

Philosophische Bibliothek

Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist

Texte von Theophrast, Alexander von Aphrodisias,
Themistios, Johannes Philoponos, Priskian
(bzw. ›Simplikios‹) und Stephanos (›Philoponos‹)

Griechisch/Lateinisch – Deutsch

Meiner



Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist

Texte von

Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios,
Johannes Philoponos, Priskian (bzw. ›Simplikios‹)
und Stephanos (›Philoponos‹)

Griechisch/Lateinisch – Deutsch

Herausgegeben von
Hubertus Busche und
Matthias Perkams

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2994-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2995-3

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort.

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung	7
<i>Von Hubertus Busche und Matthias Perkams</i>	
Abkürzungsverzeichnis	10
Einleitung	13
<i>Von Matthias Perkams</i>	
1. Theophrast: Fragmente und Testimonien zu Aristoteles' Geistlehre	55
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Irmgard Männlein-Robert</i>	
2. Alexander von Aphrodisias: Über die Seele	115
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hubertus Busche</i>	
3. Alexander von Aphrodisias: Über den Geist	189
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joachim Söder</i>	
4. Themistios: Paraphrase zu <i>De anima</i> III 4–6	237
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Frank-Joachim Simon</i>	
5. Johannes Philoponos: Kommentar zu <i>De anima</i> (Einleitung und III 4–7)	351
<i>Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Michael Schramm</i>	
6. Priskian von Lydien: Metaphrase zu Theophrasts <i>Physik</i>	489
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jörn Müller</i>	
7. Priskian von Lydien (≠Simplikios): Kommentar zu <i>De anima</i> III	547
<i>Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Matthias Perkams</i>	

8. Stephanos von Alexandria (>Philoponos<):	
Kommentar zu <i>De anima</i> III 2; 4–6	677
<i>Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Christian Tornau</i>	
 Geist bei Aristoteles – Eine systematische Skizze	797
<i>Von Hubertus Busche</i>	
 Anmerkungen	835

VORBEMERKUNG

Von Hubertus Busche und Matthias Perkams

Der vorliegende Band vereinigt erstmals alle erhaltenen antiken Interpretationen zu Aristoteles' Lehre vom Geist ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), wie sie in *De anima* III, v. a. in Kapitel 4–5, skizziert ist, in deutscher Sprache. Gegenstand dieser Interpretationen ist Aristoteles' zwischen Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Metaphysik anzusiedelndes Lehrstück vom *wirkenden* und *leidenden Geist* ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός/παθητικός bzw. *intellectus agens/patiens*). Die betreffenden Kapitel gehören, auch aufgrund ihrer schweren Verständlichkeit, zu den meistkommentierten der Philosophiegeschichte, so dass sich die in diesem Band versammelten Texte leicht um zahlreiche Interpretationen in den verschiedenen Literatursprachen des Mittelalters vermehren ließen.

Der vorliegende Band enthält, in der Reihenfolge ihrer Entstehung, die Deutungen von Theophrast (4. Jh. v. Chr.), Alexander von Aphrodisias (*De anima* und *De intellectu* [umstritten]; um 200), Themistios (4. Jh.), Johannes Philoponos, Priskian (*Theophrast-Metaphrase* und *De-anima-Kommentar* [»Simplikios«]; alle nach 500) und Stephanos von Alexandria (»Philoponos«, nach 550). Teils wird die komplette Auslegung der Noetik des Aristoteles vorgelegt (bei Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios und Priskians *Theophrast-Metaphrase*); teils wird, wenn die Erklärungen hierfür zu umfangreich sind (bei Philoponos, Priskian und Stephanos), eine Auswahl präsentiert, die ggf. auch besonders aufschlussreiche Stellen aus anderen Teilen der Kommentare berücksichtigt. Da die erhaltenen Kommentare sich nicht selten auf frühere Ausleger beziehen und deren Deutungen referieren, enthält der Band indirekt auch weitere wichtige Zeugnisse über Auslegungen von Aristoteles' Noetik, vor allem diejenigen des Xenokrates (bei Johannes Philoponos) und eines anonymen Kommentators des 2. Jahrhunderts (in Alexanders *De intellectu*).

Dem griechischen (bzw. lateinischen) Text wurde synoptisch eine deutsche Übersetzung gegenübergestellt; diese stammt, ebenso wie die zugehörige Einleitung und die Anmerkungen, vom jeweiligen Bearbeiter des Textes. Die Einleitungen zu den einzelnen Beiträgen informieren über Leben und Werk des entsprechenden antiken Interpreten, charakterisieren das Eigentümliche seiner Deutung der aristotelischen Geistlehre und skizzieren gegebenenfalls deren Wirkungsgeschichte; wo nötig, begründen sie auch die Auswahl der präsentierten Textabschnitte. Jede Einleitung schließt mit einer Spezialbibliographie, die, aus Gründen der Vollständigkeit, auch Titel einschließt, die nicht direkt zitiert werden. Die in den Anhängen befindlichen Anmerkungen geben weitere gedankliche, sachliche oder historische Erläuterungen zu einzelnen Textstellen.

Die Einleitung zum Band, die Matthias Perkams verfasste, soll dem Leser helfen, die Einzelinterpretationen in ihren historischen und systematischen Kontext einzuordnen. Die abschließende systematische Skizze von Hubertus Busche führt, vor dem Hintergrund einer naturphilosophischen Erklärungsperspektive, die wichtigsten Typen der Deutung der Lehre vom wirkenden Geist auf und bezieht zu ihnen Position.

Die Übertragung von Texten zu Aristoteles' Geistlehre stellt den Übersetzer vor besondere Schwierigkeiten, weil die in den Texten verwendete, höchst ausgefeilte Terminologie zur Beschreibung verschiedener Aktivitätsformen des Geistes häufig keine exakten modernen Äquivalente besitzt. Der zu Beginn von allen Bearbeitern gefasste Plan, möglichst viele Termini in den unterschiedlichen Kommentaren einheitlich zu übersetzen, ließ sich vor diesem Hintergrund nicht voll durchhalten. Das betrifft auch einige zentrale Termini: Während alle Beiträger voϋς einheitlich mit »Geist« übersetzen, wurde der ursprüngliche Plan, voεῖν mit »denken« und die Worte vooϋν, vooϋμεν und νοητόν mit Ableitungen hiervon zu übersetzen, nicht durchgängig umgesetzt. Im Unterschied zu dieser Übersetzungsmöglichkeit, die ein leicht zu handhabendes Begriffsfeld ermöglicht und zugleich verdeutlicht, dass in den antiken

Texten dasselbe Kernthema der Philosophie behandelt wird wie in der modernen Philosophie des Geistes, verwenden drei Bearbeiter die Übersetzung »gedanklich erfassen« bzw. vergleichbare Ableitungen, um näher an der antiken Grundbedeutung zu sein; νοεῖν steht nämlich für ein gelingendes Erkennen, während man sich nach der modernen Terminologie vieles irrtümlich »denken« kann, was gar nicht zutrifft. Ebenso übersetzen die meisten Beiträger οὐσία mit »Substanz«, während andere, aufgrund des platonischen Charakters bestimmter Texte, die Übersetzung »Sein« vorziehen. Weiteres ließe sich ergänzen.

