vorausgesetzt ist, und dann die Sache als existierend gedacht wird. Das setzt natürlich zweierlei voraus, erstens eine Empfindung vom Kausalverhältnis und gesondert davon, was freilich darin enthalten ist, eine Vorstellung der Notwendigkeit des Zusammenhanges. In der Tat ist überall in den angeführten Beispielen von Homer an das Determinierte Schicksalsmäßige mitempfunden.

Man sieht klar, wie diese bevorzugte Stellung des ersten Gliedes einer Reihe, der ἀρχή, weil mit ihr die Existenz beginnt, gerade bei der Zahlenreihe, wenn man die Zahlen als schöpferische Potenzen faßte, ἀρχή in tieferer Bedeutung anwenden lassen mußte. Die Eins mit der die Reihe der Zahlen, der wesenhaften schöpferischen Existenzen beginnt, war in noch höherem Sinne eine schöpferische Wesenheit, eine ἀρχή.

³⁵) Vgl. A 39 (359, 45): μηδεμιν ἀρχὴν ἔχειν τὰς αἰτίας τῶν νῦν γινομένων (aus Plutarch Strom 7 [D 581]).

A 65 (364, 9): τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοὶ ἀρχὴν ζητεῖν. (Aus Arist. phys. Θ 1. 252 a 32.)

Wurden in derselben Weise „materielle Elemente“ an die Spitze einer Entwicklungsreihe gestellt, so mußte man zunächst betonen, daß diese die ersten waren (*τὰ πρῶτα*). Als „erste“ konnte man aber schließlich auch zusammenfassend und abhebend die ersten aufeinanderfolgenden Glieder bezeichnen. Wollte man also die Gleichwertigkeit dieser „Ersten“ hervorheben, so mußte man ihnen erstens ein Prädikat beilegen, daß sie untereinander gleichwertig machte; das konnte in einfachster bildlicher Ausdrucksweise durch Angabe der „Gleichaltrigkeit“ geschehen. In ihrer Gesamtheit mußten sie dann aber auch zweitens durch ein Prädikat von den übrigen Gliedern der Reihe ausgezeichnet werden. Dieses Prädikat mußte die Angabe enthalten, daß sie den Anfang der Existenz bilden. So schuf Empedokles die Formel:

τὰ πρῶτα ἴλικά τ' ἀρχήν.

Bei allen anderen Denkern fanden wir *ἀρχή* nicht in besonderer begrifflicher Bedeutung. Auch diesen Umstand müssen wir erklären.

Allerdings sind nur Fragmente überliefert, man darf also weder aus dem Fehlen eines Wortes irgendwelche Schlüsse ziehen, noch aus der Anwesenheit eines Wortes in bestimmter Bedeutung schließen, daß es nicht auch in anderer Bedeutung hätte vorkommen können. Allein wenn ein Wort von demselben Autor an den überlieferten Stellen stets in gleicher Bedeutung, die sich überdies erklären läßt, vorkommt und wenn sich in der ganzen Überlieferung eine zusammenhängende Entwicklung aufzeigen läßt, so ist sehr unwahrscheinlich, daß es an nicht überlieferten Stellen eine völlig andere Bedeutung gehabt habe, es sei denn, daß positiv nachgewiesen werde, in einem nur unvollkommen überlieferten Zusammenhange müsse das betreffende Wort eine andere Bedeutung gehabt haben. Das ist mir aber von dem Wort *ἀρχή* nicht bekannt, das bei keinem Autor in schwankender Bedeutung vorkommt.

Umgekehrt aus dem Fehlen etwas schließen, erfordert viel umfangreichere Vorsichtsmaßregeln.

Man kann zunächst mit einiger Wahrscheinlichkeit darzutun versuchen, daß die sonst bekannte

Bedeutung eines Wortes mit der bekannten Anschauung eines Denkers nicht übereinstimme, daß er also kaum dieses Wort angewandt haben wird, d. h. nur in dieser bekannten Bedeutung natürlich. Ob er es sonst gebraucht hat, muß unentschieden bleiben. Zweitens, wenn sich von einem Denker zu einem anderen Denker eine Entwicklung eines Begriffes vollzogen, die ganz in der Eigenart dieses zweiten Denkers wurzelt, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß eine ähnliche oder gar dieselbe Entwicklung bereits von einem früheren Denker vollzogen sei, zumal wenn der eine völlig andere Denkweise aufzeigen läßt. Drittens muß sich die vermutete Begriffsänderung aus dem Zusammenhange der Probleme nicht bloß als möglich erweisen, sondern an einem bestimmten Punkte sogar als notwendig dargetan werden. Ich halte es schon hier nach für äußerst unwahrscheinlich, daß die Milesier oder Heraklit *ἄρχή* im Sinne der aristotelischen Bedeutung eines Prinzips also weit über den Begriffsinhalt des Wortes bei Empedokles hinaus sollten gebraucht haben.

Doch müssen wir uns auch hier auf Einzeluntersuchungen stützen. Handeln wir zunächst von den Milesiern!

Hier ist die Lage allerdings kompliziert.

Die Problemstellung können wir aus den Fragmenten allein nicht erschließen. Aristoteles aber, und die von ihm abhängig sind, bereiten Schwierigkeiten eben wegen der Terminologie, von der wir uns frei machen müssen, und geben sicherlich kein völlig getreues historisches Bild.

Gleichwohl müssen wir uns für einen Augenblick in des Aristoteles Interpretation hineindenken. Denn zunächst steht sie der Wirklichkeit historisch und sachlich am nächsten. Wir kehren damit an den Anfang der Untersuchung zurück. Nach ihm fragten die Milesier nach dem „Urstoff“, aus dem die Dinge bestehen, und aus dem sie als dem „Ersten“ werden, in den sie als „letztes“ zurückkehren, indem die *οὐσία* bleibt, während die *πάθη* sich ändern.

Daß hier fast durchweg aristotelische Termini gebraucht werden, ist klar. Ebenso unzweifelhaft, daß die drei Gedankenreihen: 1. *α*

ἔστι ὁ κόσμος oder auch *τίνα ἔστι τὰ ὄντα*, 2. *ἐκ τίνος γίγνεται καὶ εἰς τί φθίρεται τὰ ὄντα* und 3. *τί ὑπομένει καὶ τί μεταβάλλει* weder zugleich zum erstenmal gedacht werden, noch so nebeneinander bestehen bleiben konnten. Nur eine enzyklopädistische Natur wie Aristoteles konnte so Heterogenes zusammenstellen. Eine ursprüngliche Konzeption, die einer bestimmten Problemstellung entspringt, kann so nicht formuliert worden sein. Und gleichwohl muß alles dies auf die erste Konzeption passen, es muß aus ihr herausdestilliert werden können.

Nun ist klar, wer die Frage beantwortet *τί ἔστι κόσμος* oder dergl., kann die genannte Sache oder Eigenschaft nicht als *ἀρχή* bezeichnen. Wer fragt: „was ist die Welt eigentlich“, „ihrem Wesen nach“, „in ihrem innersten Kern“ oder ähnliches und antwortet Wasser, *ἄπειρον*, Luft, der kann unmöglich *ὑδωρ*, *ἄπειρον*, *ἀήρ* als „Anfang“ *ἀρχή* bezeichnen. Ebenso wenig derjenige, der fragt, was ist das Bleibende, während sich alles andere ändert, und ebenso antwortet.

