

Matthias Perkams
Selbstbewusstsein in der Spätantike



Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von
Jens Halfwassen, Dominik Perler,
Michael Quante

Band 85

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Selbstbewusstsein in der Spätantike

Die neuplatonischen Kommentare
zu Aristoteles' *De anima*

von

Matthias Perkams

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung der Prof. Dr. Peter-Fritz Hager-Stiftung, Zürich

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020492-6

ISSN 0344-8142

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Vorwort

Habent sua fata libelli. Diese alte Weisheit trifft auf Habilitationen in besonderer Weise zu: Bei ihnen liegen mühsame wissenschaftliche Initiationsriten und häufig dementsprechend viel Zeit zwischen dem eigentlichen Abschluss der Arbeit und ihrer Veröffentlichung. Umso glücklicher bin ich, dass ich das vorliegende Werk nun aus der Hand geben und den Menschen danken kann, ohne deren Hilfe dieses glückliche Ende nicht möglich gewesen wäre.

Beginnen möchte ich bei den Vorgesetzten, deren Großzügigkeit es mir über Jahre hinweg ermöglicht hat, mich im Rahmen der Jenaer Nachwuchsgruppe „Spätantike und byzantinische Literatur“ mit den griechischen Kommentaren zu beschäftigen, nämlich Prof. Dr. Rosa Maria Piccione (jetzt Turin) als Leiterin dieser Gruppe und Prof. Dr. Meinolf Vielberg als Sprecher des Graduiertenkollegs „Leitbilder der Spätantike“. Zu danken habe ich ferner Prof. Dr. Richard Sorabji, unter dessen kompetenter Begleitung während eines halbjährigen Oxford-Aufenthalts große Teile dieser Arbeit entstanden.

Im Rahmen des Habilitationsverfahrens wurde die Arbeit von den Professoren Christoph Horn, Theo Kobusch, Rainer Thiel und Wolfgang Welsch begutachtet. Unter ihnen gilt mein erster und vorzüglichster Dank Herrn Thiel, der sich unmittelbar nach seiner Ankunft in Jena der Arbeit annahm und sich im Laufe des Verfahrens besonders engagierte. Herrn Horn und Herrn Kobusch danke ich auch dafür, dass jeder von ihnen einmal die mühsame Reise von Bonn nach Jena auf sich genommen hat, um in der Habilitationskommission anwesend zu sein. Zu danken habe ich schließlich den Herausgebern der „Quellen und Studien zur Philosophie“ für die Aufnahme der Arbeit in diese Reihe.

Eine Arbeit über die neuplatonische Aristoteles-Auslegung kann aber gar nicht erst entstehen, ohne dass man einen ausgezeichneten Aristoteliker und einen hervorragenden Kenner des Neuplatonismus als Gesprächspartner an seiner Seite hat. Diese Rolle haben für mich Dr. Michael Schramm und Prof. Dr. Christian Tornau ausgeübt, deren Unterstützung sich im Übrigen nicht auf fachliche Fragen beschränkte. Ihre Namen seien daher stellvertretend für die vielen Freunde und Kollegen genannt, die meine Zeit in Jena menschlich wie wissenschaftlich äußerst angenehm machten.

Vor der Drucklegung hat Birgit Kempfle die gesamte Arbeit noch einmal Korrektur gelesen. Bei der Erstellung der Druckvorlage haben Enrico Barbiero und Tobias Keppler durch Formatierungsarbeiten, Korrekturen und das Erstellen von Registern geholfen. Ihnen sei für diese Mühe ebenso herzlich gedankt wie Gertrud Grünkorn und Claudia Hill vom Verlag DeGruyter für die sehr gute Zusammenarbeit.

Zu danken habe ich schließlich den Institutionen, die mich in der langen Zeit der Entstehung dieser Arbeit finanzierten, nämlich dem Land Thüringen mit seinem Programm für Nachwuchswissenschaftler und der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die sowohl den Aufenthalt in Oxford als auch – durch ein Heisenberg-Stipendium – die letzte Bearbeitung des vorliegenden Buches ermöglichte. Schließlich danke ich der Prof. Dr. Fritz-Peter Hager-Stiftung (Zürich) für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Den letzten und größten Dank möchte ich aber auch an dieser Stelle meinen Eltern sagen, deren persönliches Vorbild und dauernde Unterstützung meine persönliche und wissenschaftliche Entwicklung bis heute prägen.

München, im August 2008

Matthias Perkams

Inhaltsverzeichnis

I. EINLEITUNG.....	1
A. Die philosophischen Fragestellungen der <i>De anima</i> -Kommentare	3
B. Die aktuelle Bedeutung der <i>De anima</i> -Kommentare.....	5
1. Die aktuelle Bedeutung von Aristoteles' Seelenlehre.....	5
2. Die Aktualität der neuplatonischen Seelenlehre	7
3. Die Konfrontation von Neuplatonismus und Aristotelismus in den <i>De anima</i> -Kommentaren.....	10
C. Die philosophiehistorische Bedeutung der <i>De anima</i> -Kommentare	12
1. Für das Verständnis von <i>De anima</i>	12
2. Im Rahmen der Tradition des Aristotelismus.....	14
3. Für die Geschichte des Neuplatonismus	16
D. Zum Forschungsstand.....	19
E. Gliederung und Methode	23
F. Zu einzelnen Problemen der Interpretation der Kommentare.....	25
1. Die Einheitlichkeit der antiken Kommentartradition.....	25
2. Übersetzung und Behandlung griechischer Termini.....	28
II. DIE ARISTOTELES-INTERPRETATION DER KOMMENTATOREN.....	30
A. Aristoteles' Seelenlehre in der Diskussion: Johannes Philoponos' Kommentar zu <i>De anima</i>	30
1. Einleitung.....	30
Ammonios Hermeiou.....	31
Johannes Philoponos.....	31

Interpretatorische Probleme in Philoponos' Aristoteles-Kommentaren..	34
Ammonios und Philoponos im <i>De anima</i> -Kommentar.....	36
Weitere Einleitungsfragen.....	37
Forschungsstand zum Inhalt des <i>De anima</i> -Kommentars	38
Methodische Vorbemerkungen	39
2. Die Grundzüge der Seelenlehre	
nach der Einleitung des Kommentars	40
a. Die verschiedenen Fähigkeiten der Seele (1, 1-8, 15).....	41
Die Erkenntnisvermögen der rationalen Seele.....	42
Das Meinen (δόξα).....	42
Das diskursive Denken (διάνοια).....	44
Der Geist (νοῦς) und seine Art des Denkens	45
Die Strebevermögen der rationalen Seele	47
Die Erkenntnisvermögen der nicht rationalen Seele.....	48
Die Strebevermögen der nicht rationalen Seele	49
Die vegetativen Vermögen	50
Die Einheit der Seele (8, 16-9, 2).....	50
Resumée.....	51
b. Die Unkörperlichkeit der Seele und ihre Trennbarkeit vom Körper....	52
Analogie der Seelenlehre bei Aristoteles	54
Argumente für ein differenziertes Verhältnis der Seele zum Leib	56
Argumente für die Unkörperlichkeit	
der wahrnehmenden und vegetativen Seele.....	56
Selbstreflexivität und die Immaterialität	
der rationalen Seele nach Proklos.....	59
Die Anwendung durch Philoponos	61
Neuplatonischer Aristotelismus: Methodische Grundlagen	63
Die Beweise für die verschiedene Relation	
der Seelenvermögen zum Körper.....	69
Ergebnisse	73
3. Das Verhältnis von Leib und Seele allgemein.....	74
Die Bedeutung des Terminus ἐντελέχεια.....	74
Die ganze Seele als Entelechie	77
Seele als homonymer Begriff.....	79
Das Verhältnis von vegetativer und nicht rationaler Seele zum Körper..	82
Das Verhältnis der rationalen Seele zum Körper	83
Die Vereinbarkeit von Neuplatonismus und Aristotelismus	85
Das Problem der Einheit der Seele	87
Philoponos und die neuplatonische Aristoteles-Kritik	89
Ergebnis: Der Wert von Philoponos' Interpretation der Entelechie	91

4. Die Rolle des Leibes in der hylemorphistischen Beziehung zur Seele..	92
Der Leib als werkzeughafter Körper (ὄργανικὸν σῶμα)	93
Der Leib als physischer Körper (φυσικὸν σῶμα)	96
Die Überlegenheit des Seelischen.....	99
Relation und Sympathie	102
Die nicht rationale Seele und das Pneuma.....	104
5. Die Stellung und Bedeutung der vegetativen Seele	108
6. Die Lehre von der Sinneswahrnehmung	110
Der Ablauf der Wahrnehmung.....	110
Die Wahrnehmung als unkörperliches Geschehen	111
Der physiologische Prozess bei der Wahrnehmung.....	114
Sinnesorgane und Pneuma.....	117
Die Leistungsfähigkeit der Sinneswahrnehmung.....	119
Ergebnis.....	121
7. Die Lehre vom Geist bzw. von der rationalen Seele	122
Der Geist als Teil der Seele und seine verschiedenen Funktionen	124
Erste oder zweite Potentialität des Geistes.....	125
Das Meinen und diskursive Denken.....	128
Das Erkennen der reinen Formen und der Formen in Materie.....	130
Der leidensfähige Geist und die Vorstellungskraft.....	133
Der aktive Geist	134
Der praktische Geist.....	139
8. Ergebnis	141
Spannungen im <i>De anima</i> -Kommentar und ihre Erklärung	142
Der neuplatonische Aristoteliker Ammonios.....	144
Philosophische Ideen in Philoponos' Bearbeitung.....	146
Aristoteles-Auslegung in Philoponos' Kommentar.....	147
Die philosophische Leistung des <i>De anima</i> -Kommentars	148
B. Aristoteles als Vertreter der neuplatonischen Wahrheit:	
Der Kommentar des Priskian	149
1. Einleitung.....	149
Priskian von Lydien als Autor des <i>De anima</i> -Kommentars	150
Bemerkungen zum Autor und seinem Werk.....	153
2. Hermeneutische Voraussetzungen.....	154
Das Vorbild Jamblich	154
Die wissenschaftliche Einordnung der Seelenlehre.....	156