Die Herausgeber danken für die Unterstützung bei der formalen Angleichung der einzelnen Beiträge Herrn Dr. Jens Lemanski, für die mit Fleiß und Begeisterung vorgenommene redaktionelle Bearbeitung insbesondere Frau Lisa-Maria Knothe sowie Wenjia Xue und Maren Büttner.

Hagen und Jena, im Januar 2018

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Autorennamen werden in diesem Band ausgeschrieben. Die Werke einiger wichtiger philosophischer Autoren werden folgendermaßen abgekürzt:

ALEXANDER VON APHRODISIAS

an.	De anima
an. mant.	De anima libri mantissa
fat.	De fato
quaest.	Quaestiones

ARISTOTELES

an.	De anima
an. post.	Analytica posteriora
an. pr.	Analytica priora
cael.	De caelo
cat.	Kategorien
eth. Eud.	Eudemische Ethik
eth. Nic.	Nikomachische Ethik
gen. an.	De generatione animalium
gen. corr.	De generatione et corruptione
insomn.	De insomniis
int.	Hermeneutik (De interpretatione)
juv.	De juventute et senectute
mem.	De memoria et reminiscencia
metaph.	Metaphysik
meteor.	Meteorologie
mot. an.	De motu animalium
part. an.	De partibus animalium
phys.	Physik

rhet.	Rhetorik
sens.	De sensu et sensato
somn.	De somno et vigilia
top.	Topik

PLATON

Crat.	Kratylos
Gorg.	Gorgias
nom.	Nomoi/Die Gesetze
Phaed.	Phaidon
Phaedr.	Phaidros
Phileb.	Philebos
Polit.	Politikos
resp.	Politeia/Der Staat
soph.	Sophistes
symp.	Symposion
Theaet.	Theaitet
Tim.	Timaios

PROKLOS

decem dub.	De decem dubitationibus
elem. theol.	Elementatio theologica
in Eucl.	In primum librum Euclidi elementorum commentarium
prov.	De providentia
theol. Plat.	Theologia Platonica

Kommentare zu den Werken des Aristoteles und Platon werden abgekürzt, indem ein »in« vor die Werkabkürzung gestellt wird. Paraphrasen erhalten ein »paraphr.« nach der Werkabkürzung. Bei Diogenes Laertios und Plotin werden die Werktitel nicht eigens genannt. Alle anderen Werktitel werden ausgeschrieben.

WEITERE ABKÜRZUNGEN

CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta

EINLEITUNG

Von Matthias Perkams

»Was Ihr den Geist der Zeiten heißt,
das ist im Grund der Herren eigner Geist,
in dem die Zeiten sich bespiegeln«.

Mit diesen Worten¹ weist Faust seinen Famulus Wagner – wohl eine Art wissenschaftlichen Assistenten – auf eine Tatsache hin, die dem vorliegenden Band durchaus zum Motto dienen kann: Das Studium des Geistes und seiner Ideen, das ein wesentliches Arbeitsgebiet der Philosophie darstellt, findet nicht im luftleeren Raum statt, sondern stets in Auseinandersetzung mit den Ideen anderer Philosophen. Auf diese Weise reflektiert die jahrhundertelange Arbeit zahlreicher antiker Denker am Begriff des Geistes (νοῦς) die grandios tiefsinnige, zugleich aber skizzenhaft knappe Vorlage, die Aristoteles mit einigen Kapiteln des dritten Buchs seiner Schrift »Über die Seele« (*De anima*; *Περὶ ψυχῆς*) vorgelegt hatte. Insofern stellen die in diesem Band versammelten antiken Texte nicht nur ein Stück Interpretationsgeschichte dar, sondern sie repräsentieren eine spannende und abwechslungsreiche Debatte über die inhaltlichen Probleme der Lehre vom menschlichen – und göttlichen – Geist, welche die ganze Antike hindurch im griechischsprachigen Raum geführt wurde.

Die Tatsache, dass diese Debatte (unter anderem auch) in der Form von Texterklärungen wie Paraphrasen und Kommentaren geführt wurde, mag zunächst überraschen.² Doch dürfte es zum Verständnis helfen, sich zu vergegenwärtigen, dass auch heute ein Studium der Philosophie zum großen Teil darin besteht,

¹ Goethe, Faust I, Z. 575–577.

² Einführend zur griechischen Kommentartradition ist v.a. Sorabji 1990, S. 1–30, sowie, stärker auf neuplatonische Kommentare fokussiert, Perkams 2006, S. 332–347.

dass man die Schriften früherer Philosophen – einzeln oder als Gruppe – liest und durchdringt, um zu einem tieferen Verständnis der philosophischen Probleme zu kommen. Dieselbe Lehr- und Lernmethode gab es auch schon in der Antike: Die philosophische Suche nach der Wahrheit schritt voran, indem man Texte las und ihnen Anhaltspunkte entnahm, mit denen schließlich immer wieder neue Probleme identifiziert und Lösungen für diese gefunden wurden.