Endlich sollen sie gefragt haben: *ἐκ τίνος γίγνεται τὰ ὄντα καὶ εἰς τί φθίρεται*; lassen wir das letzte sogar zunächst bei Seite.

Noch Empedokles läßt die „Dinge“ nicht aus der *ἀρχή* entstehen; *γίγνονται ἐκ πρώτων*; (38!). Aus den „Ersten“, nämlich in Beziehung auf die *ἀρχή* Ersten, *γίγνεται τὰ ὄντα*. Etwas Materielles kann wohl *τὰ πρώτα* sein in Beziehung auf *ἀρχή* usw., aber darum ist es doch noch nicht selbst *ἀρχή*; nur von der Zahl kann man sagen, daß sie selbst *ἀρχή* sei und damit meinen, daß sie mehr als bloßer „Anfang“ sei. Alles andere kann *ἀρχή* werden nur im Sinne von Anfang, Anstoß usf. Daß etwas *ἐξ ἀρχῆς γίγνεται* ist somit selbstverständlich. Es wird etwas aus dem Anfang, vom Anfang an, oder wie wir sahen, anti-quitus; denn so heißt *ἐξ ἀρχῆς* von Homer bis Xenophanes und weiter. Wer also die Frage *ἐκ τίνος γίγνεται* usw. mit *ὑδωρ* u. dergl. beantwortete und *ὑδωρ ἀρχή* nannte, der mußte auch *ἐξ ἀρχῆς γίγνεται* sagen, aber in ganz anderem Sinne. War das so ohne weiteres möglich? Dann hätte sich doch wohl eine Spur dieser Ausdrucksweise erhalten; dann brauchte Empedokles doch nicht die schwerfällige Formel, die wir oben kennen lernten, prägen, dann konnte er einfacher sagen: *λέξω ἀρχήν, ἐξ ἧς* oder *ἀρχάς, ἐξ ὧν*³⁶⁾ ... Die *ἀρχή*, der Anfang, die

³⁶⁾ Vgl. Timon Vors. 152, 16. Diesen Hinweis verdanke ich einer freundlichen brieflichen Bemerkung von Herrn Geheimrat Diels, dem ich für das Interesse, das er meinen Untersuchungen zeigt, auch an dieser Stelle herzlichst danke.

Ursache eines Dinges oder einer Entwicklungsreihe ist *toto coelo* verschieden von dem Urstoff, aus dem die Dinge entstehen. *Ἀρχή* ist entweder das erste Glied einer Reihe usw., dann ist es völlig gleichartig mit den übrigen Gliedern und lediglich durch seine Stellung ausgezeichnet, oder es steht als „ur-sächliche“ Handlung vor der Reihe (wie bei Homer und Demokrit), dann ist es selbst völlig verschieden. Ein Urstoff aber, aus dem die Dinge entstehen, muß beides sein, er muß gleichartig sein und doch etwas Verschiedenes (das zeigt besonders das *ἄπειρον*). *Ἀρχή* muß immer etwas vom „Anfang“ durchschimmern lassen. Kann man aber den „Urstoff“, aus dem alles entsteht, und in den alles vergeht, als „Anfang“ bezeichnen? Nun vollends das zweite Glied: in das alles vergeht. Wir sahen oben, daß oft zu *ἀρχή* als Pendant oder Korrelat *τελευτή* oder *τέλος* trat; *ἀρχή* als Anfang der Existenz erforderte *τελευτή* als Ende der Existenz. Der *γένεσις* entspricht eine *φθορά*, dem *γίνεσθαι* ein *ἀπόλλυσθαι*. Kann nun schon nicht vor *γίνεσθαι*, das ja der *ἀρχή* genau entspricht, eben diese *ἀρχή* gesetzt werden, aus der etwas *γίνεται*, so erst recht nicht derselbe Stoff, der zugleich das Ziel des *φθείρεσθαι* ist und damit ein *τέλος* oder eine *τελευτή* hat, als eine *ἀρχή* schlechthin bezeichnet werden. Er mußte mindestens als *ἀρχή* καὶ *τελευτή* bezeichnet werden, Ausdrücke, die ja tatsächlich in verwandten Zusammenhängen so angewandt werden. Nennt nun aber Anaximander nicht nach Simplicius sein *ἄπειρον* eine *ἀρχή*? Nein, er nennt es nach diesem Autor *ἀρχή* καὶ *στοιχείον*. Denn nur *ἀρχή* als Terminus zu bezeichnen, weil im Nebensatz hinter *ἀρχῆς* „καὶ *στοιχείον*“ fehlt, ist nicht angängig. *Ἀρχή* καὶ *στοιχείον* aber ist eine häufig vorkommende aristotelische Wortverbindung, die mit Anaximanders *ἄπειρον* von Aristoteles oder Theophrast (auf den Simplicius zurückgeht) verbunden ist.

Die Verbindung *ἀρχή* καὶ *στοιχείον* ist vor Aristoteles nie gebraucht, *στοιχείον* kommt überhaupt in älterer Zeit nicht vor. Mithin kann Anaximander diese Formel nicht zugetraut werden ³⁷⁾.

Danach halte ich es für ausgemacht, daß *ἀρχή* weder als Begriff noch als Terminus im Sinne von „Prinzip“ oder dergl.“ von den Milesiern angewandt ist. Sondern ihr *ὑδωρ*, *ἄπειρον*, *ἀήρ* ist erst von Aristo-

³⁷⁾ Genaueres weiter unten.

teles mit dessen Termini und zwar *ἀρχή καὶ στοιχεῖον* benannt worden. Von Heraklit aber gilt m. m. dasselbe. Andererseits läuft neben der populären Auffassung von *ἀρχή* als Anfang einer Existenz im prägnanten Sinne, die von Homer bis Demokrit und weiter herrschend bleibt, in fortschreitender allmählicher Entwicklung eine zweite begriffliche, die bei den Pythagoreern einerseits und bei Empedokles andererseits einsetzt und in Aristoteles zunächst ihre höchste Ausbildung und Stufe erreicht.

Ich vergleiche nunmehr mit der Überlieferung der Termini in den Fragmenten die Terminologie der doxographischen Bemerkungen.