3. Die Seele als Formursache bzw. Entelechie	158
Die erste Stufe der Entelechie: Die Seelenspur.....	160
Die doppelte Entelechie als Bewegtes und Bewegendes.....	162
Damaskios' Hylemorphismus	162
Beweger und Bewegtes bei Priskian.....	165
Die doppelte Entelechie als Werkzeug und Benutzer.....	169
Die Unterschiedlichkeit der beiden Formursachen.....	170
Priskians Prinzip und Proklos' Regel.....	172
Die rationale Seele als Entelechie	173
Die strukturellen Besonderheiten von Priskians Ansatz	175
Die Ideen der Einzelseelen.....	177
4. Die Auseinandersetzung mit Aristoteles' Aussagen.....	180
Die Seele als Lebensprinzip.....	180
Der Unterschied von Sein und Aktivität.....	182
Die Seele als Wirkursache.....	184
Die Entfaltung der Seele im Körper.....	184
Rationale und nicht rationale Seelen.....	186
Die Doppelnatur der rationalen Seele	188
Die Einheit der menschlichen Seele.....	190
Die Verbindung der rationalen Seele mit den übrigen Vermögen.....	192
5. Die Seelenfunktionen aller Lebewesen.....	194
a. Die vegetative Seele	194
b. Die Sinneswahrnehmung.....	196
Die einzelnen Sinne	196
Die beiden Seelenarten in der Sinneswahrnehmung.....	197
Der physiologische Prozess bei der Sinneswahrnehmung.....	201
Die Vollständigkeit der fünf Sinne.....	203
Die Einheit der Sinneswahrnehmung.....	205
c. Die Vorstellungskraft	210
Die Vorstellungskraft als Erinnerungsvermögen.....	210
Die Vorstellungskraft und die Einheit der Erkenntnis	212
6. Die Lehre vom Geist.....	215
Die zwei Stufen des menschlichen Geistes.....	215
Die triadische Struktur des menschlichen Geistes.....	216
Die Aktivität des hervorgehenden Geistes	219
Das praktische Denken	222
7. Konstanz und Wandelbarkeit des seinshaften Geistes.....	224
Der Hintergrund der Theorie der systematischen Wandelbarkeit	224
Die Beschreibung des seinshaften Geistes der Seele.....	229

Der historische Hintergrund der Lehre.....	232
Aristoteles, Platon und Jamblich	232
Die Wandelbarkeit der Seele im Neuplatonismus	233
8. Ergebnis	235
C. Neuplatoniker oder Aristoteliker? Stephanos von Alexandrien.....	237
1. Einleitung.....	237
2. Die Sinneswahrnehmung.....	239
Die Vollständigkeit der Einzelsinne.....	240
Die Wahrnehmung der allgemeinen Objekte.....	242
Existenz und Funktion des Gemeinsinns	246
3. Aisthesis, Phantasia und die Möglichkeiten nicht rationalen Erkennens.....	251
Die Vorstellungskraft als höchstes Vermögen der Tiere.....	255
4. Die Lehre vom Geist.....	257
Die drei Stufen des Geistes	257
Ammonios und die Kritik an Alexander und Plutarch.....	261
Die Lehre vom aktiven Geist.....	263
Diskursives Denken und Meinen	264
5. Erkenntnistheoretische Überlegungen.....	266
Die Leistung des intuitiven Erkennens	266
Die Leistung des diskursiven Denkens.....	268
Die intuitive Erkenntnis materiell verfasster Objekte.....	271
Die Erkenntnis mathematischer und immaterieller Objekte	274
Praktische Erkenntnis.....	276
6. Ergebnis	277
D. Zusammenfassung: Deutung und Rezeption von <i>De anima</i> durch die Kommentatoren.....	278
1. Neuplatonismus und Aristotelismus bei den einzelnen Kommentatoren.....	278
2. Die Bedeutung der Aristoteles-Interpretation der Kommentare.....	280
3. Die Stellung der Kommentare in der Tradition des Aristotelismus..	282

III. PRISKIANS THEORIE DER RÜCKWENDUNG DES MENSCHEN AUF SICH SELBST	284
A. Die Problematik einer Theorie der Bezugnahme des Menschen auf sich selbst	284
1. Phänomene des Selbstbezugs in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion.....	285
Selbstbezug als Grundphänomen menschlichen Daseins	286
Die philosophische Bedeutung des Selbstbezugs:	288
Rationalität, Personalität und Menschenwürde.....	288
Selbstbezug als Seinsweise der Person.....	291
Selbstbewusstsein, Bewusstsein, Selbsterkenntnis und Introspektion	295
Was ist Selbstbewusstsein?	299
2. Die Bedeutung der neuplatonischen Fragestellung.....	302
3. Zum weiteren Vorgehen.....	304
B. Plotins Lehre von der Selbsterkenntnis und ihre Veränderung im späten Neuplatonismus	305
1. Plotins Beschreibung der Selbsterkenntnis des Geistes	305
2. Selbsterkenntnis, diskursives Denken und Personalität	313
3. Die Veränderung der Fragestellung im späten Neuplatonismus	320
Proklos' Erklärung.....	324
Philoponos' Anthropologie.....	328
Damaskios' Diskussion einer substantiellen Wandelbarkeit des Selbst...	333
C. Die Struktur des menschlichen Selbstbezugs nach Priskian	335
1. Eine Typologie der Phänomene menschlichen Selbstbezuges.....	337
Das Bewusstsein der Sinneswahrnehmung (συναίσθησις)	338
Die Selbsterkenntnis der diskursiven Vernunft	341
Die Grundstruktur der Reflexivität (ὀπλόληψις) im diskursiven Denken .	341
Die Reflexivität des Meinens und die sinnliche Erkenntnis.....	343
Die Reflexivität der praktischen Vernunft	346
Selbsterkenntnis.....	348
Die phänomenale Verschiedenheit von Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein.....	348
Substantieller Wandel und die Formen der Selbsterkenntnis	350

2. Was ist und wie funktioniert direkte Selbsterkenntnis?	352
Der Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Denken	355
Die Erkenntnis des Geistes der Seele	358
Was erkenne ich bei der Selbsterkenntnis?	362
Die Struktur der Selbsterkenntnis	366
Einheit und Mannigfaltigkeit der Selbsterkenntnis.....	370
Abschließende Überlegungen	373
D. Das Selbst und die Entwicklung der Person.....	374
1. Die Definition der Person bzw. des „Selbst“.....	375
Bestimmungen des Selbst in der Spätantike	375
Die Bestimmung des Selbst nach Priskian.....	377
Person und Rationalität.....	382
2. Die Dynamik geistigen Lebens.....	383
Das Leben der Person in den zwei Seinsweisen des hervorgehenden Geistes	383
Selbsterkenntnis und die Vollendung des Geistes	385
3. Die Seinsweisen des höheren Selbst.....	388
Der seinshafte Geist der Seele als ideales Selbst.....	388
Die fundamentalen Seinsweisen der denkenden Seele.....	390
Die Bedeutung der Wandelbarkeit des idealen Selbst.....	393
Die Vergöttlichung der Seele – Ewigkeit in der Zeit	394
Das Denken des Geistes und seine Bedeutung für die Seele.....	398
4. Die Einheit der Person	402
Die historischen Wurzeln der Theorie	402
Stephanos und das Konzept des Prospektikon.....	404
Stephanos' Begründung der Lehre vom Prospektikon.....	406
Priskians Überlegungen zur Einheit der Erkenntnis	408
Die Einheit des praktischen Denkens	410
Theoretisches und praktisches Selbstverhältnis	412
E. Schlussbetrachtung: Der neuplatonische Aristotelismus und die Theorie des Selbstbezugs.....	416
IV. BIBLIOGRAPHIE	421
A. Quellen	421
1. Die neuplatonischen <i>De anima</i> -Kommentare	421

2. Weitere Quellen	422
B. Sekundärliteratur	427
V. INDICES.....	444
A. Index nominum et rerum (et verborum Graecorum).....	444
B. Index locorum.....	454

I. Einleitung

„Was ist uns näher als die Erkenntnis unserer selbst?“¹. Diese Frage stellt Johannes Philoponos zu Beginn seines Kommentars zu Aristoteles' Schrift „Über die Seele“ – *De anima*. Sein Zeitgenosse Priskian von Lydien sekundiert: „Bemühen muss man sich in erster Linie um die Wahrheit über die Sachen selbst, und zwar um die über die anderen und um die über die Seele, welche für uns von Anfang an näher als alles andere ist“². Diese Aussagen bezeugen das philosophische Programm des Neuplatonismus: Die Forschung des Menschen über sich selbst bzw. über die eigene Seele, ist sowohl der Ausgangs- als auch der Zielpunkt des Philosophierens, das getragen wird von der Überzeugung, dass das Nachdenken nicht nur ein Weg zur theoretischen Erkenntnis, sondern auch zur Vervollkommnung als Mensch ist. „Denn die Philosophie ist die Vervollkommnung der Seele, so wie die Medizin die des Leibes“³.

Diese Konzentration auf den Menschen wirkt verblüffend aktuell. Denn die Ansicht, dass die Frage nach dem Menschen und seiner Stellung in der Natur ein zentrales philosophisches Thema ist, hat die Philosophie des 20. Jahrhunderts besonders geprägt⁴ und gilt als Charakteristikum neuzeitlichen bzw. modernen Denkens. Die philosophische Anthropologie wird als „der letzte Fluchtpunkt philosophischer Erkenntnisbemühungen“⁵ angesehen, und die von den Neuplatonikern besonders gepflegte Philosophie des Geistes gilt vielen als „die Leitdisziplin innerhalb des Fachs“⁶. In der Konzentration auf den Menschen und seinen Geist kann die neuplatonische Philosophie daher als Urahn neuzeitlicher Interessen angesehen werden, der zudem über seine Rezeption im arabischen und

1 Τί οικειότερον ἡμῖν τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως; Philop. in an. 12, 15.

2 Περιspoύδαστον μὲν προηγουμένως ἢ περὶ αὐτῶν τῶν πραγμάτων τῶν τε ἄλλων καὶ ἢ περὶ ψυχῆς ἀλήθεια, αὐτίκα οικειοτάτη πασῶν ἡμῖν ὑπάρχουσα. Prisc. in an. 1, 3-5.

3 Ἐπειδὴ γὰρ τελειώσις ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ φιλοσοφία ὡσπερ τοῦ σώματος ἢ ἰατρική. Simpl. in phys. 1, 6f. Vgl. die treffende Charakterisierung der ethischen Dimension der neuplatonischen Philosophie bei Beierwaltes 2007, 29f.

4 Vgl. exemplarisch die bei Arlt 2001, 175-215 geschilderten Diskussionen.

5 Arlt 2001, 1.

6 Metzinger 1995a, 12 (Subjekt des Satzes ist die „Philosophie des Geistes“).

lateinischen Mittelalter sowie im deutschen Idealismus durchaus zur Entstehung der modernen Philosophie beigetragen hat⁷.