Wesentlich bestimmender als in der Neuzeit war in der Antike die Überzeugung, dass in bestimmten überkommenen Texten eine philosophische Wahrheit zu finden ist, die nur noch einer deutlicheren Darlegung bedarf. Wohl niemand hat das klarer formuliert als Plotin:

»Platon wusste, dass aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele ist, und diese Überlegungen sind nicht neu und nicht erst jetzt, sondern schon in alter Zeit ausgesprochen worden, allerdings nicht ausdrücklich; die jetzt vorgetragenen Überlegungen (λόγοι) sind selbst nur Ausleger (ἐξηγηταί) der damaligen, und das Zeugnis, mit dem sie belegen, dass diese Lehrmeinungen alt sind, sind Platons eigene Schriften.«³

Das Prinzip, das hier der Platoniker Plotin für den »Begründer« der eigenen philosophischen Richtung anführt, hat auch in den übrigen philosophischen Schulen der Antike Gültigkeit: Ziel des Denkens ist jeweils die Ausarbeitung der im Prinzip richtigen Lehrmeinung des Schulgründers, dessen Zugang zur Wahrheit zugleich eine Garantie für die Richtigkeit des selbst gewählten Lebensweges in dieser Schule ist. Das Wort »ausarbeiten« (oder »entwerfen«⁴) zeigt freilich, dass eine solche Treue zur eigenen Schule und ihrem Gründer innovative philosophische Arbeit oder innerschulische Kontroversen – häufig angeregt durch Kritik von außerhalb der Schule – keineswegs

³ Plotin V 1, 8, 9–14. Übersetzung nach Tornau, 2001, S. 94, leicht geändert. Vgl. ebd. S. 14 f., S. 354.

⁴ So Tornau 2001, S. 14.

ausschloss. Vielmehr zeigen alle Schulen, wenn auch in verschiedenem Maße, eine inhaltliche Entwicklung, in der man durchaus einen philosophischen Fortschritt beobachten kann.⁵ Andererseits blieb die Treue zum Schulgründer ein wichtiges Kriterium für die Entscheidung innerschulischer Differenzen,⁶ und insofern wurde die genaue Interpretation seiner Texte niemals obsolet, sondern musste in jeder Generation vor dem Hintergrund der gerade aktuellen Fragen neu geleistet werden.

Unter den verschiedenen »klassischen« Philosophen, die als Autoritäten gelesen wurden,⁷ kam Aristoteles eine besondere Rolle zu. Denn seine Texte wurden nicht nur in den Schulen gelesen, die sich ausdrücklich auf ihn beriefen, sondern stießen auch in anderen Traditionen auf großes Interesse, gerade bei platonisch inspirierten Autoren: Bereits der von akademischen Platonikern ausgebildete Römer Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) bekennt sich dazu, die Lehre vom menschlichen Glück im Anschluss an Aristoteles und seinen Nachfolger Theophrast darzustellen⁸ sowie die Lehre von der Seele als etwas Göttlichem von Aristoteles übernommen zu haben.⁹ Gut 100 Jahre später finden sich bei dem mittelplatonisch beeinflussten Juden Philon von Alexandrien (ca. 15/10 v. Chr.–40 n. Chr.) Anspielungen auf Aristoteles, so die – sicherlich ältere – Idee, die platonischen Ideen in dem göttlichen Geist anzusiedeln, der aus Aristoteles' Noetik bekannt ist.¹⁰ Auch der Mittelplatoniker Plutarch von Chaironeia (ca. 45–120 n. Chr.) zeigt sich zumin-

⁵ Vgl. Sorabji 1990, S. 5.

⁶ So arbeitete Jamblichs Plotin-Kritik wesentlich mit Verweisen auf platonische Texte. Siehe dazu Steel 1978, S. 38–48.

⁷ Zur Rolle philosophischer Autoritäten in der Antike vgl. z. B. Gigon 1971 (für die Zeit bis Cicero); Donini 1994, S. 5027–5100 (für das 1.–3. Jahrhundert) und Sorabji 1990 (für die Aristoteles-Kommentare).

⁸ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* V 10 f.

⁹ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 65 f. Zu diesen Ausführungen Ciceros vgl. unten S. 28–33.

¹⁰ Philon von Alexandrien, *De opificio mundi* § 20. 24 (Bd. I, S. 6 f. Cohn), wo der Ort des κόσμος νοητός als θεοῦ λόγος bezeichnet wird.

dest mit einigen Werken des Stagiriten gut vertraut und nutzt z.B. seine Ethik zur Ausarbeitung einer Handlungstheorie.¹¹ Besonders intensiv war die platonische Rezeption des Aristoteles schon früh auf dem Gebiet der Logik.¹² Zu einem breiten Strom wird die Lektüre des Aristoteles aber erst in den neuplatonischen Schulen, nachdem Porphyrios von Tyros (ca. 233–301/305 n. Chr.) und Jamblich von Chalkis (ca. 240/245–320/325 n. Chr.) ihn gegenüber der relativ kritischen Beurteilung durch Plotin rehabilitiert hat. Von jetzt an wird – mehr oder weniger konsequent – angenommen, dass Aristoteles und Platon dieselben Positionen mit anderen Worten vertreten hätten, und der Nachweis dieser Harmonie im Detail wird zur primären Aufgabe der neuplatonischen Aristoteles-Erklärer.¹³ Damit ist der Boden bereitet für die wechselvolle Synthese aristotelischer und platonischer Theorieelemente, die das arabische und lateinische Mittelalter prägen sollte.

Alle diese Erwägungen lassen einen Punkt besonders hervortreten: Antike Autoren, Aristoteliker bzw. Peripatetiker, interessierten sich für Aristoteles deswegen, weil er Ideen entwickelt hatte, die ihr eigenes Denken befruchten konnten. Dürfte dies schon für den hellenistischen Peripatos gegolten haben, dessen Seelenlehren eher wenig Berührungspunkte mit dem erhaltenen *De anima* aufweisen, so arbeitet auch Alexander von Aphrodisias, der berühmteste Aristoteliker der Kaiserzeit (Wende 2/3. Jh.), »an der Konstitution des Aristotelismus als eines autonomen und einheitlichen Lehrgebäudes«,¹⁴ verfolgt also eine Agenda, die über eine historisierende Interpretation bestimmter Texte hinausgeht. Das gilt in noch höherem Maße für die platonisch beeinflussten Ausleger, die nach Alexander die antike Debatte dominieren. Die hier versammelten Autoren

¹¹ Vgl. Donini 1974, S. 63–125; Perkams 2013, S. 226–229.

¹² Chiaradonna 2015.

¹³ Zur Rolle des Aristoteles im Neuplatonismus vgl. v.a. Perkams 2006, S. 333–338. Zur Harmonietheorie bis Porphyrios, Karamanolis 2006.

¹⁴ Fazzo 2002, S. 36. Im selben Sinne argumentieren Donini 1974; Rashed 2007.

arbeiten also nicht primär als Philosophiehistoriker, sondern als Philosophen und suchen mit Hilfe der aristotelischen Texte philosophische Sachfragen richtig zu beantworten. Dazu werden die Texte vor dem Hintergrund der eigenen Ansichten und zeitgenössischen Herausforderungen gelesen und gedeutet.