Es ist bezeichnend, daß Aristoteles an der Stelle, wo er von der *ἀρχή* des Thales handelt (metaph. A. 3. 983b 18), eine Definition dieser *ἀρχή* für nötig hält. Nun handelt es sich freilich an diesem Orte nicht um eine strenge wissenschaftliche Begriffserklärung, sondern Aristoteles will mehr in seiner gewohnten Weise den im einzelnen nur undeutlich vorgestellten Inhalt des bekannten Wortes *ἀρχή* zu klarem Bewußtsein bringen. Immerhin geht doch aus seiner Erklärung von *ἀρχή* hervor, daß seinen Zuhörern weder ein festumgrenzter Begriff von *ἀρχή* vorlag noch auch vorgelegt werden konnte, und daß *ἀρχή* damals außer bei den Pythagoreern und Empedokles kaum von der philosophischen Begriffsbildung ergriffen war. Denn sonst hätte er sich nicht auf das gewöhnliche Bewußtsein berufen. Natürlich paßt diese *ἀρχή* zu der eigentlich aristotelischen Auffassung nicht ohne weiteres, aber sie konnte doch leicht zu ihr die Brücke bilden. Sie stimmt aber auch nicht ganz zu der üblichen Bedeutung von *ἀρχή*, wie wir sie oben belegt haben, nach der *ἀρχή* die Begründung der Existenz einer Sache bedeutet ohne zeitliches und rein kausales Moment und ohne Vorstellung des Stofflichen.

Das *ἐξ οὗ γίνεσθαι* setzt aber sicher die stoffliche und vielleicht auch die zeitliche Auffassung (die dann zu jener den Übergang gebildet hätte) voraus. Daß aber Aristoteles diese Formulierung anwendet, beweist eben, daß die gewöhnliche Auffassung ohne weiteres mit *ἀρχή* die *ἐξ οὗ γίνεσθαι* Vorstellung nicht verbindet (denn dann hätte die einfache Nennung von *ἀρχή* genügt, die überall ohne Zusatz bei Aristoteles erfolgt, wenn lediglich das Inslebenrufen einer Sache gemeint ist). Wir sehen deutlich, daß Aristoteles gerade deshalb hier diese Wendung braucht, weil er einmal — ob mit Recht oder Unrecht ist hier einerlei — das *ἰδωρ, ἄπειρον* usw. stofflich interpretiert,

und weil ihm zweitens dieses ἰδωρ usw. seinen ἀρχαί zu entsprechen scheint. Wir wollen weiter beachten, daß die Gesamtheit der Dinge, deren ἀρχή genannt wird, hier πάντα (ohne Artikel) heißt.

Simplicius, der indirekt aus der peripatetischen Überlieferung schöpft, setzt dieselbe stofflich-zeitliche Auffassung von ἀρχή voraus. Er nennt sie *κινουμένη* und *πεπερασμένη* und wiederholt die aristotelische Vermutung der Gedankenmotive, die Thales zur Annahme des Wassers geführt haben, als sichere Tatsache und befestigt besonders durch die Wendung *ἐκ τῶν γαινομένων κατὰ τὴν αἰσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες* die stoffliche Interpretation als Dogma. Er geht sogar noch über Aristoteles hinaus. Der hatte ἀρχή nur als τὸ ἐξ οὗ γίνεται <πάντα> bezeichnet. Er nennt sie *ἐξ οὗ δὲ ἐστὶν ἕκαστα* (jedes einzelne!). Er, d. h. im Grunde wohl schon Theophrast bringt die Schwierigkeit der stofflichen Interpretation zu Bewußtsein. War ἰδωρ etwas Stoffliches, so war es das ἵγγρόν im Grunde auch; man konnte mithin ἰδωρ nicht als ἀρχή des ἵγγρόν bezeichnen. Daher ἀρχή ἵγγρῶς φύσεως. Aber die dadurch hervorgerufene Abflachung und Verwischung des stofflichen Prinzips (denn nun lag eine abstraktere nahe) mußte schleunigst ausgeglichen werden: *καὶ συνεκτικὸν*³⁸⁾ πάντων.

Ist der Satz bei Aristoteles τὸ δ' ἰδωρ — τοῖς ἵγγροις wirklich aristotelisch und nicht Interpolation, so hätte schon Aristoteles selbst die Schwierigkeit geschaffen und zum Bewußtsein gebracht. Auch darauf möchte ich aufmerksam machen, daß γίνεσθαι nicht einfach „werden“ bedeutet. Das Bild der geschlechtlichen Zeugung (erkennbar an ἐξ) muß auch Aristoteles noch bewußt gewesen sein, sonst hätte er der ἀρχή nicht so ohne weiteres τῆς γενέσεως πατέρας parallelisiert.

Die ἀρχή, die er Thales zuschreibt, deutet also Aristoteles als „den ersten Stoff“, der alles erzeugt, aus dem alles erzeugt wird; das „aus dem“ gibt sowohl die erzeugende Ursache als die stoffliche Herkunft an.

Überaus lehrreich ist die Formulierung durch Plutarch. Er parallelisiert ἀρχή und γένεσις. Beides sehr nahe verwandte Ausdrücke.

³⁸⁾ Der Terminus ist allerdings stoisch, doch kann in der Vorlage ein älteres Analogon gestanden haben.

Das ist auffallend. Wäre ἀρχή fester Terminus im Sinne von „Prinzip“ oder dergl., so wäre der Zusatz überflüssig und störend. Aber die Sache stand so: ἀρχή in der homerischen Bedeutung war im allgemeinen gebräuchlich und bekannt. Aristoteles hat den neuen Begriff geschaffen, er hatte aber, indem er Homer zitierte, den Ausdruck τῆς γενέσεως πατέρας angewandt. Plutarch bringt beide zusammen, Homer und Thales, er verbindet daher ἀρχή (für Thales) und γένεσις (für Homer). Er konnte das, weil ihm ἀρχή noch die alte Bedeutung hatte und er schwerlich ἀρχή im Sinne des Aristoteles verstand. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß Plutarch die Stelle des Aristoteles direkt oder indirekt gekannt hat. Dann ist γένεσις nicht Erläuterung zu ἀρχή, sondern ihm parallelisiert. Beide Wörter sind also nahe verwandt. Noch Plutarch kann ἀρχή homerisch auffassen. Denn ein so kenntnisloser Epitomator war er gewiß nicht, daß er ἀρχή und γένεσις einfach wahllos herübergenommen hätte, wenn ἀρχή ihm wie Aristoteles „Prinzip“ bedeutet hätte.

Cicero übersetzt ἀρχὴν πάντων mit initium rerum; auch er (oder die, auf die er sich stützte) versteht also ἀρχή mehr in der gewöhnlichen Bedeutung.

Der vollere Ausdruck für „Prinzip“ im aristotelischen Sinne liegt bei Simplicius vor, der auf Theophrast zurückgeht, in seinem Bericht über Anaximander:

ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον τῶν ὄντων.