Dies gilt in besonderem Maße für die Hervorhebung des Selbstbewusstseins bzw. der Beziehung des Menschen zu sich selbst⁸ als des zentralen Merkmals menschlicher, rationaler Existenz. Ebenso wie die Frage nach dem Selbstbewusstsein auch heute in ganz verschiedenen Hinsichten (angefangen von der Frage nach der Menschenwürde bis zum Problem einer naturwissenschaftlichen Beschreibung des Menschen) einen Kernpunkt der philosophischen Anthropologie darstellt, waren auch bereits die Neuplatoniker von der Bedeutung dieser Tatsache überzeugt. Hierin gingen sie über frühere Ansätze zu einer philosophischen Beschreibung des Menschen deutlich hinaus, und zwar insbesondere über die aristotelische Bemühung, die menschliche Seele durch ihre Beziehungen zu verschiedenen Klassen von Objekten eher von außen zu diskutieren. Insofern für den Neuplatoniker diese Bezüge nur insoweit die Dignität des Menschen verdeutlichen, als sie Anteil an der Rückwendung zu sich selbst (ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτόν) haben, findet hier ein anthropologischer Paradigmenwechsel statt, der die bis heute andauernde Entwicklung wesentlich bestimmt hat⁹.

Wenn die Veränderung der aristotelischen Anthropologie mithilfe des neuplatonischen Konzepts menschlichen Selbstbezugs daher einen Meilenstein in der Geschichte des philosophischen Nachdenkens über den Menschen bildet, so stellt die Untersuchung der relevanten Texte ein wichtiges Element bei der Selbstvergewisserung und kritischen Selbstprüfung der modernen Philosophie vor dem Hintergrund ihrer Geschichte dar. Zu ihr möchte die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten, deren Hauptthema die Überlegungen zum Selbstbezug in den neuplatonischen Kommentaren zu Aristoteles' *De anima* darstellen.

Konkret geht es um drei Texte aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.:

1. Den Kommentar des Johannes Philoponos, der nach seiner Überschrift die Bearbeitung einer Mitschrift aus einer Vorlesung von dessen Lehrer Ammonios darstellt, der seinerseits bei dem berühmten Neuplatoniker Proklos gelernt hat¹⁰.

7 Vgl. auch die Untersuchungen zur Wirkung der neuplatonischen Philosophie in Beierwaltes 1985; Beierwaltes 2001, 182-227; Halfwassen 1994, 31-33; Halfwassen 2005.

8 Ich verstehe Selbstbewusstsein hier und im Titel der Arbeit in diesem sehr weiten Sinn. Zu einer genaueren Begriffsbestimmung s. u. S. 284-301.

9 Das wird – auf durchaus unterschiedliche Weise – verdeutlicht von Halfwassen 2004, 132-135 (unter Bezugnahme auf Descartes), Steel 2006 und auch Beierwaltes 2007, 36f., 43f. sowie für Plotin ausführlich dargelegt von O'Daly 1973 und Remes 2007.

10 Griechischer Text des Kommentars zu Buch I+II findet sich in CAG 15, 1-445; die lateinische Übersetzung des Kommentars zu III, 4-8 findet sich in Verbeke 1966. Weiteres s. u. S. 37f.

2. Den unter dem Namen des Simplikios überlieferten Kommentar, der allerdings aufgrund von stilistischen und methodischen Unterschieden dem Simplikios ab- und seinem Kollegen Priskian von Lydien zugesprochen werden muss¹¹.
3. Einen Kommentar zum dritten Buch von *De anima*, der zusammen mit dem Kommentar des Johannes Philoponos zu Buch I und II überliefert ist. Er ist, wie u.a. aus dem Zeugnis einiger Handschriften hervorgeht, Stephanos von Alexandrien zuzuschreiben, der um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert in Alexandrien Philosophie und Medizin lehrte¹².

A. Die philosophischen Fragestellungen der *De anima*-Kommentare

Der historische Ort dieser Kommentare bringt es mit sich, dass die in ihnen enthaltenen philosophischen Theorien außerordentlich komplex sind. Das hängt mit ihrem doppelten Bezugsrahmen zusammen, da sie einen Text zum Thema haben, der zu den schwierigsten Grunddokumenten abendländischen Philosophierens gehört, und zugleich der neuplatonischen Philosophie ihrer Zeit sowie deren Problemstellungen verpflichtet sind.

Diese Konfrontation beinhaltet eine große philosophische Spannung:

Der kommentierte Text, *De anima*, betont die Verbindung jeder Seele, auch der menschlichen, mit dem Körper, dessen Lebensprinzip sie ist. Eine Sonderstellung des Geistes wird zwar deutlich gemacht, aber nur in Ansätzen erklärt. Für die Neuplatoniker ist dagegen der Geist des Menschen seine eigentliche und wahre Seele, der gegenüber die übrigen Seelenarten, die vegetative und die sinnliche Seele, nur abgeleitet sind. Begründet wird dieses Menschenbild in erster Linie mit einer Theorie des Selbstbezuges bzw. der Selbsterkenntnis¹³, deren Bedeutung für die Beschreibung der menschlichen Natur hier erstmals in der Philosophiegeschichte klar herausgestellt wird. Aus dieser doppelten historischen Perspektive stellten sich den Kommentatoren zwei Grundfragen, nämlich zum einen die nach einer adäquaten Theorie der menschlichen Selbsterkenntnis zur Begründung einer Sonderstellung des Menschen, und ande-

11 Griechischer Text in CAG 11. Zur Begründung der Zuschreibung s. Perkams 2005a und u. S. 149-153.

12 Griechischer Text: CAG 15, 446-607.

13 Zur Begrifflichkeit s. u. S. 295-301.

rerseits die nach der Konstitution des empirischen Menschen durch Verbindung seiner Seele mit dem Leib.

Diese Problemstellung ist in der Struktur mit der aktuellen Debatte um den Menschen durchaus vergleichbar, die ebenfalls von zwei Problemfeldern geprägt ist: Das eine ist die Debatte um das Verhältnis geistiger und körperlicher Eigenschaften des Menschen, das sogenannte Leib-Seele-Problem, und das andere ist die Diskussion um die Bestimmung und den Status des Menschen als Person. Besonders die analytische Philosophie war in den letzten Jahrzehnten stark auf eine Erklärung des Leib-Seele-Problems fokussiert. Dabei war allerdings nicht eine Definition des Menschen und seines Daseins das Ziel der Bemühungen, sondern die Erstellung einer ontologischen Theorie des menschlichen Bewusstseins, die mit den Voraussetzungen und Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft vereinbar ist und diesen gegenüber Erklärungspotential besitzt. Konkret geht es besonders um die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele bzw. Geist und die Probleme, die dieses Verhältnis innerhalb eines naturwissenschaftlichen Weltbilds aufwirft. Zu nennen sind hier etwa die Fragen nach der Freiheit des Willens oder die Deutung des Weltbezugs des Menschen, seiner Intentionalität.

Das zweite Hauptthema der philosophischen Frage nach dem Menschen, die Theorie der Person, ist unter anderem wichtig, um eine anthropologische Grundlage für ethische und politische Theorien zu liefern. Besondere Bedeutung hat es in Zusammenhang mit dem Problem der Menschenwürde, das die Grundlage von demokratischen politischen Verfassungen darstellt und auch für aktuelle Fragen der angewandten Ethik große Bedeutung besitzt. Mit dem Leib-Seele-Problem steht die Theorie der Person deswegen in einem gewissen Zusammenhang, weil auch sie auf der Besonderheit des menschlichen Bewusstseins fußt, dass der Mensch sich allen anderen Lebewesen gegenüber dadurch auszeichnet, in ein Verhältnis zu sich selbst treten zu können. Die unterschiedliche Perspektive im Vergleich zum naturwissenschaftlich bestimmten Leib-Seele-Problem wird andererseits dadurch unterstrichen, dass die Annahme der menschlichen Willensfreiheit für eine Theorie der Person kein Problem, sondern ein wichtiges Begründungselement darstellt, während sie in Anbetracht moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse überhaupt erst einmal erklärt werden muss.

Beide Fragestellungen der modernen Philosophie stehen in einer engen Beziehung zu den Problemen, die sich für die neuplatonischen Kommentatoren aus ihren historischen Voraussetzungen ergaben: Annahmen über die menschliche Selbsterkenntnis als konstitutives Element personalen Seins sind die Grundlage für ihr Menschenbild und in gewissem Sinne für ihre gesamte Philosophie. Das bei der Interpretation von *De anima* be-

sonders markant auftretende Problem, wie der so herausgehobene Mensch als Glied der sinnlich wahrnehmbaren Welt gedacht werden kann, führt dagegen zu der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, wenn diese auch von den Neuplatonikern nicht unter den Bedingungen eines naturwissenschaftlichen Weltbilds gestellt wurde. In jedem Fall gibt es genug Grund für die Vermutung, bei den neuplatonischen Kommentatoren eine differenzierte und umfassende Theorie des Menschen zu finden, die interessante Parallelen zur modernen Diskussion aufweist.

B. Die aktuelle Bedeutung der *De anima*-Kommentare

Da sich die systematischen Konturen der *De anima*-Kommentare in diesem Kontext aus ihren historischen Bezügen zum Aristotelismus und zum Neuplatonismus ergeben, soll nun etwas ausführlicher dargestellt werden, wie diese beiden Traditionen in der gegenwärtigen philosophischen Debatte rezipiert werden und welche Probleme sich dabei ergeben. Von hier aus ergibt sich der Hintergrund, vor dem die vorliegende Untersuchung ein philosophisch-systematisches Interesse beanspruchen kann, wie im dritten Teil dieses Abschnitts näher erläutert wird.

1. Die aktuelle Bedeutung von Aristoteles' Seelenlehre

Nachdem Aristoteles jahrhundertlang als „Vater der Psychologie“ gegolten hat¹⁴, entwickelt sich in neueren Veröffentlichungen wiederum ein spezielles Interesse an seiner Schrift „Über die Seele“, und zwar besonders an der dort erhaltenen Erklärung des Verhältnisses von Körper und Seele. Denn Aristoteles' Theorie, deren berühmter Kernsatz darin besteht, dass „die Seele die Verwirklichung/Entelechie des physischen organischen Körpers“ sei, erscheint einigen gegenwärtigen Philosophen als ein attraktiver Ansatz zur Überwindung des Dualismus von Leib und Seele, der seit Descartes' Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* ein zentrales Themenfeld der philosophischen Anthropologie darstellt. Aristoteles' Sicht des Menschen, so argumentieren beispielsweise Martha Nussbaum und Hilary Putnam¹⁵, geht von der breiteren ontologischen Frage aus, wie die Einheit und Verschiedenheit von Gegenständen zu denken sind. Dazu ist nach Aristoteles grundsätzlich das Zusammenspiel eines materiellen Substrats und einer Identität verleihenden Form zu beachten, so dass vom

14 Siwek ³1957, 1.

15 Nussbaum/Putnam 1992.

Zusammenspiel eines sich wandelnden und eines gleichbleibenden Elements auszugehen ist. Auf diese Weise sei auch die Seele die Form des Leibes, die ihm durch alle Veränderungen Kontinuität und Identität verleihe. Daher sei die Seele notwendig in einem Leib realisiert, dessen Organismus-Sein sie bestimme; das impliziere aber nicht, dass die Seele sich aus diesem Leib kausal oder auch nur logisch erklären lasse: Das gleiche funktionale Zusammenspiel des Seelischen sei auch in einem anderen Leib realisierbar, und konsequenterweise vertrete Aristoteles im Prinzip dieselbe funktionalistische Theorie, mit der auch Nussbaum und Putnam selbst den Menschen erklären wollen.