Die antiken Interpretationen der aristotelischen Geistlehre, die in diesem Band erstmals in deutscher Übersetzung versammelt werden, sind also durchweg philosophische Deutungen, deren Ziel darin besteht, die philosophische Wahrheit, die in den Texten enthalten ist, zu ermitteln und zu entfalten. Man darf also von diesen Auslegern nicht ohne weiteres – wie es vielfach getan wurde – »authentische« oder »richtige« Aristoteles-Interpretationen im Sinne moderner Philosophiehistorie erwarten. Ihre Leistung besteht – abgesehen von zahlreichen Bemerkungen zu Textdetails, die auch für die heutige Aristoteles-Deutung immer wieder nützlich sind – primär darin, sachliche Möglichkeiten aufzuzeigen, wie Aristoteles' Lehre vom Geist, vor dem Hintergrund einer Gesamtinterpretation des *Corpus Aristotelicum*, ein systematischer Sinn abgewonnen werden kann. Für alle Autoren verbindlich ist insbesondere der heute keineswegs selbstverständliche – wenn auch wohl für eine *philosophische* Interpretation nach wie vor sinnvolle – Grundsatz, Aristoteles' mannigfaltige Aussagen vor dem Hintergrund eines in sich konsistenten, wahrheitsfähigen Gedankensystems zu deuten. Insofern spiegelt jede antike Interpretation der aristotelischen Geistlehre den aristotelischen Text, indem sie ihn systematisch – und damit durchaus auch tendenziös – weiterentwickelt.

Der Leser dieses Bandes ist demnach eingeladen, an einem zentralen Fallbeispiel der Interpretationsgeschichte einen Streifzug durch die vielen Wandlungen der Philosophie bis zum Ende der Antike zu übernehmen; wie viel er dabei für eine historisch zuverlässige Aristoteles-Interpretation gewinnt, wird er selbst entscheiden müssen. Um diesen Streifzug etwas zu ordnen und zu erleichtern, wird zunächst auf den Text eingegangen, um dessen Interpretation es im Folgenden gehen wird: das

dritte Buch von Aristoteles' *De anima*, und zwar insbesondere sein viertes und fünftes Kapitel – also der wohl schwierigste und über Jahrhunderte meistkommentierte Abschnitt der antiken Philosophie.¹⁵ Im Anschluss daran wird dann, um dem Leser einen historischen Rahmen zu liefern, die Geschichte der aristotelischen Philosophie in der Antike etwas ausführlicher skizziert, wobei auf den Platz der Geistlehre besonderes Augenmerk gelegt werden soll.

1. Probleme der Lehre vom Geist nach dem dritten Buch von Aristoteles' *De anima*

a. Die Seele als Entelechie und der abtrennbare/abgetrennte Geist nach *De anima* III 4

Aristoteles behandelt den Geist ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) als den »Teil der Seele, mit dem sie erkennt und einsieht« (III 4, 429a10 f.)¹⁶ im Rahmen seiner Darstellung der verschiedenen Seelenvermögen: Nach einer einleitenden Definition der Seele sowie methodischen Bemerkungen in *De anima* II 1–4 geht er diese Seelenvermögen ab dem Ende von Kapitel II 4 reihenweise durch: Nähr- und Wachstumsvermögen (II 4), Sinneswahrnehmung (II 5–III 2), Vorstellungsvermögen (III 3), Denkvermögen/Geist (III 4–8), Fähigkeit zur Bewegung (III 9–11). Mit dem Geist als Denkvermögen beschäftigen sich insbesondere die Kapitel IV und V des

¹⁵ Höffe ²1996, S. 145. Für eine aktuelle systematische Darstellung des Inhalts von *De anima* mit Bemerkungen zur Forschungssituation kann Hahmann 2016 empfohlen werden. Im Meiner Verlag ist in diesem Jahr auch eine neue Übersetzung von *De anima* durch Klaus Corcilius erschienen, welche die bisher im deutschen Raum maßgebliche Version von Theiler/Seidl ablöst.

¹⁶ Den Übersetzungen aus *De anima* wurde die Version von Theiler/Seidl zugrunde gelegt, sie wurden aber bei Bedarf geändert. Die neue Übersetzung von Corcilius (s. vorhergehende Fn.) konnte noch nicht verwendet werden.

dritten Buches, die durch ausgesprochene Knappheit und recht große Dunkelheit auffallen. Das gilt besonders für Kapitel V, den Abschnitt über den aktiven Aspekt des Geistes.

Die Schwierigkeit der Behandlung des Geistes innerhalb von Aristoteles' Theorie ergibt sich zunächst einmal daraus, dass dieser in der Beschreibung des Stagiriten einige Eigenschaften aufweist, die zur allgemeinen Beschreibung der Seele und ihrer Vermögen in Spannung stehen oder ihr sogar widersprechen. Das gilt insbesondere für die drei Kerneigenschaften, die Aristoteles dem Geist zuschreibt: dass er nämlich »frei von Erleiden« (ἀπαθής; 429a15–b23), »unvermischt« (ἀμυγής) mit anderen, körperlichen Dingen (429a18–25) sowie »abgetrennt« bzw. »abtrennbar« (χωριστός) von diesen sei (429b5–16). Sie implizieren offenbar, dass der Geist von der körperlichen Welt – und damit auch vom menschlichen Körper – getrennt ist bzw. sich zumindest im Erkenntnisprozess von ihr trennen kann. Zwei ausdrückliche Zitate (429a19–b24) weisen dabei darauf hin, dass Aristoteles hier bemüht ist, die Idee des Vorsokratikers Anaxagoras, den Geist als Prinzip der körperlichen Welt insgesamt gegenüberzustellen, in seine eigene Psychologie und Naturphilosophie einzuarbeiten.¹⁷ Damit dürfte er sich auch implizit gegen die Darstellung aus Platons *Timaios* 34a1–b6 wenden, die er noch im ersten Buch von *De anima* ausführlich referiert und kritisiert; da der Geist, der sich kreisförmig bewegt, ihr zufolge einer körperlichen Bewegung unterläge, würde er in Aristoteles' Augen durch einen Körper beschwert (I 3, 406b26–407b11).