Nun ist allerdings auffällig, daß weder Hippolyt noch Aëtius τε καὶ στοιχεῖον hat, daß bei Theophrast im folgenden Satz lediglich ἀρχῆς steht, und daß hernach von den καλουμένα στοιχεῖα die Rede ist. Danach könnte στοιχεῖον Interpolation sein. Vor allem, so könnte man sagen, behauptet ja gerade Theophrast, daß τὸ ἄπειρον keines der στοιχεῖα sei. στοιχεῖον als Bezeichnung für das ἄπειρον sei also falsch, mithin interpoliert. Nun muß freilich der Interpolator ein Dummkopf ersten Ranges gewesen sein, wenn er στοιχεῖον einschwärzte (wözu gar kein Grund war), obwohl es ihm der folgende Satz direkt verbot. Er mußte denn den Satz ganz anders verstanden haben: Er sagt, sie sei weder ὕδωρ noch „irgendein anderes der mit Namen belegten στοιχεῖα, sondern ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. Gewiß wird dadurch das ἄπειρον den στοιχεῖα (Wasser und wie sie sonst heißen) gegenübergestellt, aber darum kann es selbst immer

noch ein *στοιχεῖον* sein, freilich eines, das eine *ἐτέραν τινὰ φύσιν* hat. Ob Theophrast sachlich recht hat, kümmert uns hier gar nicht, sondern nur, wie er Anaximander interpretiert wissen will. *Καλούμενων* kann hier unmöglich „der sogenannten“ heißen. Der Nachdruck liegt darauf, daß es weder Wasser noch Luft noch Erde ist, nicht aber soll betont werden, daß es kein *στοιχεῖον* ist.

Es liegt im Begriffe des *στοιχεῖον* über dieses bestimmte so oder so *καλεῖσθαι* hinaus, ein *ἄπειρον* zu sein, ein etwas, was nicht *πεπερασμένον ἐστὶ ὄνόμασι*. Insofern hat es eben eine *ἐτέρα τις φύσις* oder ist es eine *ἐτέρα τις φύσις*, ein anderer Teil der *Physis*, eine andere unbestimmte Art der *Physis*. In dem *καλούμενων* liegt nicht ausgedrückt, daß man *ἰδωρ* usw. *στοιχεῖα* zu nennen gewohnt sei, sondern umgekehrt, daß man das *στοιχεῖον* bald *ἰδωρ* bald anders nenne, Anaximander aber wolle es überhaupt nicht benannt, bestimmt wissen.

Ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον ist eine bekannte aristotelische Wendung (freilich nicht so bekannt, daß sie einen Interpolator veranlassen konnte, *στοιχεῖον* einzufügen). Gelingt es also, diese Verbindung bei Theophrast als genuin zu erweisen, so ist alle Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht von Anaximander herstammt, sondern eben aristotelisch ist. Dieser Sachverhalt schimmert noch deutlich durch den weiteren Bericht des Theophrast durch:

ἔτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τετραρῶν στοιχείων οὗτος θεασάμενος, οὐκ ᾔξιωσεν ἐν τῇ τοιῶν ὑποκείμενον ποιῆσαι ἄλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα.

Natürlich ist die geschilderte Beobachtung und der Ausgang von den vier Elementen für Anaximander unhistorisch. Schon daraus wird die Konstruktion des ganzen Berichts deutlich. Aber davon abgesehen, kann *τι ἄλλο* an sich sowohl etwas (ganz) anderes (d. h. ein nicht *στοιχεῖον*) bedeuten als auch ein unbestimmtes anderes usw. *στοιχεῖον*. Nun verlangt aber der Sprachgebrauch im ersten Falle *ἄλλο τι* (welches die regelmäßige Stellung); schon dadurch wird die zweite Auffassung nahegelegt (denn das Nebeneinander von *ἀλλὰ* und *ἄλλο* hätte auch anders vermieden werden können und wirkt auch so noch störend). Durch die Stellung von *τι* vor *ἄλλο* wird aber gerade das Wichtigste, „die Unbestimmtheit“ zuerst betont und dann die Andersheit, die dadurch erst erzielt wird, endlich wird durch *παρὰ* das neue *στοιχεῖον* (das allerdings mehr ist nach aristotelischer

Auffassung, darum eben der Zusatz ἀρχή) daneben und zugleich bildlich darüber hinaus gestellt. Jedenfalls bedeutet παρὰ nicht, daß das *τι ἄλλο* völlig außerhalb der vier *στοιχεῖα* gestellt werden soll. Sodann beweist das auffällige *ἐν τι*, daß er nicht so sehr etwas außerhalb der vier *στοιχεῖα* statuieren möchte, sondern vielmehr zeigen, daß ihm jedes der vier als einzelnes zu einseitig erscheint, daß er sie insgesamt umspannen will, dann fällt aber die Bestimmtheit fort, es ist nicht mehr ἴδιον oder ἀήρ, nicht ein einzelnes von diesen, irgendeines, sondern ein ἄπειρον. So kann noch Diogenes sagen οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ἴδιον ἢ ἄλλο τι (vergl. diese Stellung hier, ebenso Simplicius ἄλλο τι wo neben ἴδιον ein anderes gemeint ist). Wollte Theophrast leugnen, daß es überhaupt ein *στοιχεῖον* sei, warum sagt er dann nicht einfach *τι*, weshalb dann der Zusatz *ἐν*.

Im folgenden Satz liegt ebenso der Nachdruck durchaus auf dem ἁλλοιούμενον nicht auf *στοιχεῖον*. Sonst würde der Artikel störend sein. Gerade hier beweist das τοῦ *στοιχείου* augenfällig, daß ein *στοιχεῖον* durchaus angenommen wird, nur wird das ἁλλοιούσθαι bestritten. Sollte das Ganze *στοιχεῖον* und ἁλλοιούσθαι negiert werden, so mußte gesagt werden ἁλλοιούμενον *στοιχείου* (τινός). Daß τοῦ hier gleich *τινός* sei, ist wegen der Stellung unwahrscheinlich.

Es kommt mir darauf an, zu beweisen, daß ἀρχή kein Terminus des Anaximander ist, daß Aristoteles den Terminus ἀρχή καὶ *στοιχεῖον* auf Anaximanders ἄπειρον anwendet. Darum lag mir daran, an dieser Stelle *στοιχεῖον* zu retten. Es bleibt mir nun übrig zu zeigen, daß Aristoteles notwendigerweise von seinem Standpunkte aus diesen Doppelterminus anwenden mußte. Auf das Genauere gehe ich später ein. Hier genügt der Hinweis darauf, daß der aristotelischen Interpretation des ἄπειρον als eines stofflichen Etwas einmal am besten ἀρχή, durch welches Wort das Begründungsverhältnis, das Schöpferische, und zugleich *στοιχεῖον*, wodurch das Elementare, Ursprüngliche bezeichnet wurde, entsprechen mußte. Gleichwohl paßte *στοιχεῖον* nicht so ganz. Ich erkenne gern an, daß die Darstellung des Theophrast nicht ganz logisch ist. Aber eben darin beweist sich die Einseitigkeit der unhistorischen Konstruktion. Das *στοιχεῖον* war eben doch nicht ganz zutreffend auf ἄπειρον anwendbar, daher die eigentümliche Ausdrucksweise *ἕτεραν τινὰ φύσιν, ἐξ ἧς πάντα γίνεσθαι*. Denn dann ist es nach des Aristoteles eigener Definition eben eine ἀρχή und keine φύσις, warum sagt er nicht einfach: es sei keins der

στοιχεῖα, sondern eine ἀρχή nämlich die, aus der πάντα γίνεσθαι? Antwort: weil er ἀρχή mit στοιχεῖον verkoppelt hat. Es ist keines der einzelnen στοιχεῖα, es ist eine ἀρχή καὶ στοιχεῖον, im Gegensatz zu den einzelnen στοιχεῖα eine ἑτέρα φύσις. Im ἑτέρα φύσις liegt ebensowohl, daß es den στοιχεῖα als solchen entgegengesetzt ist, als daß es doch etwas vom στοιχεῖον bleibt. Daß nach des Theophrast Auffassung Anaximander nicht dem ἴδιον usw. ein völlig neues, prinzipiell und qualitativ anderes Etwas gegenüberstellen wollte, sondern lediglich gegen die Einseitigkeit eines einzelnen Elements als eines bloßen ἐν Front machte, geht aus der Formel bei Plutarch (Strom. 2 aus Theophrast) hervor: τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως κτλ.