Das grundsätzliche Problem dieser Ansicht ist, dass Aristoteles das Leib-Seele-Problem, wie wir es verstehen, gar nicht kannte¹⁶. Denn das moderne Leib-Seele-Problem versucht nicht nur, den Menschen mit Hilfe einer ontologischen Theorie zu erklären, sondern es geht von der Voraussetzung aus, dass das Körperliche und das Mentale bzw. Seelische zwei verschieden definierte Arten des Seins sind, deren gegenseitiges Verhältnis erst zu klären ist. Der Ausgangspunkt für die Definition des Seelischen als eines eigenen ontologischen Bereiches ist die Bewusstheit des Subjekts, ein eigenes Selbst zu sein¹⁷, das schon den eigenen Leib als etwas anderes, als „Umwelt“ erfährt. Dagegen erklärt die aristotelische Form-Stoff-Unterscheidung zwar die Zusammengehörigkeit zweier analytisch trennbarer Elemente, wie der durch eine Statue repräsentierten Person und der Statue als stofflicher Masse, aber es lässt sich nicht unbedingt auf die zwei unterschiedlichen Wirklichkeitsebenen beziehen, als die das Körperliche und das Mentale in der nachcartesianischen Diskussion gefasst werden. Von diesen allgemeinen Beobachtungen abgesehen, ist es auch im Detail höchst fraglich, ob die funktionalistische Deutung Aristoteles' Theorie gerecht wird¹⁸.

Allerdings lässt auch Aristoteles selbst deutlich erkennen, dass er das Verhältnis von Leib und Seele als ein Problem sui generis ansieht, indem er hier den ungewöhnlichen Begriff „Verwirklichung“ (ἐντελέχεια) anbringt und zudem die Relation von Wirklichkeit und Möglichkeit auch auf den lebenden Organismus überträgt, bei dem der Leib das Leben „in

16 Vgl. dazu Emilsson 1988, 146; interessant auch Burnyeat 1992, obwohl der Autor Putnams Interpretation zu „materialistisch“ deutet. Vgl. zur Funktionalismus-Debatte allgemein Perler 1996.

17 Zu den Merkmalen des Mentalen gegenüber dem Körperlichen vgl. Seifert 1989, 8-12.

18 Vgl. dazu u.a. Perler 1996; Johansen 1998, 281-291.

Möglichkeit“ (δυνάμει), die Seele es aber „in Wirklichkeit“ (ἐνεργείᾳ) ist¹⁹. Aus diesen Aussagen auf ein dahinterstehendes System zu schließen, ist aber schwierig, zumal als Erläuterung fast ausschließlich Aristoteles' Aussagen zur sinnlichen Wahrnehmung zur Verfügung stehen, die ihrerseits eine umfangreiche Kontroverse entfacht haben²⁰. Hinzu kommt, dass Aristoteles dem Geist (νοῦς) eine besondere Rolle zuschreibt und sein Verhältnis zum Körper klar dualistisch darstellt²¹. Der Bereich menschlichen Seins, der aus heutiger Perspektive besonders typisch und auch problematisch ist, wird damit in einer Weise erklärt, die vielen modernen Forschern in Anbetracht naturwissenschaftlicher Erkenntnisse wenig plausibel erscheint. Zudem wird die Akzeptanz von Aristoteles' Theorie dadurch erschwert, dass seine Analyse geistigen Seins nur skizzenhaft erfolgt und er das zentrale Problem des Selbstbezuges lediglich andeutungsweise als „Selbst-Denken“ (ἑαυτὸν νοεῖν) bezeichnet, ohne die Bedeutung und die Komplexität dieses Phänomens klar anzusprechen. Auch die getrennte Behandlung von Sinneswahrnehmung und Geist, die in der Neuzeit als mentale Phänomene zusammen betrachtet werden, verblüfft den heutigen Leser.

Diese Punkte verdeutlichen, dass Aristoteles' Position sehr weit von modernen Debatten entfernt ist und jede aktualisierende Interpretation sie grundlegend umformulieren muss. Das sollte jedoch nicht dazu führen, das Interesse an ihr aufzugeben; schließlich ist die aus Aristoteles' biologischen Interessen herrührende Nähe zum modernen Leib-Seele-Problem durchaus beachtlich. Die angesprochenen Schwierigkeiten zeigen aber, dass der systematische Wert seiner Theorie nur vor einem breiteren Kontext eressen werden kann.

2. Die Aktualität der neuplatonischen Seelenlehre

Eine solche Einordnung geschah historisch dann, als Aristoteles' Seelenlehre in das neuplatonische Denken integriert wurde. Die bedeutendsten Zeugen dafür sind die *De anima*-Kommentare des 6. Jahrhunderts, die das Thema der vorliegenden Untersuchung darstellen. Ihren Hintergrund bildet die neuplatonische Philosophie, und zwar nicht in der gleichsam klassischen Form, die sie bei Plotin gefunden hat, sondern in der Form des sogenannten späten Neuplatonismus. Dessen

19 Diese Aussage darf nicht so verstanden werden, als sei der Körper nur „möglicherweise“ lebendig; Aristoteles spricht hier von zwei gleichzeitigen Modi des Lebendig-Seins. S. u. S. 93-96.

20 Ausgehend von Sorabji 1979, 49f. mit Anm. 22; mehr dazu s. u. S. 110.

21 Wie die von Philoponos gesammelten Zitate beweisen; s. u. S. 54-56.

System²² wurde von Jamblich (ca. 240-nach 320) in der Perspektive entwickelt, die platonische und die aristotelische Philosophie zu einer Gesamtdeutung der Wirklichkeit zu vereinen, die auch als weltanschauliches Gegenbild zum aufstrebenden Christentum verstanden werden konnte²³. Die bedeutendsten erhaltenen Zeugen für diese Philosophie sind die Werke des Proklos²⁴ und die neuplatonischen Aristoteles-Kommentare, deren Autoren Mitglieder neuplatonischer Schulen waren, die sich diesem Hintergrund verpflichtet wussten²⁵.

Trotz dieser Weiterentwicklung gegenüber Plotin wurden die Grundannahmen von dessen Philosophie auch im späten Neuplatonismus weiter anerkannt. Das gilt auch für die klare Unterscheidung von körperlicher und seelischer (sowie nicht zuletzt auch geistiger) Existenzweise, die die engste Parallele im antiken Denken zu der modernen Unterscheidung beider Größen bildet und einen wichtigen Schritt in der Entwicklung des philosophischen Denkens darstellt. Diese Neuerung steht im größeren Zusammenhang der Beziehungen der Philosophie Plotins zum neuzeitlichen Denken mit seiner Betonung der menschlichen Subjektivität²⁶. Plotin ist hier insofern von besonderer Bedeutung, als er wohl als erster in der Geschichte der Philosophie direkt nach dem menschlichen Ich fragt²⁷. Der Mensch ist für Plotin weder mit dem Körper noch mit dem leib-seelischen Wesen ohne weiteres zu identifizieren, sondern bleibt in gewisser Weise ambivalent. Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wird von ihm dahingehend weiterentwickelt, dass der seiner selbst bewusste Mensch im Kern Teil der unveränderlichen Welt des Intelligiblen ist²⁸. Andererseits wird der empirische Mensch von Plotin auch mit dem menschlichen Alltagsbewusstsein identifiziert, das kein Phänomen der intelligiblen Welt, sondern eines der mit dem Leib verbundenen Seele ist. In jedem Fall ist das Ich nicht materiell und daher ganz anders zu definieren als der Körper. Die Parallelen zum neuzeitlichen Menschenbild, wie es besonders Descartes mit seiner Definition der sich selbst reflektierenden Seele als *res cogitans*, die von der sie umgebenden *res extensa* verschieden ist und diese erst sekundär erkennt, herausgestellt hat, sind im Vergleich mit Aristoteles

22 Zum Systembegriff vgl. Beierwaltes 2007, 65-84; s. aber u. S. 18.

23 Zu Leben und Werk Jamblichs vgl. Dillon 2002 (Übersetzung von Finamore/Dillon 2002, 1-10 ins Deutsche; ausführlichere Darstellung: Dillon 1987).

24 Zu seinem Werk ist noch immer grundlegend die Einleitung zu Dodds ²1963.

25 Das hat vor allem Hadot 1978 für Simplicios gezeigt; vgl. ferner Sorabji 1990, 3-22.

26 Vgl. Beierwaltes 1981; Beierwaltes 1985, 446-449.

27 Vgl. die Frage: *ὅστε τί λοιπὸν ἡμεῖς*; Plot. enn. II 3, 9, 14.

28 Beispielsweise im weiteren Verlauf von Plot. enn. II 3, 9.

klar erkennbar²⁹. Vor diesem Hintergrund erkannten auch Plotin und die Neuplatoniker nach ihm das Problem, wie denn die Einheit des Leibes mit der Seele zu denken sei³⁰. Eyjólfur Emilsson hat Plotin deswegen pointiert als „den Vater des Leib-Seele-Problems oder, sozusagen, seinen Großvater“ bezeichnet³¹.

Noch enger sind die Parallelen der Neuplatoniker zur Geistlehre des deutschen Idealismus, wie besonders Werner Beierwaltes und Jens Halfwassen gezeigt haben³², was sich besonders an der neuplatonischen Behandlung des Selbst-Denkens zeigt. Denn Plotin erkannte wohl als erster die Bedeutung des Selbstbezugs, den er „Rückwendung auf sich selbst“ (ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτόν) nennt, als besonderes Kennzeichen eines rationalen Wesens, das vom Geist (νοῦς) geprägt ist. Wenn heute Selbstbewusstsein, Selbsterkenntnis, Selbstbestimmung und Personalität die Konzepte sind, anhand derer die Besonderheit des Menschen unter den Lebewesen erklärt wird, dann stellt dies letzten Endes ein Erbe aus der neuplatonischen Philosophie dar, deren breiter Einfluss dafür verantwortlich ist, dass diese Idee die Neuzeit erreichte. In der modernen Debatte ist besonders Plotins Idee der Einheit von Subjekt und Objekt bei der Selbsterkenntnis des Geistes auf Interesse gestoßen, die von einigen Forschern als eine Lösung des Problems des Selbstbewusstseins angesehen wird³³. Andere sind skeptisch, ob das ein gangbarer Weg ist³⁴. Ein weiteres, bisher kaum überzeugend gelöstes Problem ist, wie der von Plotin beschriebene Akt der Einheit mit sich selbst überhaupt mit dem menschlichen Selbstbewusstsein zusammenhängt; Plotin scheint darin einen transzendentalen Akt zu verstehen, der in gewissen Momenten nach seiner Erfahrung einholbar, aber von unserem alltäglichen Bewusstsein sehr verschieden ist³⁵.