Die Anlehnung an Anaxagoras' Konzeption eines klar vom Körper trennbaren Geistes führt jedoch zu einer deutlichen Spannung zu Aristoteles' allgemeiner Seelendefinition aus *De anima* II 1, der zufolge die Seele »die erste Verwirklichung/Entelechie eines natürlichen Körpers ist, der in Möglichkeit Leben hat« (II 1, 412a27f.). Denn diese Definition soll Aristoteles' Intention zufolge ein hylemorphistisches Verhältnis von Stoff und Form ausdrücken, bei dem das formgebende Element

¹⁷ Einführend zu Anaxagoras z. B. Mansfeld 1986, S. 158–167.

– in diesem Fall also die Seele – das Gesamtlebewesen prägt.¹⁸ Ein wichtiger Vorzug einer solchen Definition von Seele ist, wie Aristoteles gerade in *De anima* hervorhebt, dass sich mit ihr die Einheit des beseelten Lebewesens bei all seiner Vielfalt erklären lässt:

»Daher darf man auch nicht fragen, ob die Seele und der Körper eines sind [...]; denn da ›eines‹ und ›Sein‹ in mehrfacher Bedeutung ausgesagt werden, ist die Verwirklichung/Entelechie beides in primärer Bedeutung« (II 1, 412b6–9).

Damit sind bereits die Grundelemente für die Schwierigkeit genannt, die Lehre vom Geist ab Kapitel III 4 in das Gesamtkonzept von *De anima* einzuordnen: Während aufs Ganze gesehen für Aristoteles Körper und Seele eines sein sollen, möchte er zugleich annehmen, dass der Geist mit dem Körper unvermischt ist und von ihm abgetrennt sein kann. Diese Schwierigkeit hat die Interpreten aller Zeiten vor große Schwierigkeiten gestellt. Allerdings muss man zugestehen, dass Aristoteles selbst recht offen auf sie hinweist und sie offenbar in Kauf nimmt:

»Dass die Seele also nicht abtrennbar vom Körper ist, oder einige Teile von ihr, wenn sie von Natur aus teilbar ist, erweist sich deutlich. Denn von einigen ist die Verwirklichung die der Teile selbst. Bei einigen allerdings steht dem Abgetrenntsein nichts entgegen, weil sie von keinem Körper eine Verwirklichung sind. Ferner ist unklar, ob die Seele auf die Art Verwirklichung für den Körper ist wie der Schiffer für das Schiff« (II 1, 413a3–9).

Offenbar wollte Aristoteles, wie sich hier zeigt, weder seine naturwissenschaftlich angeregte Seelendefinition aufgeben noch auch auf die Vorteile ganz verzichten, die sich aus Anaxagoras' Theorie ergeben konnten, der Geist sei gerade dadurch einheitlich und zum Denken fähig, dass er von der Materie abgetrennt sei. Man muss daher annehmen, dass er selbst eine Lösung für möglich hielt. Neuere Versuche, diese Lösung auszuarbeiten,

¹⁸ Einführend zum Hylemorphismus z. B. Höffe 2006, S. 178–182.

verstehen die allgemeine Definition der Seele als Entelechie vor allem als Rahmenbeschreibung der Funktionalität der verschiedenen Seelenvermögen und fassen auch den Geist als ein solches Vermögen auf, dessen Funktionieren freilich besondere Bedingungen erfordert.¹⁹ Die antike und mittelalterliche Auslegungstradition ist hingegen einen ganz anderen Weg gegangen: Sie geht von der Beobachtung aus, dass jeder Lesart, die den Geist rein von seiner Funktionalität im leib-seelischen Lebewesen her verstehen will, die Formulierungen, die Aristoteles selbst gebraucht, offensichtlich entgegenstehen. Daher ziehen sie es vor, im Einklang mit ihren eigenen philosophischen Interessen den Geist als eine bestimmte Art von Seele zu interpretieren, die ontologisch vom Körper unabhängig ist und eine herausgehobene Stellung im Kosmos einnimmt.

b. Die Erkenntnis des Geistes nach *De anima* III 4

Eine weitere Schwierigkeit besteht in Aristoteles' Beschreibung des Denk- bzw. Erkenntnisvorgangs selbst, doch liegt diese weniger an Spannungen zu anderen Teilen von *De anima* als an der Unklarheit des Textes und der hier enthaltenen Theorie. Aristoteles versucht die Besonderheit des Denkprozesses durch einen Vergleich mit der Sinneswahrnehmung herauszuarbeiten, wobei er wiederum auf Ideen des Anaxagoras zurückgreift. Die Parallele zur Sinneswahrnehmung soll darin bestehen, dass sowohl Sinne als auch Geist Formen ohne Materie aufnehmen; allerdings ist die Sinneswahrnehmung auf bestimmte, den einzelnen Sinnen entsprechende Formen festgelegt, während der Geist grundsätzlich offen dafür ist, alle Formen aufzunehmen bzw. alles zu denken (voεiv: 429a18). Dies wird wiederum mit der Formel erklärt, dass der Geist alles werden kann, ohne irgendetwas zu sein; deswegen vergleicht Aristoteles ihn auch in seinem berühmten Bild mit einer noch nicht beschriebenen

¹⁹ Vgl. z. B. Barnes 1979, S. 32–41.

Schreibtafel (429b29–30a2). Aus demselben Grund legt er ferner großen Wert darauf, dass der Geist mit nichts, insbesondere mit nichts Körperlichem, vermischt sein darf, weil dies die Klarheit der Erkenntnis des Geistes behindern würde (429a20–22).

Diese Beschreibung der Tätigkeit des Geistes ist nur schwer zu verstehen. So hat William Charlton korrekterweise festgehalten, dass ein Ornithologe kein Vogel wird, wenn er einen beobachtet.²⁰ Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass Aristoteles' Beschreibung des Geistes stark an das Konzept der Materie erinnert, wie sie viele Aristoteliker seit Theophrast annahmen: Ihnen zufolge ist auch die Materie dadurch definiert, dass sie nichts ist, aber – durch Aufnahme einer Form (εἶδος) – alles werden kann. Ein Problem der Interpretation besteht daher in der genauen Unterscheidung des Geistes von der Materie. Es stellte sich den antiken und mittelalterlichen Auslegern in besonderer Schärfe, da in deren Philosophie häufig eine »erste«, von Formen ganz freie Materie eine Rolle spielte, von der es zweifelhaft ist, ob Aristoteles selbst sie bereits annahm.²¹ Ein Schritt zur Erklärung des Textes und zur Lösung dieses Problems bestand seit Alexander von Aphrodisias in der Annahme, dass Aristoteles hier nur von einer bestimmten Art von Geist spreche, die die Ausleger häufig »materieller Geist« (ὕλικὸς νοῦς) nannten.²² Diese Art Geist konnte insbesondere als rein passives Pendant zum aktiven Geist verstanden werden und bildete so ein wichtiges Element einer vollständigen Noetik.

c. Der aktive Geist nach *De anima* III 5

Noch mehr Schwierigkeiten als das bis jetzt besprochene Kapitel III 4 bietet das folgende Kapitel, das sich durch extreme Kürze auszeichnet. Hier führt Aristoteles in den Geist die

²⁰ Charlton 1991, S. 16.