Ἰδιον usw. sind eben ungeeignet, weil sie nur einen Teil „verursachen“, nicht das Ganze. Sie sind jedes für sich nur ein ἐν. Allein das ἄπειρον ἔχει τὴν πᾶσαν (Stellung!) αἰτίαν, während ἴδιον nur eine beschränkte αἰτία haben könnte, höchstens eine ἀρχή τῆς φύσεως ἐστὶ τοῦτο ὕλη.

Zum Überfluß nennt Theophrast selbst indirekt das ἄπειρον ein στοιχεῖον, wenn er bei Simplicius von Anaxagoras sagt, daß er πάντως φαίνεται τὰ σωματικά στοιχεῖα παραπληρώως ποιῶν Ἀναξिमάνδρον. Natürlich liegt hier der Nachdruck durchaus auf σωματικά. Will man behaupten, daß στοιχεῖα hier nichts als eine laxe Ausdrucksweise des Theophrast sei, so gebe ich mich zufrieden, wenn man oben dasselbe zugesteht. Denn es handelt sich ja nicht darum, ob Theophrast richtig interpretiert hat, sondern darum, ob er ἀρχή καὶ στοιχεῖον hat schreiben können und um die Wahrscheinlichkeit, daß er es auch tatsächlich geschrieben hat. Beides aber bejahe ich.

Cicero, der das ἴδιον des Thales als ein initium rerum bezeichnet, hat für das ἄπειρον (infinitas naturae) überhaupt keine Zusatzbezeichnung. Ein Cicero sollte sich diese kostbare terminologische Bemerkung, daß principium oder dergl. zuerst von Anaximander gebraucht sei, haben entgehen lassen?!

Man pflegt in dem Fragment des Anaximander ἐξ ὧν auf ἄπειρον zu beziehen. Schon daraus sollte man folgern, kann ἄπειρον dem Anaximander selbst unmöglich ein eindeutig bestimmtes, den στοιχεῖα prinzipiell gegenübergestelltes toto coelo verschiedenes, eine begrifflich fixierte ἀρχή gewesen sein. Dann hätte er ἐξ οὐ oder ἐξ ἱς

(sc. ἀρχῆς gesagt). Der Plural spiegelt die Gesamtheit der στοιχεῖα unter Abstraktion der Einzelheit (des ἑν) wieder. So hat also Theophrast die Motivation der Gedanken Anaximanders durchaus (nach dieser Seite hin) richtig wiedergegeben. Anaximander erweitert das gewaltige Bild vom Mutterschoß der Erde, der alles Leben gebärt und auch den Tod wieder in sich zurückschlingt, indem er von der Einseitigkeit der Erde, überhaupt eines einzelnen στοιχεῖον absieht (natürlich wird er das Wort schwerlich gebraucht haben) wie Erde und Luft und Wasser usw. und an dessen Stelle das ἄπειρον, das alle Elemente umspannende, das sie alle enthaltende, daher als Ganzes unbestimmte ἄπειρον setzt. Natürlich muß er dann ein ἀλλοιοῦσθαι des στοιχεῖον ablehnen, dieses ἄπειρον kann die γένεσις aus sich nur so vollziehen, daß sich die Gegensätze absondern, die zuvor miteinander im alles umspannenden ἄπειρον waren. Mithin erkenne ich Anaximander einen eigentlichen philosophischen Terminus nicht zu. Das überlieferte Fragment betrachte ich als ein phantasiemäßig geschautes Bild, dem ein von Theophrast in einzelnen Zügen richtig gezeichnetes begriffliches Denken zugrunde liegt. Allein die Begriffe selbst und die Termini sind uns nicht bekannt.

Unterstützt wird diese Interpretation durch die doxographischen Bemerkungen über Anaximenes.

Simplicius berichtet, daß Anaximenes zwar auch eine einzige ὑποκειμένη φύσις angenommen habe und ein ἄπειρον, aber nicht ἀόριστον sondern ὀρισμένη.

Erstlich nennt er ἀήρ eine ὑποκειμένη φύσις, also nicht ἀρχή. Mithin wird wahrscheinlich, daß ein fester Terminus ἀρχή noch nicht vorlag, wenn sogar der Doxograph noch, nachdem inzwischen ἀρχή begrifflich fixiert war, dieses Wort nicht anwendet, sondern einen umständlichen Ausdruck wählt, der also wohl dem Begriff Anaximanders näher kam. Zweitens beruht der Umstand, daß ἀήρ ὀρισμένη ist, eben darauf, daß es ἀήρ ist, während das ἄπειρον eben ἀόριστον ist, nicht bestimmt (vergl. οὐ διορίζων). Anaximander hatte sein Etwas nicht ἀόριστον genannt, weil ihm das Nichtbewußtsein nur das äußere Kennzeichen dafür war, daß er sein „Etwas“ ἔχῃ ἀφθόνως χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις. Mit Rücksicht auf diesen eigentlichen Grund nannte er es ἄπειρον.

Dieses zweite konnte nicht übersehen werden. Daher mußte Anaximenes das ἄπειρον schon anerkennen. Allein er konnte wohl

daran zweifeln, ob der *ἄπειρον* Charakter des „Urgrundes“, dessen Notwendigkeit nunmehr feststand, allein durch das Mittel des *οὐ διορίζειν* zu erreichen sei. Er bestritt die Notwendigkeit dieses Weges und schuf einen Grund des *ἄπειρον* Charakters nicht in einem äußerlichen Mittel, sondern in der Statuierung einer besonderen Wesenseigenschaft des gesuchten „Urgrundes“. Der *ἄπειρον* Charakter wurde nicht erzielt, indem man überhaupt nicht bestimmte, sondern indem man möglichst weit, d. h. allgemein bestimmte, so daß der Urgrund schöpferisch war im unbegrenzten Umfange.

Der „Urgrund“ war das „Gesuchte“. Mithin brauchte man keinen Begriff und keinen Terminus. Die Antwort war bei Anaximander, das was *ἄπειρον* Charakter hat, also das *ἄπειρον* selbst, man darf nicht *διορίζειν*; bei Anaximenes allerdings das, was *ἄπειρον* Charakter hat, aber damit nicht das *ἄπειρον* selbst, sondern etwas, was ganz allgemein *διορίζεται*.