Mit dem Neuansatz Plotins verbunden war auch eine Kritik an den Positionen seiner Vorgänger, insbesondere der materialistischen stoischen Seelenlehre und der aristotelischen Doktrin von der Seele als Form des Leibes; Plotin ist nicht der Meinung, dass diese Lehre der besonderen Struktur des Seelischen, die durch den Selbstbezug des Geistes gekennzeichnet ist, gerecht werden kann. Eine überzeugende Lösung der

29 Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Descartes und Plotin Emilsson 1988, 146.

30 Vgl. Blumenthal 1975, 123.

31 Emilsson 1988, 148.

32 Halfwassen 2005, 14.

33 Beierwaltes 1991, 108-113; Halfwassen 1994, 29f.; Düsing 1997, 101f.; Crystal 2002, 179-206.

34 Horn 2000; Horn 2003; s. u. S. 306f.

35 S. u. S. 313-318.

Frage, wie denn das Zusammenwachsen des Mentalen und des Körperlichen zu einem Wesen zu erklären ist, blieb er allerdings ebenfalls schuldig³⁶. In seinem Menschenbild bleibt ein Bruch bestehen, der sich daran zeigt, dass der rationale, zum Intelligiblen ausgerichtete Teil des Menschen so scharf von den anderen Teilen, die mit körperlichen Aktivitäten in Verbindung stehen, getrennt wird, dass die Vorstellungskraft (*φαντασία*), die mit beidem in Verbindung steht, in einen rationalen und einen nicht rationalen Teil gespalten wird³⁷. Damit bleibt die Beziehung von Leib und Seele eine offene Frage im plotinischen Menschenbild, die bei den folgenden Philosophen zu weiteren Bemühungen um die Frage und auch zu Korrekturen der plotinischen Beschreibung führt³⁸.

3. Die Konfrontation von Neuplatonismus und Aristotelismus in den *De anima*-Kommentaren

Mit diesen Beobachtungen ist der Fragehorizont skizziert, vor dem die neuplatonischen *De anima*-Kommentare geschrieben wurden: Sie hatten der aristotelischen Idee der Verbindung von Leib und Seele gerecht zu werden und zudem zu zeigen, wie dieser Gedanke unter den Bedingungen einer klaren Unterscheidung leiblichen und seelischen Seins mithilfe des Konzepts der Rückwendung auf sich selbst zu halten war. Mit Jamblichs Feststellung, dass Aristoteles die Seelenlehre vollendet habe³⁹, wurde dieser ganz offen als autoritative Quelle für die neuplatonische Seelenlehre anerkannt, während Plotin und wohl auch Porphyrios sich zu seiner Entelechie-Lehre noch kritisch geäußert hatten⁴⁰. Der Unterschied von Aristoteles und Platon wurde bei diesem Bemühen so geschickt nivelliert, dass vor Thomas von Aquin kaum jemand die grundsätzlich andere philosophische Perspektive der beiden Philosophen bemerkte, die die moderne historisch-kritische Forschung herausgearbeitet und betont hat⁴¹. Die spätneuplatonische Anthropologie kann daher als der Versuch verstanden

36 Plot. enn. IV 3, 21f.

37 Plot. enn. IV 3, 31; vgl. Blumenthal 1971, 89-95; aber Emilsson 1988, 108 mit Anm. 46 und jetzt Gritti 2005; zu Proklos Lautner 2002, 257-269.

38 Kurzer Überblick bei Steel, 1978, 38-45.

39 Prisc. in an. 1, 9f.

40 Zum Hintergrund und Inhalt dieser Kritik Verbeke 1971; Perkams 2003b, 59f.

41 Da Thomas durch einen Vergleich mit Proklos' 1268 ins Lateinische übersetzter *Elementatio theologica* erkannte, dass der pseudo-aristotelische *Liber de causis* weitgehend aus dieser exzerpiert war, gewann er erstmals die Mittel aristotelisches Gut von platonisch inspirierten Theorien zu unterscheiden.

werden, mit einem Rückgriff auf die aristotelische Theorie vom Menschen die Einheit der Seele als Bestandteil der intelligiblen Welt mit dem Leib als Bestandteil der Welt der wahrnehmbaren Dinge zu erklären.

Die *De anima*-Kommentare können als die wichtigsten Zeugnisse für dieses philosophische Bemühen im Bereich der Anthropologie gelten⁴². Die Arbeit mit Aristoteles ist für die Kommentatoren ein systematisches Projekt, den zu erläuternden Text als Zeugen für die eigene Theorie zu verstehen. Das Ziel ist, alle seine Aussagen im Lichte der eigenen Voraussetzungen als Beitrag zu diesen zu lesen. Insofern handelt es sich nicht um historische Abhandlungen, sondern um Texte mit einem systematischen Anspruch, dessen Grundkoordinaten sich aus zeitgenössischen Kontexten ergeben. Diese Situation stellt strukturell eine Parallele zu heutigen Bemühungen um die Aktualisierung aristotelischen Gedankenguts dar: Bei aller Treue zum historischen Erbe konnten auch die Kommentatoren Aristoteles nicht unhinterfragt übernehmen, sondern sie mussten seine Theorie umdeuten und neuen Kontexten anpassen⁴³. Inwieweit sie Aristoteles dabei folgen konnten oder sein Vorbild verlassen mussten, kann Aufschluss darüber geben, unter welchen Bedingungen Aristoteles' Seelenlehre in einem komplexeren Menschenbild ihre Gültigkeit behalten kann.

Von noch größerer Bedeutung ist aber die Frage nach der Struktur und Begründung dieses Menschenbildes selbst. Dafür ist letztlich das bereits angesprochene Faktum des menschlichen Selbstbezugs entscheidend, und zwar gerade im Hinblick auf die Fragen, die bei Plotin nicht abschließend gelöst worden waren. Zum einen ist das Problem der Einheit von Erkennendem und Erkanntem von Belang, noch stärker aber die Frage, wie diese geistige Selbsterkenntnis mit der menschlichen Seele zusammenhängt. Für diesen Punkt sind die Theorien des späteren Neuplatonismus besonders interessant, da hier schärfer zwischen geistigen und seelischen Akten unterschieden wird als bei Plotin, so dass die Aktivitäten der Seele, besonders ihre Bezugnahme auf sich selbst, zu einem eigenen Gegenstand der Reflexion werden. Das gilt besonders für die *De anima*-Kommentare, da sie sich nicht nur mit der Seele allgemein beschäftigen, sondern auch *De anima* III 4-8 erklären müssen, wo das Verhältnis von Geist und Seele explizit zum Thema wird. Carlos Steel und Thomas Welt haben bereits darauf hingewiesen, wie zentral die dynamische Entwicklung des Selbstbezugs in Priskians Kommentar ist⁴⁴. Eine detaillierte Analyse der hier entwickelten Theorie haben sie aber nicht vorgelegt, ebensowenig wie für die damit zusammenhängende Frage

42 Steel 1978; Blumenthal 1990; Blumenthal 1996.

43 So auch Beierwaltes 2007, 87 in Bezug auf Proklos' Platon-Deutung.

44 Steel 1978, 132-141; Welt 2003, 93f.

nach dem Verhältnis der ihrer selbst bewussten Seele zum Leib, auf die die Kommentatoren Antworten finden mussten, wenn sie Aristoteles' Entelechie-Lehre erklärten.

C. Die philosophiehistorische Bedeutung der *De anima*-Kommentare

Die systematische Bedeutung der neuplatonischen *De anima*-Kommentare darf deren hohen Rang als historische Dokumente nicht vergessen lassen: Sie sind sowohl von Bedeutung für das rechte Verständnis des aristotelischen Textes als auch Bestandteil der an diesen anschließenden Auslegungstradition sowie nicht zuletzt wichtige Dokumente des späten Neuplatonismus. In alle drei Richtungen haben sie auf je verschiedene Weise einen Beitrag geleistet, für dessen Verständnis eine philosophische Aufarbeitung der Kommentare die unabdingbare Voraussetzung ist.

1. Für das Verständnis von *De anima*

Zunächst wird man die Bedeutung der *De anima*-Kommentare darin sehen, dass sie eine Hilfe zum besseren Verständnis von Aristoteles' Text selbst darstellen. Die Hoffnung hierauf ergibt sich sicherlich zunächst besonders aus der sprachlichen Nähe, die die Kommentatoren zu Aristoteles aufweisen, dessen grundsätzliche Konzepte – Stoff und Form, Substanz und Akzidens, Potentialität und Aktualität – sie im Übrigen zumindest in ihrem Sprachgebrauch treu bewahrt haben. Diese im Vergleich zu allen anderen erhaltenen Interpreten große Nähe der Kommentatoren zu Aristoteles ist prima facie Grund genug, ihrer Interpretation einen Vertrauensvorschuss einzuräumen.

Welche Bedeutung den *De anima*-Kommentaren tatsächlich zukommen kann, das haben bis jetzt vor allem R.D. Hicks und Georges Rodier in ihren ausführlichen Kommentaren zu *De anima* sowie Wolfgang Bernard für das Problem der Sinneswahrnehmung gezeigt. Alle drei führen die Interpretationen der griechischen Kommentatoren zu den einzelnen Stellen jeweils an und diskutieren ihre Berechtigung, wobei Hicks zusätzlich die Erklärungen Thomas von Aquins und des Renaissance-Kommentators Zabarella hinzuzieht⁴⁵. Diese Methode führt jedoch dazu, dass das Zeugnis der Kommentatoren zerstückelt und unabhängig von

45 Rodier 1900; Hicks 1907; Bernard 1988. Der lateinisch überlieferte Teil von Philoponos' Kommentar wird allerdings in keiner einschlägigen Edition berücksichtigt.

ihrem eigenen philosophischen Hintergrund zur Geltung kommt. Dieser muss aber für eine angemessene Würdigung ihrer Interpretationen berücksichtigt werden, da er über ihr Vorverständnis Aufschluss gibt und die Interpretation einzelner Passagen aus einem größeren Gesamthorizont heraus verstehen lässt. Das ist auch deswegen wichtig, weil die Textdeutung der Kommentatoren, so wie jede gute Interpretation, von der Identifikation zentraler Stellen und Passagen ausgeht, vor deren Hintergrund dann schwierigere Stellen gedeutet werden. Für die *De anima*-Kommentatoren ist das auch deswegen selbstverständlich, weil es zu den Aufgaben neuplatonischer Interpreten gehörte, Aristoteles' Gesamtwerk bei jeder Einzelauslegung zu berücksichtigen⁴⁶, so dass sie auch seine Seelenschrift in einem größeren Horizont lasen.