²¹ Tornau 2012, S. 353f.

²² Siehe z. B. unten S. 154 f. bei Alexander von Aphrodisias.

Unterscheidung zwischen einem aktiven und einem passiven Prinzip ein, wovon das eine alles tun, das andere alles erleiden soll (430a10–15). Dieser aktive Geist wird dann mit dem Licht verglichen, das aus allen möglichen Farben tatsächlich sichtbare Farben macht (430a15–17); das erinnert an Platons Sonnengleichnis (resp. VI, 508a–509b), wo der Idee des Guten die Funktion zugeschrieben wird, alles Denkbare denkbar zu machen. Zum Abschluss des Kapitels werden einige besonders komplizierte Aussagen getroffen. Offensichtlich soll der aktive Geist in Verwirklichung (ἐνεργεία) existieren und, zumindest nach der verbreitetsten Lesart, ewig sein, ohne dass deswegen eine Anamnesis im platonischen Sinne möglich sein soll:

»Das Wissen in Möglichkeit ist im Einzelnen der Zeit nach früher, im Ganzen aber auch nicht der Zeit nach, aber es ist nicht so, dass es bald tätig, bald nicht tätig ist. Abgetrennt nur ist es genau das, was es ist, und dies allein ist unsterblich und ewig. Wir haben aber keine Erinnerung, weil dieses frei von Erleiden ist, der leidensfähige Geist (ὁ παθητικός νοῦς) hingegen vergänglich, und es ohne diesen nichts denkt« (430a20–25).

Der erste Satz scheint den aktiven, wirkenden Teil des Geistes aus dem Bereich der Zeit ganz herauszunehmen und seine Aktivität für ewig zu erklären – so dass sie, qua Aktivität, generell einen höheren Rang einnimmt als der zuvor behandelte, eher passive Geist. Diese Interpretationslinie wird allerdings dadurch erschwert, dass das »nicht« in »aber es ist nicht so« in einigen Textzeugen fehlt; nach dieser Lesart würde diese Ewigkeit nur eingeschränkt gelten und müsste zumindest mit einer Art Veränderlichkeit einhergehen. In jedem Fall lehnt der folgende Satz die Idee ab, dass wir uns an etwas aus dem ewigen Wissen des Geistes erinnern: Der Grund dafür scheint in der Vergänglichkeit des passiven, leidensfähigen Geistes zu bestehen, der aber anscheinend eine Voraussetzung für die Erinnerung ist. Es spricht einiges dafür, dass sich Aristoteles hier gegen die platonische Anamnesis-Lehre wendet.

Abgesehen davon, dass dieser Zusammenhang nicht klar ausbuchstabiert wird, führt dieser Satz viele antike und mittelalterliche Interpreten dazu, den hier genannten »passiven Geist« mit dem Vorstellungsvermögen zu identifizieren, dem Aristoteles an anderer Stelle die Erinnerungsfähigkeit zuschreibt (mem. 1, 449b31–450b11). Folglich unterscheiden sie den passiven Geist (νοῦς παθητικός) aus III 5 nicht nur vom aktiven Geist, sondern auch von dem materiellen Geist bzw. möglichen Geist aus III 4. Auf diese Weise wird eine Kohärenz mit dem Kapitel III 4 hergestellt, wo ja von einem abtrennbaren, nicht leidensfähigen Geist die Rede ist, der folglich nicht im Sinne von III 5, 430a24 f. vergänglich sein kann. Das Ergebnis ist, dass mindestens drei Arten von Geist unterschieden werden (aktiver, passiver, materieller bzw. möglicher Geist), um Aristoteles' komplizierte Aussagen in diesen Kapiteln zu erläutern – was die Lektüre der Erklärungen für den Leser häufig recht mühsam macht.

d. Das Verhältnis des aktiven Geistes zum unbewegten Bewegten

Das berühmteste Problem, das sich aus Kapitel III 5 ergibt, ist jedoch die genaue Identität des aktiven Geistes. Zwar erweckt Aristoteles' Text den Eindruck, als spreche er die ganze Zeit über den menschlichen Geist. Doch können hieran spätestens dann Zweifel aufkommen, wenn er den aktiven Geist in III 5 als zweite Form des Geistes einführt und dessen Wirkung mit dem Licht vergleicht. Hier scheint es nahezuliegen, dass er ein überindividuelles, göttliches Erkenntnisprinzip im Auge hat. Dies hat viele Interpreten dazu geführt, den aktiven Geist als universal einzuschätzen und mit demjenigen Geist zu identifizieren, der von Aristoteles unzweifelhaft als universales Prinzip eingeführt wird: dem unbewegten Bewegten aus dem XII. Buch der *Metaphysik*. Zwar sind die textlichen Bezüge zwischen *De anima* III 5 und diesem Buch letztlich überschaubar, doch gibt die zentrale, göttliche Rolle, die der Geist dort einnimmt, hinreichend Grund zur Spekulation über diese Frage.

Bereits die antiken Interpreten sind hierüber tief zerstritten: Die These, der Geist aus *De anima* III 5 sei göttlich, wird insbesondere von Alexander von Aphrodisias vertreten. Scharf kritisiert wird diese Position besonders von den neuplatonischen Auslegern, die seit Plutarch von Athen den aktiven Geist dezidiert als ein Vermögen innerhalb der Seele ansehen. Dabei tendiert Philoponos, vermutlich in der Nachfolge seines Lehrers Ammonios Hermeiou, eher dazu, ihn als eine Art universales Feld des Lernens zu sehen, während Priskian ihn für den höchsten Geist innerhalb der menschlichen Seele hält. Allerdings geht in der Antike noch niemand so weit wie Jahrhunderte später Averroes (1126–1198), der, ausgehend vor allem von Ideen des Themistios, auch den materiellen Geist für universal erklärt.²³

e. Weitere Schwierigkeiten

Neben diesen großen Problemen, die von den beiden Kapiteln III 4 und 5 her zu stellen sind, haben die Ausleger von *De anima* auch einige weitere schwierige Fragen zu klären, die hier zumindest kurz erwähnt seien, weil sie den Anlass zu einigen der nachfolgend gedruckten interpretierenden Theorien liefern.