Man fragt nicht, was ist die *ἀρχή*. Dann wäre die Antwort nicht recht verständlich. Man fragte *ἐξ ὧν ἔστι γένεσις τοῖς οὖσι κτλ.* Antwort des Thales das Wasser, des Anaximander, damit sich die *γένεσις* nicht erschöpft, und weil ein einziges (*ἓν*) wie Wasser u. dergl. nicht *τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχει*, eines, das nicht so einseitig bestimmt ist (man darf eben überhaupt nicht *διορίζειν*) also *τὸ ἄπειρον*, des Anaximenes endlich, das erste gestehe ich zu, es muß in diesem Sinne *ἄπειρον* sein, aber darum nicht ganz unbestimmt *ἀόριστον*, nur möglichst allgemein bestimmt *ὀρισμένη, ἀήρ*.

Also schematisch:

- I. Ein *στοιχεῖον* (ohne Wort und Begriff!): *ὑδωρ*
- II. - *στοιχεῖον* aber nicht *ἓν* sondern mehr als *στοιχεῖον*: *ἄπειρον*
- III. - *ἄπειρον* aber nicht = *ἀόριστον* also *ὀρισμένη φύσις* (weniger als *ἄπειρον*) *ἀήρ*

So eine Entwicklung der Gedankenbewegung, nicht bloße Gegensätze. Eine *ἀρχή* aber hat in diesen Zusammenhängen weder als Wort noch als Begriff Sinn und Bedeutung.

Auch die Lehre des Xenophanes, in ihrer kürzesten Formulierung: *ἐν τὸ πᾶν ἐστι*, gibt dem *ἀρχή* Begriff keinen Raum. Während Plato sich eng an diese Formel anschließt (*ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*), und Aristoteles selbst die verschiedene Fassung des *ἓν* (durch Parmenides *κατὰ τὸν λόγον* durch Melissos *κατὰ τὴν ὕλην*) als

eine verschiedene *φύσις* bezeichnet, aber nirgends von einer *ἀρχή* und etwas diesem Analogen bei Xenophanes spricht, spannt Theophrast das *ἐν* in ein überaus künstliches Schema, in dem an erster Stelle *ἀρχή* figuriert. Da das *γίγνεσθαι* usw. ausdrücklich von und aus dem *ἐν* abgelehnt wird, so paßt *ἀρχή* (die ja das ist, *ἐξ οὗ γίγνεται πάντα*) gar nicht. Man sieht deutlich *ἀρχή* dient lediglich als Träger des Adjektivs *μία*, das eine Substantivierung wegen *ἐν* nicht vertrug, und das in erster Linie betont werden sollte³⁹⁾.

Aus diesen skizzierten Bemerkungen, die zu vervollständigen und zu einer möglichst umfassenden Geschichte des Terminus und Begriffes *ἀρχή* zu erweitern wären, folgt mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß der Terminus *ἀρχή* schwerlich von Anaximander geprägt sein kann.

Wie ist dann aber die doch irrtümliche Bemerkung des Theophrast zu verstehen? Es scheint mir in seinen Worten nicht eine Beobachtung, sondern vielmehr ein Schluß vorzuliegen. Es ist an sich schon zweifelhaft, ob jener Zeit schon sollte der Gedanke gekommen sein, Beobachtungen anzustellen, an welcher Stelle einer Schrift ein Wort zuerst auftaucht. Viel natürlicher und wahrscheinlicher ist ein Schluß etwa folgender Art.

Thales hat überhaupt nichts Schriftliches hinterlassen (für diese Fragen wenigstens). Also Anaximander schreibt zuerst *περὶ φύσεως* (auch das vielleicht alles Kombination). Das Hauptproblem ist das der *ἀρχή*. Also hat Anaximander diesen Terminus zuerst. So wird auch die Wichtigkeit dieser ganzen Bemerkung deutlich. Wir sehen die vorsichtige Wendung bei Aristoteles⁴⁰⁾, wo dem Thales eine *ἀρχή* (als Wort und Begriff) direkt nicht zugeschrieben wurde, nur indirekt mußte man das Wort auch ihm zuerkennen. Vielleicht konnte man aus dieser Stelle, die als Übergang Thales mit der allgemeinen *ἀρχή* Vorstellung verbindet und gar nicht nötig hatte, ihm direkt eine *ἀρχή* beizulegen, schließen, Aristoteles habe ihm eine *ἀρχή* gar

³⁹⁾ Porphyrius bezeichnet *ἑχρόν* und *ξηρόν*, *ἔδαρ* und *γῆν* bei Xenophanes als *ἀρχαίς*. Der Ausdruck *στοιχεῖα* erscheint ihm vermutlich als selbstverständlich und daher irreführend. Er stützt sich auf ein Fragment, das nur diese beiden Elemente nennt. Daß der Nachdruck eigentlich auf der Vierzahl lag, konnte ihm so leicht entgehen. Er hätte dann sicherlich *στοιχεῖα* gesagt. Jedenfalls hat *ἀρχαί* mit Xenophanes selbst nichts zu tun.

⁴⁰⁾ 983 b 21: *ἔδαρ εἶναι φησι* (scil. *ἀρχήν*).

nicht zuerkannt. Nur eine Vorstellung, die der ἀρχή eine Bedeutung zuerkannte, konnte überhaupt daran denken, das erste Auftreten des Wortes zu betonen. Bis zu den Peripatetikern aber war ἀρχή begrifflich rel. unbedeutend. Wir sehen diesen Begriff nirgends in den Mittelpunkt oder an den Anfang gerückt wie in den erkenntnistheoretischen Ausführungen des Aristoteles im 1. Buch der Metaphysik. Den Peripatetikern, die die ersten philosophischen Problemstellungen historisch sich um den ἀρχή Begriff gruppieren ließen, konnte es von Wichtigkeit erscheinen, sein erstes Auftreten zu betonen.

Die Geschichte lehrt eine andere Entwicklung des Begriffes.

Von Homer an bedeutet ἀρχή die Begründung der Existenz einer Sache ohne zeitliche oder stoffliche Färbung, mithin eine abstrakte Handlung, ein rein dynamisch gedachtes Geschehen. Es ist das Substantiv zu der Verbalform des Aorists! Allmählich tritt eine leise Verschiebung ein: die Begründung der Existenz beginnt mit dem ersten Gliede einer Reihe, die die andere nach sich zieht; so kommt die zeitliche (der Beginn), die stoffliche (das erste Glied), die kausale (das Folgen der anderen) Nuance hinein. Das erste Glied braucht der Reihe nicht selbst anzugehören, es kann außen vor stehen. Und so geht die Begriffsentfaltung weiter.

Philosophisch wird der ἀρχή Begriff an zwei Stellen wichtig. Einmal, wenn das, woraus den Dingen ihre γένεσις ist, als ein Mehrfaches gedacht wird, wie bei Empedokles zuerst; dann erhält dies Mehrfache, Erste (πρῶτα) den Zusatz ἀρχήν. Und zweitens, wenn als das „Erste“ die Zahl, die Eins bezeichnet wird, dann kommt der Zahl die ἀρχή Vorstellung am nächsten. So glaube ich in Umrissen eine Entwicklung des ἀρχή Begriffes bis Aristoteles gezeichnet zu haben.