Gerade dieser Horizont lässt allerdings die Arbeit der Kommentatoren von vornherein zweifelhaft erscheinen, insofern sie ganz und gar nicht voraussetzungslos an den Text herangingen, sondern dabei von den teils ganz anders gearteten philosophischen Vorstellungen des Neuplatonismus ausgingen. Das ist besonders von Henry Blumenthal immer wieder betont worden⁴⁷.

Das Ausmaß dieser „Verzerrungen“ ist freilich nicht leicht zu ermitteln. So könnte man zwar vermuten, dass sie sich besonders in der Theorie des Geistes auswirken, deren Bedeutung für die Neuplatoniker wohl bekannt ist; doch andererseits erheben sich gerade hiergegen auch wieder begründete Zweifel: Denn es steht außer Frage, dass die neuplatonische Noetik von der aristotelischen Geistlehre wesentlich beeinflusst ist, aus der sie die Aussagen zur Trennbarkeit des Geistes, zur Ununterschiedenheit von Subjekt und Objekt und die Unterscheidung verschiedener Arten des Denkens übernehmen konnte. Insbesondere kommen die Neuplatoniker mit Aristoteles darin überein, dass Denken im Prinzip unabhängig von körperlichen Prozessen abläuft. Daraus ergibt sich, insofern auch sie die Seele als ein Prinzip der Belebung von Körpern ansehen, eine ähnliche Grundkonstellation in der Anthropologie, insofern diese erklären muss, wie ein im Grunde transzendenter Geist mit dem Körper in Beziehung steht.

Während in dieser Hinsicht also zumindest von einer vergleichbaren Problemstellung gesprochen werden kann, scheint das für die übrigen Seelenvermögen bzw. ihre ontologische Verankerung im Menschen gerade nicht zu gelten. Denn für den Neuplatoniker sind diese Seelenvermögen stets ein Produkt der vom Körper ursprünglich getrennten Seele, die die-

46 Elias in cat. 123, 1-10; Simpl. in cat. 7, 24-32; Prisc. in an. 1, 17f.

47 Blumenthal 1990a, 311-320; Blumenthal 1996, 170; vgl. auch Bernard 1988, 5 Anm. 26.

sen belebt, um sich seiner für das Wirken in der materiellen Welt zu bedienen. Daher besteht für die Neuplatoniker stets eine ursprüngliche Differenz zwischen Körper und Seele, die so in Aristoteles' Text nicht vorausgesetzt ist. Zwar schließt Aristoteles' Beschreibung einen Leib-Seele-Dualismus nicht unbedingt aus, doch ist er kaum die natürlichste Deutung seiner Beschreibung von Leib und Seele als einer hylemorphistischen Wirkungseinheit, deren einzelne Elemente sich voneinander nicht trennen lassen. Eine Seele, die sich in einer solchen Einheit befindet, kann sich zu ihrem Leib streng genommen nicht verhalten; eher ist sie das Lebensprinzip des lebendigen Leibes. Keinesfalls legt Aristoteles' Text es nahe, dass eine ursprünglich außerhalb des Leibes existierende Seele sekundär in das leib-seelische Kompositum eingetreten ist – so dass womöglich gerade hier neuplatonische Verzerrungen der Kommentare auftreten könnten.

Eine Untersuchung der *De anima*-Kommentare hat die Frage nach ihrer Bedeutung für die Aristoteles-Interpretation daher so zu stellen, dass sie den neuplatonischen Einfluss auf ihre Interpretation stets im Blick behält, ohne ihn aber von vornherein als verzerrend wahrzunehmen. Vielmehr ist die Leistungsfähigkeit der Interpretationen trotz Anerkennung dieser Einflüsse in jedem Fall sorgfältig zu prüfen, wobei nicht zuletzt zu ermitteln ist, welches anthropologisch-psychologische Gesamtbild der einzelne Kommentator aufgrund von *De anima* entwickelt, wie stark dieses neuplatonischen Einflüssen unterliegt und welche Leistungen es für das Verständnis einzelner Stellen entfaltet.

2. Im Rahmen der Tradition des Aristotelismus

Von der Bedeutung der Kommentare für das Verständnis von *De anima* ist ihre Rolle innerhalb der Geschichte der Aristoteles-Interpretation sowie der hierauf beruhenden aristotelisch-peripatetischen Philosophie zu unterscheiden.

Im Rahmen der Auslegungsgeschichte von *De anima* liegt die Bedeutung der neuplatonischen Kommentare zunächst einmal darin, dass ihre Interpretation des aristotelischen aktiven Geistes (*νοῦς ποιητικὸς*) als eines Elements des Verstandes jedes einzelnen Menschen sich allen Deutungen dieses Vermögens als universal auf alle Menschen bezogen entschieden widersetzt. Insofern stehen die Kommentatoren, zusammen mit ihrem Vorgänger Themistios, gegen eine Tradition, mit der in klassischer Weise die Namen von Alexander von Aphrodisias in der Antike, im arabischen Raum von Ibn Ruschd (Averroes) und im lateinischen Mittelalter von Si-

ger von Brabant verbunden werden⁴⁸. Durch ihr Beharren auf der Individualität des aktiven Geistes sticht die Position der Kommentatoren sogar noch deutlicher hinaus, denn nicht anders als Alexander hatte auch Ibn Sīnā (Avicenna) für die Universalität dieser Quelle der Denkinhalte votiert, und auch Thomas von Aquin hatte dies für eine ernstzunehmende Option gehalten, gegen die nichts Grundsätzliches einzuwenden sei. Die radikale Gegenposition, dass auch das rezeptive Vermögen des Geistes, also der sogenannte materiale oder mögliche Geist, universal und nicht individuell sei, ist hingegen erst in Ibn Ruschds Großem Kommentar zu *De anima* und noch deutlicher vom jungen Siger von Brabant ausdrücklich vertreten worden⁴⁹.

Für die spätantike und mittelalterliche Philosophie war die Interpretation von Aristoteles' Meinung zur Individualität oder Universalität des Geistes auch von systematischer Bedeutung. Die von den Kommentatoren vertretene Position der Individualität des gesamten in *De anima* III 4-5 diskutierten Intellekts hat dabei im Neuplatonismus ebenso wie im Christentum die Funktion, die individuelle Unsterblichkeit der Seele zu sichern. Umso wichtiger schien die interpretatorische und argumentative Fundierung dieser Ansicht, zu der die *De anima*-Kommentatoren, für die die Auseinandersetzung mit Alexander ein Hauptanliegen war⁵⁰, ausführliche Argumente lieferten. Daher stellen die Kommentare sowohl eine historische Etappe als auch eine klare systematische Option innerhalb der Tradition einer aristotelischen Geistlehre dar, zumal die Ansichten der Kommentatoren sowohl in der arabischen als auch in der lateinischen Philosophie des Mittelalters im Grunde bekannt waren⁵¹.

Die Rolle der Kommentare in der Auslegungsgeschichte von *De anima* kann auch an weiteren Punkten verdeutlicht werden, die freilich in der Regel nicht so sehr im Mittelpunkt der antiken und mittelalterlichen Diskussion standen und bis heute textlich und inhaltlich nicht so erschlossen sind wie die Frage nach dem Geist. Im Zusammenhang mit der neueren Diskussion über Aristoteles' Theorie der Wahrnehmung (αἴσθησις) hat Richard Sorabji etwa behauptet, dass Philoponos' Kommentar einen wichtigen Schritt bei der „Entmaterialisierung“ der aristotelischen Theorie der Wahrnehmung darstelle, die in der fortdauernden Interpretation dieses

48 Eine Typologie der möglichen Positionen zum νοῦς ποιητικὸς bietet Merlan 1963, 48-53.

49 Einen knappen Überblick über diese Debatte habe ich gegeben in Perkams 2007a, 15-21. Zur Diskussion im arabischen Raum Davidson 1992, zu der im lateinischen 13. Jahrhundert Petagine 2004.

50 S. u. S. 122-123. Vgl. auch Elias in cat. 123, 1-10.

51 Zur arabischen Tradition: Arnzen 1998, 80-139. Zur lateinischen: Verbeke 1966, LXXI-LXXXVI.

Textes von der Antike bis ins Mittelalter zu beobachten sei⁵². Für Miles Burnyeat wurde Philoponos aufgrund derselben Annahme zusammen mit Thomas von Aquin und Franz Brentano zum Kronzeugen seiner eigenen, nicht materialistischen Aristoteles-Interpretation⁵³. Neuerdings hat Victor Caston dagegen bezweifelt, dass Philoponos Aristoteles' Wahrnehmungslehre tatsächlich nicht materialistisch interpretiert⁵⁴ — so dass man für das Problem der Wahrnehmung konstatieren muss, dass der historische Ort der Kommentatoren gegenwärtig nicht sicher zu bestimmen ist.

Eine eigenständige Untersuchung ihrer wichtigsten Argumente, wie sie im Folgenden versucht wird, kann daher in ganz verschiedener Richtung dazu beitragen, die Geschichte des Aristotelismus besser zu verstehen, indem man zumindest mit der Theorie der Kommentatoren eine zentrale Position klar aufarbeitet.

3. Für die Geschichte des Neuplatonismus

Nicht weniger bedeutend sind die *De anima*-Kommentare als Dokumente der Philosophie des späten Neuplatonismus. Die bewusste Bezugnahme dieser Philosophie auf die platonische und aristotelische Tradition sowie ihre Verbundenheit mit dem philosophischen Unterricht brachte es mit sich, dass die einzelnen Denker sich häufig nicht in ausgedehnten systematischen Werken äußerten. Vielmehr legten sie ihre philosophischen Ideen in Kommentaren zu den einzelnen Schriften nieder, die für sie kanonisch waren und jeweils einen Teilbereich philosophischen Nachdenkens abdeckten⁵⁵. Auf diese Weise entwickelten die Neuplatoniker ihre Logik bei der Interpretation von Aristoteles' *Organon*, ihre Physik bei der Deutung des gleichnamigen Werks des Stagiriten, ihre Kosmologie vorwiegend bei der Erklärung von Platons *Timaios* und ihre Ontologie bei derjenigen des *Parmenides*⁵⁶. Für die *De anima*-Kommentare bedeutet dies, dass in ihnen, entsprechend dem Thema (*σχοπός*) des kommentierten Werkes, die Lehre der Seele, und zwar konkret der Seele der sterblichen Lebewesen und be-

52 Sorabji 1991, 232-235. Vgl. auch ebd. 245-247 zum Einfluss von Philoponos' Theorie.

53 Burnyeat 1992, 18.

54 Ich danke Herrn Caston, dass er mich Einblick in das Manuskript seiner in Vorbereitung befindlichen Geschichte der Wahrnehmungstheorie nehmen ließ.