Ein erstes Problemfeld ergibt sich dadurch, dass Aristoteles an anderen Stellen (v.a. an. III 9, 432b24–10, 43a18; eth. Nic. VI 2, 1139a26–36) recht klar zwischen theoretischem und praktischem Geist unterscheidet. Damit stellt sich die Frage, wie sich diese Unterscheidung zu der Darstellung des Geistes in *De anima* III 4 und 5 verhält. Gerade wenn man diesen Text als ein Plädoyer für eine deutliche Unterscheidung von Geist und sinnlicher Welt interpretiert, tritt die Frage auf, wie ein solcher Geist noch auf Handlungen bezogen, d. h. praktisch, sein kann. Meist wird der Text in der Antike rein auf den theoretischen Geist bezogen.

²³ Vgl. Wirmer 2007.

Ein wichtiges Problem, das sich insbesondere auch in Anbetracht der gerade skizzierten Unterscheidungen verschiedener Arten von »Geist« stellt, ist die Einheit des Denkens. Diese Frage wird von Aristoteles selbst so nicht aufgeworfen, doch geht er bei der Behandlung der Wahrnehmung in Kapitel III 2, 426b12–427a16 auf die Einheit der verschiedenen Sinne ein. Diese Ausführungen lassen sich analog auf das Denken übertragen, wie einige in diesem Band versammelte Texte zeigen.

Das Meinen (*δόξα*) ist für Aristoteles bekanntlich weit weniger zentral als für seinen Lehrer Platon. Einige interessante Äußerungen dazu finden sich jedoch dort, wo er das Vorstellungsvermögen (*φαντασία*) im Kapitel III 3 vom Meinen unterscheidet. In diesem Abschnitt (428a18–b9) erfährt der Leser beispielsweise, dass eine Meinung immer von Glauben (*πίστις*) begleitet wird – und erhält so einen Anlass, über die Reflexivität des Denkens nachzudenken, die einige Ausleger gerne genutzt haben.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist Aristoteles' vor allem in Kapitel III 7 und 8 geäußerte Ansicht, dass Denken niemals ohne Vorstellungen abläuft (431a16. b2; 432a8). Hieraus ergibt sich die Schwierigkeit, dies mit Aristoteles' Aussagen zur Abtrennbarkeit des Geistes zu verbinden.

2. Die Geschichte des antiken Aristotelismus und der literarischen Formen der Aristoteles-Auslegung

Die Erklärungen dieser Probleme durch die antiken Interpreten sind durch zwei eher allgemeine Faktoren stark beeinflusst: erstens von deren eigener philosophischer Position, die vor dem Hintergrund ihrer historisch-geistesgeschichtlichen Situation verstanden werden muss, und zweitens von der literarischen Form ihrer Auslegung.²⁴

²⁴ Die Geschichte der antiken Aristoteles-Interpretation bis Alexander von Aphrodisias wird umfassend dargestellt von Moraux 1971–2001; vgl.

a. Theophrast und die ersten Jahrhunderte

Die Rezeption von Aristoteles' Werk beginnt noch zu seinen Lebzeiten durch seine unmittelbaren Schüler. Das wichtigste Dokument hierfür ist, gerade was die Lehre vom Geist betrifft, das Werk des Theophrast (371–270 v. Chr.), Aristoteles' Nachfolger als Leiter des Athener Peripatos. Neben der erhaltenen kritischen Auseinandersetzung mit einigen Themen der *Metaphysik*²⁵ studiert er auch *De anima* intensiv, und zwar offenbar im Rahmen eines größeren, acht Bücher umfassenden Werkes mit dem Titel *Physik*, das uns aber leider nicht erhalten ist.²⁶ Die erhaltenen Fragmente und Testimonien zu seiner Lehre vom Geist, die für diesen Band von Irmgard Männlein-Robert übersetzt wurden, soweit sie sich nicht in den (hier ebenfalls übersetzten) Texten von Themistios und Priskian von Lydien finden, deuten darauf hin, dass sich Theophrast problemorientiert über einzelne Punkte von Aristoteles' Lehre Gedanken macht, wie sie in dessen noch heute erhaltenen Schriften zu finden ist. Dies scheint, ähnlich wie in Theophrasts erhaltener *Metaphysik*, in Form der Formulierung von Problemen bzw. Aporien zu geschehen, die dann einer Lösung zugeführt werden.

Hierbei lassen sich mehrere Schwerpunkte feststellen: Ein erstes Problem resultiert daraus, dass Theophrast die Frage stellt, wie der von außen kommende Geist aus gen. an. II 3, 736b26f. (νοῦς θύραθεν) mit dem Körper in Verbindung treten kann (Themistios, an. paraphr. 107, 31f.); es wird in äußerst knapper Form mit den weiteren Problemen verbunden, was es bedeutet, dass der Geist reine Potentialität ist (Themistios, an. paraphr. 107, 33–35), und wie er sich dann noch von der Materie unterscheidet (Themistios, an. paraphr. 108, 5f.). Die Antwort deutet offenbar an, dass eine dauernde, habituelle Beziehung

besonders Bd. II, S. 406–425 zur Geschichte der Noetik. Für die neuplatonische Interpretation ist die beste Übersicht der Sammelband von Sorabji 1990.

²⁵ Vgl. dazu die griechisch-deutsche Ausgabe Henrich 2000.