Die Termini in dem Fragment des Anaximander.

Die ersten philosophischen Termini liegen vor in den beiden allein erhaltenen Fragmenten des Anaximander und Anaximenes. Es sind beides Antworten; die Fragestellung, die diese Antworten hervorgerufen hat, kann aber zum Teil erschlossen werden. Nur müssen wir von vornherein die Annahme abwehren, als befänden wir uns mit diesen Fragmenten unmittelbar im Mittelpunkt der milesischen Lehre, als seien gerade sie wegen ihrer fundamentalen Wichtig-

keit erhalten. Wir kennen ja weder die Zusammenhänge, in denen sie standen, noch auch haben wir Kunde von der Methode oder Nichtmethode, die eben diese Worte erhalten hat. In vielen Fällen ist kaum zwischen Paraphrase und Zitat eine sichere Grenze zu ziehen, geschweige denn, daß der originale Wortlaut fest auszumachen wäre.

Es liegt aber wohl kaum ein Grund vor, an dem getreu überlieferten Wortlaut der genannten Fragmente zu zweifeln. Höchstens die erste Hälfte des Anaximandrischen Fragmentes könnte als eine einführende Paraphrase des folgenden Bildes gedeutet werden, weil sie verhältnismäßig „modern“ klingt, ziemlich begrifflich abgefaßt erscheint und im Grunde vorwegnimmt, was, phantasiemäßig erschaut, folgt. Andererseits ist aber die ganze Problemstellung so singulär, daß ich sie unbedenklich für echt überliefert halte.

Es handelt sich um die Frage nach dem „Herkunftsort“ der *γένεσις*. Er wird nicht genannt, sondern nur als das bezeichnet, in das auch die *φθορά* stattfindet. Als Subjekte der *γένεσις* und *φθορά* erscheinen *τὰ ὄντα*. In eine besondere Sphäre des Geschehens wird der ganze Vorgang durch den Zusatz *κατὰ τὸ χροῶν* gerückt.

Es ist nun klar, daß die ursprüngliche Fragestellung nicht so gelaute haben kann, was ist das, aus dem die *γένεσις* und in das zugleich die *φθορά* stattfindet. Das setzt eine große Abstraktionskraft voraus, die wir bei den alten Milesiern schwerlich suchen dürfen. Das Bild im folgenden will gar nicht dazu stimmen. Vielmehr scheint zunächst der „Herkunftsort“ der *γένεσις* bezeichnet zu sein und dazu dann die neue Erkenntnis gekommen, daß eben das auch die „Stelle“ sei, in die die *φθορά* stattfindet. Dazu stimmt die Form des Satzbaues.

Man könnte bezweifeln, ob der Herkunftsort überhaupt bezeichnet sei. Es wäre ja möglich, daß es dem Milesier lediglich darauf angekommen wäre, in diesen Zusammenhängen die Identität des „Herkunftsortes“ und „Endpunktes“ zu behaupten.

Man könnte aber auch geneigt sein, *ἐξ ὧν* zu beantworten durch das *ἄπειρον*, wobei immerhin der Plural auffallend wäre. Jedenfalls können wir *ἐξ ὧν* und *εἰς ταῦτα* nur bedingterweise den Wert von Termini zu erkennen. Wir können weder inhaltlich noch formal sicher feststellen, was *ἐξ ὧν* in Beziehung auf das *εἶναι* einer *γένεσις* der *ὄντα* und was *εἰς ταῦτα* in Beziehung auf das *γίγνεσθαι* einer *φθορά* der *ὄντα* bedeutet hat. *Γένεσις* erscheint der *φθορά* parallelisiert.

Bei Homer hat *γένεσις* (*φθορά* kommt nicht vor) ganz konkrete Bedeutung. An den drei Stellen, wo es vorkommt, im Buche Ξ^{41} , wird es vom *Ῥεανός* ausgesagt und synonym mit *πατήρ* gebraucht; es bedeutet „Erzeuger“ oder will man nicht einfach *γένεσις* an den genannten Stellen als einen poetischen Ersatz für *πατήρ*, das nicht in den Vers paßte, und überdies für Zeus reserviert war, annehmen, so könnte man das Wort umschreiben mit „erzeugende Kraft“, um das abstrakte Moment, das in ihm liegt, auszudrücken.

Jedenfalls ist *γένεσις* weder bloß ein abstrakter Vorgang noch eine abstrakte Handlung, weder „Zeugung“ noch „Erzeugen“, was es später bedeutete, sondern enthält sowohl etwas vom mythisch Persönlichen als vom rein Stofflich-Konkreten als andererseits auch etwas von einer mehr abstrakt gedachten Zuständlichkeit. Bei Anaximander sehen wir die erste Wandlung des Begriffs. *ένεσις* nähert sich der Vorstellung eines Vorganges. Allein im Grunde bleibt doch die konkrete Vorstellung erhalten. Denn erstlich sind *τὰ ὄντα* noch nicht ganz als Träger der *γένεσις* aufgefaßt (dann würde *τῶν ὄντων* stehen), sondern die *γένεσις* ist für das Seiende, die Dinge, und zweitens die Identifizierung des Herkunftsortes und Endpunktes muß auch *γένεσις* und *φθορά* an diese ihre „Beziehungssachen“ näher heranrücken. Man erwartet in strengerer Formulierung an beiden Stellen ein *ἐν* (*ἐν οἷς, ἐν τοῖτοις*), während die dritte abstrakte Wendung ein *ἀπό* und entsprechend ein *πρός* voraussetzt.

Es liegt also nicht eine umständliche Beschreibung für *ἐξ ὧν γίγνεται, εἰς ταῦτα φθίρεται* vor (warum sollte Anaximander nicht so geschrieben haben?), sondern *γένεσις* und *φθορά* sind notwendig gesetzt, um einen konkret gedachten Zustand zu bezeichnen. Gemeint ist die reale Tatsächlichkeit einer Geburt und eines Sterbens. Also ein Bild, vom Denker phantasiemäßig erschaut.

Hier sei mir eine Kombination gestattet: Homer nannte den *Ῥεανός* konkret eine *γένεσις*. Konnte so auch Thales das *ῥδωρ* (gesetzt, er hat dieses Wort gebraucht und nicht auch *Ῥ.*) bezeichnet haben? Vielleicht. Vermutlich aber löst schon er die Wirkung von der Ursache, und darin bestände eine wahrhaft philosophische Tat: Das

⁴¹⁾ 246: *Ῥεανού, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*. 201 = 302: *Ῥεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*. Vgl. Hesych.: *πατέρα ἢ μητέρα*. E. M. 225, 18. Eusth. 1769, 49. 1834, 23.

Wasser ist nicht *γένεσις*, nicht Erzeuger im mythisch-persönlichen Sinne, aber es hat *γένεσις*, erzeugende Kraft, es erzeugt, ist Erzeuger im bildlichen Sinne. Wie der Same, geht auch die erzeugende Kraft aus dem Erzeuger hervor; daher *ἐκ ὕδατος ἐστὶ γένεσις* aus dem Wasser (als „Erzeuger“) findet die *γένεσις*, das Erzeugen, die Geburt statt. Aristoteles hat uns die Gründe genannt, die nach seiner Vermutung Thales zu seiner Annahme führten; sie passen ausgezeichnet in diesen Zusammenhang.