55 Einen Überblick hierüber habe ich gegeben in Perkams 2007c. Zu Proklos s. Beierwaltes 2007, 87.

56 Eine Übersicht über die Gliederung des neuplatonischen Aristoteles-Kurses gibt Amm. in cat. 5f.; die Lektüreordnung der platonischen Schriften erklärt Abbate 2004, XX-XXIII.

sonders des Menschen, behandelt wurde⁵⁷. Aus dieser Klassifizierung folgt, dass die Kommentare zu *De anima* ausführliche Darstellungen der spät-neuplatonischen Lehre von der menschlichen Seele sind, wie sie sich in den anderen Schriften der Zeit so nicht finden. Auch wenn sich etwa aus vielen Stellen bei Proklos die Grundzüge seiner Seelenlehre ermitteln lassen, so findet sich dort nirgends eine wirklich ausführliche thematische Darstellung.

Diese Aussagen lassen sich noch etwas konkretisieren. Für die Neuplatoniker geht es bei der Auslegung von Aristoteles' Seelenschrift besonders um das Verhältnis der Seele zu ihrem Körper und um die strukturelle Beschreibung des empirischen Menschen. Die Unsterblichkeit und ethische Würdigkeit der Seele wurden eher in Kommentaren zu verschiedenen platonischen Dialogen behandelt: Zu erwähnen sind dabei besonders der *Phaidon*, der *Phaidros*, der *Erste Alkibiades* und natürlich der *Timaios*⁵⁸. Zu allen diesen Werken sind uns neuplatonische Kommentare erhalten, die gelegentlich in der folgenden Untersuchung zur Klärung einzelner Punkte angeführt werden⁵⁹. Mit ihrer Hilfe wäre eine noch vollständigere Darstellung des neuplatonischen Menschenbildes möglich, doch ist es häufig nicht einfach, die Aussagen, die in verschiedenen interpretatorischen Kontexten von verschiedenen Autoren gemacht werden, aufeinander zu beziehen. Aus diesem Grund beschränkt sich die folgende Untersuchung auf die Kommentare zu *De anima*; die Einordnung in einen größeren neuplatonischen Kontext mag anderen überlassen bleiben.

Methodisch macht diese Beschränkung auf die *De anima*-Kommentare aber auch deswegen Sinn, weil sich natürlich die Frage stellt, inwieweit die Beschäftigung mit Aristoteles eine Veränderung im Denken der Neuplatoniker selbst bewirkt hat. Dieses Problem kann man in gewisser Weise für die gesamte Epoche des ausgehenden Neuplatonismus nach Proklos aufwerfen, aus der uns – vom Werk des Damaskios abgesehen – überwiegend Kommentare zu Werken des Stagiriten überliefert sind. Besonders stellt sie sich aber für die überwiegend alexandrinischen Autoren vom Ende des 5. Jahrhunderts an, die fast ausschließlich Aristoteles erklärt und im Laufe der Zeit zunehmend dessen Eigenständigkeit gegen-

57 Philop. in an. 64, 30; in an. L 46, 80-83; Prisc. in an. 1, 22; 3, 29f.

58 Die gemeinsame Behandlung von *De anima* und dem *Phaidon* im neuplatonischen Unterricht erwähnt Marin. Procl. 12, 9-11.

59 Zum *Phaidros* von Hermeias, zum *Phaidon* von Damaskios und Olympiodor, zum *Ersten Alkibiades* von Proklos und Olympiodor sowie zum *Timaios* von Proklos. Zum *Phaidros*-Kommentar des Hermeias gibt es eine deutsche Übersetzung von H. Bernard in Hermeias von Alexandrien 1997. Ein genauerer Abgleich mit diesem Kommentar wäre für das Verständnis der Rolle der *De anima*-Kommentare im Neuplatonismus besonders interessant, kann aber hier nur punktuell geleistet werden.

über Platon betont haben⁶⁰. Die hierbei erkennbare Dominanz der Aristoteles-Exegese am Ende der Spätantike wird eindrucksvoll dadurch unterstrichen, dass die Araber, die das spätantike Curriculum kaum verändert übernahmen, ausschließlich aristotelische bzw. dem Aristoteles zugeschriebene Werke in der philosophischen Lehre heranzogen⁶¹. Aus diesem Grund hat Robert Wisnovsky neuerdings die Leistung von Philoponos' und Simplikios' Lehrer Ammonios als die „Zusammenfaltung des größeren Projektes der Harmonisierung von Platon und Aristoteles in das kleinere Projekt der Harmonisierung von Aristoteles und Aristoteles“ bezeichnet⁶². Wenn diese Charakterisierung von Wisnovsky auch eher behauptet als belegt wird, eröffnet sie doch einen Blickwinkel auf die spätantike Kommentierungstätigkeit, der von der Deutung der Aristoteles-Kommentare als neuplatonische Schriften tout court in interessanter Weise abweicht. Die Kommentare erscheinen so als Zeugen eines „aristotelisierenden Neuplatonismus“ oder vielleicht eines „neuplatonischen Aristotelismus“, den man nicht undifferenziert in einem allumfassenden „System“ des Neuplatonismus aufgehen lassen sollte⁶³.

Inwieweit solche Bezeichnungen angemessen sind, lässt sich nur anhand der Schriften der späten Neuplatoniker selbst entscheiden. Die *De anima*-Kommentare sind hierfür besonders wichtig. Denn die meisten uns überlieferten Aristoteles-Kommentare beziehen sich auf die Schriften des *Organon*, deren logisch-erkenntnistheoretische Inhalte weitgehend ohne Parallelen im platonischen Schrifttum waren. Die Neuplatoniker konnten hier auf Aristoteles zurückgreifen, ohne notwendig in einen Konflikt mit Platon zu treten⁶⁴. Anders sah das bei der Interpretation von *De anima* und Aristoteles' *Metaphysik* aus. Hier erforderte die neuplatonische Interpretation eine kritische Auseinandersetzung mit der Auslegung der peripatetischen Schule, besonders des Alexander von Aphrodisias. Dies können wir an den Kommentaren zu *De anima* besonders gut nachvollziehen, da wir hier über mehrere nahezu vollständige Kommentare verfügen, während uns zur *Metaphysik* nur Teilkommentare oder unvollständige Erklä-

60 Letzteres wird von Gutas 1988, 201-206 anhand der Texte einiger Aristoteles-Viten gezeigt.

61 Das wird eindrucksvoll gezeigt von dem bei Gutas 1988, 102 abgedruckten Aufbau von Avicennas Hauptwerk *Kitāb-as-Šifā'*, das um 1020 das spätantike Aristoteles-Curriculum noch praktisch unverändert abbildet.

62 Wisnovsky 2003, 15.

63 Zum Begriff eines neuplatonischen „Systems“ s. u. S. 280.

64 Obwohl das womöglich ein Abweichen von Plotin bedeutete; vgl. die sehr verschiedenen Meinungen von Wurm 1973; Horn 1995, 62-105; de Haas 2001; Chiaradonna 2002; Thiel 2004.

rungen aus der Antike überliefert sind⁶⁵. Es lässt sich daher hoffen, dass die Untersuchung der *De anima*-Kommentare einen wesentlichen Beitrag zur geistigen Kontur des späten Neuplatonismus liefern wird.

D. Zum Forschungsstand

Die moderne Beschäftigung Forschung mit den *De anima*-Kommentaren begann in der historischen Aristoteles-Forschung des 19. Jahrhunderts, wo die griechischen Handschriften der Kommentare zur Verbesserung des aristotelischen Textes herangezogen wurden. Diese Verarbeitung war für die Aristoteles-Forschung allerdings insgesamt enttäuschend, da die von neuplatonischen Ideen bestimmte Kommentierung den am historischen Aristoteles interessierten Philologen des 19. Jahrhunderts unbefriedigend erscheinen musste. Immerhin entstanden zu dieser Zeit die kritischen Ausgaben der *De anima*-Kommentare in den *Commentaria in Aristotelem Graeca*, die bis heute die Grundlage aller Arbeit an ihnen bilden. Außerdem wurden die Interpretationen der Kommentatoren, wie bereits erwähnt, in die großen Kommentarwerke von R.D. Hicks und Georges Rodier aufgenommen, die sich auch nicht selten der Meinung der antiken Interpreten anschließen. Der modernen Aristotelesforschung liegt damit ein Potential vor, das im Allgemeinen zu selten genutzt wird.

Die zweite Phase der Forschung setzte, nachdem das Interesse an den Kommentatoren in den ersten drei Vierteln des 20. Jahrhundert eher gering war, in den 70er Jahren wieder ein, wofür besonders die Forschungen von Henry Blumenthal, Carlos Steel und Ilsetraut Hadot wegweisend waren. Der gemeinsame Nenner ihrer Arbeiten ist die Einsicht, dass es sich bei den Kommentaren um neuplatonische Schriften handelt. Das zeigt für die *De anima*-Kommentare ausdrücklich Blumenthal in seinem 1976 veröffentlichten Aufsatz „Neoplatonic Elements in the *De anima*-Commentaries“, in dem er zu dem Schluss kommt: „Die Auswirkungen dieses Einflusses können auf fast jeder Seite dieser langen und mühevollen Kommentare gefunden werden“⁶⁶. Ilsetraut Hadot kommt in ihrer Untersuchung „Le problème du néoplatonisme Alexandrin. Hiérocès et Simplicius“ zu der Auffassung, dass aus den Inhalten neuplatonischer Texte nur dann Schlüsse über das von ihnen zugrundegelegte philosophische Gedankengebäude gezogen werden können, wenn der Inhalt der kommentierten Texte und ihr Platz im philosophischen Unterricht berücksichtigt

65 Das Verhältnis der neuplatonischen *Metaphysik*-Kommentare zueinander sowie zu Alexander von Aphrodisias wird untersucht von Luna 2001c.

66 Blumenthal 1990, 324.

werden. Beide Punkte beeinflussen das, was ein Kommentator sagt und besonders auch, was er an welcher Stelle nicht sagt⁶⁷. Diese These, die ursprünglich an den Werken des Hierokles und an Simplikios' Kommentar zu Epiktets *Encheiridion* aufgewiesen wurde, ist nach Ilsetraut Hadot für das gesamte neuplatonische Schrifttum gültig und soll insbesondere die von Karl Praechter⁶⁸ vorgeschlagene inhaltliche Verschiedenheit der philosophischen Schulen in Athen und Alexandrien widerlegen. Alle neuplatonischen Texte bezeugten im Prinzip ein- und dasselbe philosophische System. Blumenthal und Hadot kommen also darin überein, dass die *De anima*-Kommentare schlicht neuplatonische Schriften sind, die ihre eigenen Ansichten in die kommentierten Texte hineinlesen.