²⁶ Vgl. dazu genauer die Einführung zu den Kapiteln 1, 4 und 6.

des Geistes zum Körper von der Geburt an besteht, obwohl der Geist an sich »unentstanden« zu sein scheint, »wenn er wirklich unvergänglich ist« (Themistios, an. paraphr. 102, 26–29). Diese Hinweise zeigen, dass Theophrast Aristoteles' Andeutungen in ihren sachlichen Konsequenzen ausleuchtet, ohne dass sich – zumal in Anbetracht des fragmentarischen Zustands unserer Informationen – die Möglichkeit böte, eine eigene einigermaßen geschlossene Theorie des Geistes zu rekonstruieren. Erkennbar ist jedoch, dass seine Aussagen geeignet waren, für folgende Interpretationen die Spannung zu unterstreichen, die sich zwischen der Annahme eines unvergänglichen, unkörperlichen Geistes und dessen Vereinigung mit dem Körper ergab. Insbesondere scheint er Themistios, mit dem er in der Folgezeit häufig zusammen genannt wird,²⁷ in der Hinsicht beeinflusst zu haben, der verwirklichte und der mögliche Geist seien beide ewig und wesentlich außerhalb des Menschen angesiedelt.

b. Aristoteles' Seelenlehre in hellenistischer Zeit:
die Frage nach dem »fünften Element«

Nach Theophrast fehlen uns für gut drei Jahrhunderte jegliche Zeugnisse für eine Auseinandersetzung mit Aristoteles' Lehre vom Geist oder der Seele, wie sie in *De anima* erkennbar ist. Allerdings gibt es einige Belege, die berichten, Aristoteles habe angenommen, die Seele bestehe aus einem »fünften Element«, aus dem auch die Sterne bestünden. Diese Quellen sind in erster Linie vier Passagen bei Cicero, eine aus den pseudo-klementinischen Rekognitionen sowie mindestens eine Passage bei dem Kirchenvater Hippolyt von Rom,²⁸ der auf doxographisches Ma-

²⁷ Vor allem von Averroes: Vgl. fr. 308A, 309B, 314A Fortenbaugh.

²⁸ Cicero, *Academica Posteriora* I 26; *Tusculanae disputationes* I 22. 41. 65 f.; Ps.-Clemens, *Recognitiones* VIII 15; Hippolyt, *Refutatio omnium haeresum* I 20, 6 (und einige verwandte Passagen: Mansfeld 1992, 138 f.). Englische Übersetzung und Diskussion der vier wichtigsten Stellen bei Bos 2003, S. 269–276.

terial zurückgreift.²⁹ Alle Belege weisen trotz großer Ähnlichkeiten einige Unterschiede auf.³⁰

Cicero referiert die Aristoteles zugeschriebene Position so, dass »auf der Erde keinerlei Ursprung der Seelen gefunden werden kann; denn es gibt in den Seelen nichts Vermischtes und Festes oder etwas, das aus Erde geboren oder erschaffen zu sein scheint, auch gewiss nichts Feuchtes oder Verwehbares oder Feuriges [...] noch wird jemals etwas gefunden werden, woher dies zum Menschen kommen kann, außer von Gott. Es gibt also eine bestimmte einzigartige Natur und Kraft der Seele, die von diesen gewohnten und bekannten Naturen getrennt ist.«³¹

Diese anti-naturalistische Einschätzung der aus der fünften Substanz (neben den vier Elementen) bestehenden Seele entspricht in auffallender Weise einer ganzen Reihe von Passagen bei Philon von Alexandrien, welche antiken Philosophen, aber nicht ausdrücklich dem Aristoteles zugeschrieben werden. Philon spricht nicht nur von der »fünften Substanz« (πέμπτη οὐσία), sondern auch (häufiger) vom Äther oder vom Pneuma. Auch für ihn bedeutet aber das Bestehen des Geistes aus dieser Natur, dass der Geist »aus nichts im Werden Befindlichen, sondern von Gott her« kommt bzw. dass er durch göttliches Pneuma (θείω πνεύματι) das Denken besitzt.³² Nicht anders fasst es Hippolyt: »Die fünfte Substanz gemäß Aristoteles ist eine gewisse überkosmische Substanz.«³³ Für alle diese Autoren ist

²⁹ Mansfeld 1992, S. 138 f.

³⁰ Überblick: Mansfeld 1992, S. 138 f.

³¹ Animorum nulla in terris origo inueniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum [...] nec inuenietur umquam, unde ad hominem uenire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque uis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Cicero, *Tusculanae disputationes* I 65 f.

³² Philon von Alexandrien, *Quis rerum divinarum heres sit* § 55–57 (Bd. III, S. 13 f. Wendland), ähnlich § 283 (Bd. III, S. 64 Wendland) und De plantatione, § 12–18 (Bd. II, S. 135–137 Wendland).

³³ Ἡ πέμπτη κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην οὐσία οἰοῦναι οὐσία τις ὑπερκόσμιος. Hippolyt, *Refutatio omnium haeresum* VII 19, 3.

die Annahme, der Geist bestehe aus einem fünften Element, also wichtig, um innerhalb einer materialistischen Konzeption, wie sie die hellenistische Philosophie aufgrund stoischen und epikureischen Einflusses dominierte, keinen naturalistischen Prämissen verpflichtet zu sein. Das Pneuma mag daher zwar eine Art Stoff sein, doch wird seine prinzipielle Verschiedenheit von der sichtbaren, aus den vier Elementen bestehenden Natur betont, so dass u. a. die Ewigkeit der Seele bzw. des Geistes gewahrt werden kann.

Diese Position ist nun aus mehreren Gründen kaum auf *De anima* beziehbar:

Erstens waren Aristoteles' »esoterische«, d. h. für den internen Gebrauch bestimmte Schulschriften, unter ihnen auch *De anima*, bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. nur begrenzt zugänglich und z. B. Cicero weitgehend unbekannt.³⁴

Zweitens wird in *De anima* weder ein »fünftes Element« noch ein Äther oder Pneuma erwähnt, stattdessen aber betont, dass der Geist nicht mit irgendeinem Körper vermischt sein darf (an. III 4, 429a24 f., 429b4 f.) und dass sich nur ein Geist ohne Materie selbst erkennen kann (an. III 4, 430a2–5; vgl. 429b21 f.), was mit der Pneuma-Theorie inkompatibel ist. Gegen eine Zuweisung an Aristoteles spricht überhaupt, dass dieser selbst dann, wenn er vom Äther spricht, eine andere Terminologie verwendet als die späten Zeugnisse, indem er diesen »erstes« und nicht »fünftes« Element nennt.³⁵

Drittens beziehen sich die Belege von Cicero und Philon weder auf die Seelendefinition von *De anima* noch treffen sie eine Unterscheidung von Seele und Geist, wie sie in *De anima* zentral ist. So gebraucht Cicero die Bezeichnungen *mens* und *animus* abwechselnd und offensichtlich synonym: Ausdrücklich schreibt er der *mens* zu, »zu denken, Vorsorge zu treffen, zu lernen, zu lehren, etwas zu erfinden, usw., sich zu erinnern, zu lieben, zu hassen, zu wünschen, zu fürchten, Angst zu ha-

³⁴ Moraux 1971–2001, Bd. I, S. 1–16.

³⁵ Mansfeld 1992, S. 138.