Anaximander endlich fügt noch einen neuen Gedanken hinzu: woraus die *γένεσις* ist, dahin muß auch die *φθορά* stattfinden. Vielleicht gleichfalls ein Motiv für die Annahme eines *ἄπειρον*. Eine *φθορά εἰς ὕδωρ* mochte ihm undenkbar erscheinen⁴²⁾.

Immerhin konnten *Ἄκεανός* und schließlich auch *ἵδωρ* noch als *γένεσις* gleich *πατήρ* bezeichnet werden. Vom *ἄπειρον* konnte man schwerlich als einer *γένεσις* in diesem Sinne sprechen. Anaximander konnte mit dem *γένεσις* Problem beginnen; so konnte er *ἐξ ὧν* ohne irgendeine Anlehnung gebrauchen. Erst späterhin, mit durch die Lösung des *γένεσις* Problems veranlaßt, bezeichnete er dies *ταῦτα* als *τὸ ἄπειρον*. *Γένεσις* bei Homer kann man umschreiben als die „Kraft oder Ursache (hier persönlich gedacht), die ein Geboren- oder Erzeugt werden, eine Geburt oder Zeugung, ein Geborenes oder Erzeugtes verursacht“. Bei Anaximander ist es die Geburt als realer Vorgang selbst. Die Wandlung des Begriffes erklärt sich am einfachsten durch die Entwicklung des *Ἄκεανός* über *ἵδωρ* zum *ἄπειρον*.

Φθορά kommt bei Homer nicht vor. Nach Analogie des Verbums, das bei Homer „vernichten“ heißt, muß es entsprechend dem Gegensatz von *γένεσις* Tod, Sterben bedeuten. Mehr läßt sich hierüber schwerlich ausmachen.

Τὰ ὄντα soll ohne Zweifel das Seiende, die Dinge umschreiben. Daß in *εἶναι* von vornherein neben oder vielleicht vor der rein logisch-grammatischen kopulativen Bedeutung auch die Aussage der realen Existenz und irgendwie erfaßten oder erlebten Wirklichkeit steckt, ist bekannt. *Τὰ ὄντα* beweist, daß man in der Betrachtung der ‚Dinge‘ nicht von irgendeiner Qualität oder Zahl ausging, sondern ziemlich

⁴²⁾ Vergl. im Bericht des Aëtius über die *ἀρχή* des Anaximenes: *ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι*.

abstrakt von der bloßen Existenz. Das „Sein“, die Tatsache, daß die Dinge „da sind“, erschien als das Hauptmerkmal, und eben diese Eigenschaft stand so sehr im Mittelpunkt der Betrachtung, daß die Substanzen durch das eigene Merkmal der bloßen Existenz ersetzt werden konnten, ja daß nicht einmal eine Bezeichnung für das Substantiv (die Dinge) selbst da war. Genau genommen, müßten wir also τὰ ὄντα umschreiben mit „was da ist“, und mich dünkt, daß eine solche Wendung immerhin noch einfach genug ist, so daß wir sie schon in sehr frühen Zeiten voraussetzen können. Es ist daher nicht einmal nötig anzunehmen, daß dieser Terminus erst von Anaximander geprägt sei. Freilich habe ich eine frühere Stelle als unser Fragment nicht auffinden können.

Leicht könnte man versucht sein, in den Gegensatz von εἶναι und γίγνεσθαι tiefere Spekulation hineinzudeuten. Ἔστι das Resultat einer absoluten rationalen Erkenntnis, γίγνεσθαι die Ahnung eines geschichtlichen Verlaufs. Jedenfalls ist γίγνεσθαι wie schon oft bei Homer sehr abgeblaßt, so daß selbst von einem Sterben das „Geborenwerden“, das heißt das „Inslebentreten der Existenz“ ausgesagt werden kann.

Eine schwerlich ganz auszuschöpfende Wendung ist κατὰ τὸ χρεών. Χρεώ bedeutet bei Homer Notwendigkeit, d. h. der von einer Sache ausgehende Zwang, der als solcher in einem Subjekt empfunden wird. Die objektive Notwendigkeit, die in realen vom Subjekt unabhängigen Sachverhältnissen gegründet ist, die sich gegen den Willen richtet und ihn beugt, ist ἀνάγκη.

Eine ähnliche Wendung scheint auch Heraklit gebraucht zu haben. Fr. 80: heißt es u. a. καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα. Die letzten Worte scheinen verderbt zu sein. Während Schuster κατὰ χρεώμενα vermutete, setzt Diels in Anlehnung an Anaximander χρεών, indem er auf eine Stelle bei Plutarch (soll. anim. 7) hinweist: φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὔσαν. Vielleicht ist χρεώμενα aus χρεών κατά oder χρεών μέτα⁴³⁾ verderbt.

Jedenfalls beweist die Parallelisierung mit ἔρις, daß *χρε bereits nahe daran ist zur Eigenschaft, zum Charakter zu werden. „Der notwendige Streit“ (Hendiadyoin).

⁴³⁾ cf. Hom. B 376: μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει. O 52: μεταστρέψει νόον μετὰ σὺν καὶ ἐμὸν κῆρ. Die seltene Konstruktion und Bedeutung von μετὰ wurde mißverstanden; daher die Verderbnis.

Es wird deshalb auch wohl bei Anaximander lediglich betont werden sollen, daß den bezeichneten Vorgängen der Charakter der Notwendigkeit zukomme, d. h. daß sie so stattfinden müssen, daß es gar nicht anders sein könne. Mehr wird man schwerlich hinter dieser Wendung suchen dürfen.

Der zweite Teil des anaximandrischen Fragmentes bietet der Interpretation größere Schwierigkeiten, als daß er gerade für die Terminologie von Wichtigkeit wäre.

Die Wendung *δίκην καὶ τίσιν δίδόναι*, deren Einzelbestandteile später untersucht werden sollen, wird man umschreiben können mit *dare iustum et poenam*, d. h. leisten, das, was recht ist, was sich gebührt und zwar Strafe oder umgekehrt „die gebührende Strafe“. Natürlich wird der *δίκη* entsprechen „*κατὰ τὸ χρεῶν*“ und der *τίσις* „*τὴν φθοράν*“. Die Art der *ἀδικία* sieht man dann am einfachsten in der *γέρεσις*.

Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν ist selbstverständlich keine Vorwegnahme des Entropiegesetzes, soll auch nicht bloß die chronologische Reihenfolge betonen, sondern heißt nach epischer Manier etwa: es hat alles so, wie es kam, kommen müssen. Es vertieft also *κατὰ τὸ χρεῶν*.

Als Termini kämen in Frage *δίκη* und *τίσις*, die aber in einer formelhaften Wendung eingeschlossen, kein eigenes Leben entfalten können, *ἀδικία*, das entweder unbestimmt oder farblos ist, endlich *τάξις χρόνου*, im Grunde eine poetische Umschreibung.