Auf dieser Grundlage hat Blumenthal in einigen Artikeln begründet, warum seiner Meinung nach Alexander von Aphrodisias der letzte wirklich am Text orientierte Kommentator von *De anima* war, so dass die neuplatonischen Kommentare eher als Verzerrungen erscheinen. „Mit der Ausnahme des Themistios steht er auch darin allein, dass er mehr oder weniger nicht gewaltsame Kommentare zu Aristoteles schrieb, Kommentare, die im Ganzen ein ehrlicher (*honest*) und im Allgemeinen erfolgreicher [...] Versuch waren darzulegen, was Aristoteles gedacht hatte“⁶⁹. Blumenthals Meinung nach ist eine neuplatonische Aristoteles-Auslegung also schon allein deswegen nicht „ehrlich“, weil sie ihre eigenen philosophischen Voreinnahmen in die Interpretation einbringt, ohne – so wird man Blumenthal verstehen dürfen – methodisch klar zwischen historischer und systematischer Forschung zu trennen. Am ausführlichsten hat er seine Interpretationen in dem 1996 erschienenen Buch „Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the *De anima*“ dargelegt. Dieses Buch fasst die bisherigen Ergebnisse seiner Forschungen zusammen und begründet sie anhand ausgewählter Stellen aus den Kommentaren, die nebeneinander behandelt werden. Wiederum findet der Autor bei den Kommentatoren „ein beachtliches Arsenal an Zugängen, Methoden und Techniken, um nicht zu sagen an Vorurteilen und Voreinstellungen“, um Aristoteles im neuplatonischen Sinne misszuverstehen⁷⁰. In ähnlicher Weise sind einige Aspekte der Kommentare von Robert Wisnovsky behandelt worden, was einen auffälligen Gegensatz zu seiner erwähnten Annahme einer rein aristotelischen Synthese im spätantiken Alexandrien bildet. Er meint beispielsweise, in den Kommentaren die dezidiert unaristotelische, angeblich von Proklos' Kausalitätsverständnis

67 Hadot 1978, 189-191; Hadot 1996, 61-69.

68 Praechter 1910.

69 Blumenthal 1987, 90. Zu weiteren Aufsätzen von Blumenthal vgl. das Literaturverzeichnis. Zu Alexanders Qualität als Ausleger vgl. Thiel 2004, 2f.

70 Blumenthal 1996, 34.

inspirierte These finden zu können, mit Entelechie werde eine vom Körper getrennte Seele bezeichnet⁷¹.

Derartige Auslegungen zeigen, dass die Betrachtung der *De anima*-Kommentare als neuplatonische Texte in Verbindung mit einem nicht-platonischen Verständnis der aristotelischen Lehre dazu führen kann, diese Schriften nicht mehr als Dokumente einer legitimen Form des Aristotelismus, sondern als eine Verzerrung der aristotelischen Lehre anzusehen. Damit droht freilich die Gefahr, im Anschluss an die Nicht-Beachtung des neuplatonischen Hintergrundes der Kommentatoren in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, indem man sie schlichtweg über einen neuplatonischen Kamm schert, ohne die Wirkung ihrer aristotelischen Prägung im Vergleich zu anderen neuplatonischen Texten zu untersuchen. Damit ist etwa die angesprochene Erwägung von vornherein ausgeschlossen, es könne in der Spätantike auch etwa einen Neo-Aristotelismus gegeben haben, der mit dem Label „Neuplatonismus“ nur unzureichend beschrieben werden kann. Im Hinblick auf diese Frage, die sich quasi von selbst aufdrängt, ist es auch kaum hilfreich, alle Kommentare zunächst in einen Topf zu werfen und erst nachträglich zwischen dem „anscheinend nüchterneren“ bzw. „moderaten“ Philoponos und „extremere Neuplatonikern“ (worunter wohl auch Pseudo-Simplikios bzw. Priskian zu fassen wäre) zu unterscheiden, wie es Blumenthal und Wisnovsky tun⁷². Derartige Formulierungen deuten nicht nur eine unverdiente Geringschätzung für den philosophischen Rang des Neuplatonismus und ein Verkennen seiner eigenen philosophischen Anliegen an. Sie lassen auch übersehen, dass eine Klärung des Verhältnisses von Neuplatonismus und Aristotelismus in diesen Schriften eine differenzierte Antwort erfordert, die anhand einer Aufarbeitung jeder einzelnen Schrift und ihrer Verortung am richtigen Punkt der neuplatonischen Geistesgeschichte erfolgen muss.

Erste, aber wichtige Schritte dazu finden sich bei Carlos Steel. Hinsichtlich der Interpretation der Kommentare als neuplatonischer Schriften stimmt Steel mit Blumenthal und Hadot prinzipiell überein. Er unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, dass er um die detailliertere Rekonstruktion der philosophischen Ideen bemüht ist, die in den Kommentaren ihren Ursprung nehmen. Das tut er in seiner Dissertation „The Changing Self“ (1978) – bis heute wohl das beste Buch über die *De anima*-Kommentare – besonders für den Kommentar des Pseudo-Simplikios, dessen Autor er erstmals zu Recht als Priskian von Lydien identifiziert⁷³. Steels Ausgangspunkt ist die Rekonstruktion der Lehre Jamblichs in des-

71 Wisnovsky 2003, 6. 87. Zu Wisnovskys Philoponos-Deutung s. u. S. 74-76.

72 Blumenthal 1996, 98; Wisnovsky 2003, 96.

73 In Bossier/Steel 1972. S. u. S. 149-153.

sen Werk „Über die Seele“, das Priskian ausgiebig benutzt hatte. Steel kann dabei zeigen, dass sich Priskian eng an Jamblich anschließt, und weist darauf hin, dass Johannes Philoponos' Kommentar eher die Seelenlehre des Proklos wiedergibt⁷⁴. Diese Grundausrichtung der beiden Kommentatoren, die in Priskians Fall auch aus seinen eigenen Aussagen ziemlich offensichtlich ist, hat bisher weder Zustimmung noch Korrektur erfahren; insofern bildet Steels Buch den Ausgangspunkt für jede weitere Forschung zu den Kommentaren. Problematisch ist lediglich, dass Steel einen großen Teil von Priskians Aussagen unhinterfragt für jamblicheisches Gut nimmt, teilweise sogar dort, wo der Name des Vorbilds gar nicht genannt wird. Auf diese Weise wird Priskians Theorie auf zwei Kapitel verteilt, von denen eines die Philosophie des rekonstruierten Jamblich und das andere die eigenen Gedanken Priskians wiedergeben soll. Das ist methodisch bedenklich, zumal die Terminologie und Ausdrucksweise Priskians recht einheitlich ist und auch die Stellen, die ausdrücklich auf Jamblich Bezug nehmen, teilweise eindeutig auf Priskians eigener Meinung fußen⁷⁵. Insofern muss erst einmal diese rekonstruiert werden, bevor die Bezüge auf Jamblich in ihrem Umfang korrekt bestimmt werden können. Ein weiteres Manko von Steels Untersuchung ist, dass er die Beziehung des Textes zu Aristoteles' *De anima* weitgehend ignoriert. Das ist für Steels eigene systematische Zielsetzung nicht unbedingt notwendig, für eine gerechte Würdigung der Kommentare und ihrer Beziehung zum neuplatonischen Umfeld dagegen unumgänglich.

Andere Autoren haben darauf hingewiesen, dass die Kommentatoren überhaupt nicht nur neuplatonischen Einflüssen unterliegen, sondern zu wesentlichen Teilen aus einer aristotelischen Quelle schöpfen, nämlich aus Alexander von Aphrodisias. So hat Wolfgang Bernard die These vertreten, die neuplatonischen *De anima*-Kommentare gäben zur Sinneswahrnehmung inhaltlich die Position Alexanders wieder⁷⁶. Daniela Taormina, die durch ihre kommentierte Edition der Fragmente des ältesten uns bekannten neuplatonischen *De anima*-Kommentators Plutarch von Athen eine wichtige Grundlage für die hier verfolgte Untersuchung gelegt hat, liest die erhaltenen Kommentare ebenfalls nicht nur als Zeugnisse des Neuplatonismus, sondern auch als solche der Tradition der Aristoteles-Kommentierung⁷⁷. Am Beispiel der Konzepte von *Hypostasis* und *Hyparxis* kommt sie dabei zu dem Schluss, dass der Kommentar des Simplikios bzw. Priskian ein kohärentes platonisches Schema einer innerseelisch ent-

74 Steel 1978, 16-20.

75 So ist Prisc. in an. 240, 35-241, 19 kaum auflösbar mit einer Aristoteles-Erklärung verwoben. Weiteres s. u. S. 151f.

76 Bernard 1988, 6.

77 Taormina 1994; zu Plutarch von Athen vgl. Taormina 1989.

stehenden Erkenntnis auf Aristoteles' Text anwendet, während für den des Philoponos auch die peripatetische Tradition Alexanders eine große Rolle spielt. Durch derartige Feststellungen könnte evt. die genannte These eines neuplatonischen Aristotelismus zumindest in der Ammonios-Schule erhärtet werden, ein Schluss, der von Taormina selbst freilich nicht erwogen wird.

E. Gliederung und Methode

Dieser nicht sehr umfangreiche, aber keineswegs einheitliche Forschungsstand zeigt, welchen Unsicherheiten das Verständnis der Kommentare auch nach der grundsätzlichen Anerkennung ihres neuplatonischen Charakters unterworfen ist. Es wird daher im Folgenden stark darauf ankommen, die Aussagen der einzelnen Kommentatoren auf eine umsichtige Weise zu erheben, die sowohl ihren direkten Bezugspunkt, Aristoteles' Text, als auch die Vielzahl sonstiger Einflüsse sowie nicht zuletzt die eigenen Anliegen der Kommentatoren im Blick behält.

Aus diesen Erwägungen ergeben sich die Ziele des vorliegenden Projektes: Sie beginnen dabei, die Kommentare in ihrem philosophischen Gehalt zu untersuchen und zu würdigen. Ihre Lösungsvorschläge für die Verhältnisbestimmung von Leib und Seele sollen erhoben werden. Dabei soll jeweils die Grundkonzeption herausgearbeitet werden, mit der jeder einzelne Kommentator den Aristoteles-Text deutet und aus der sich seine Stellungnahmen zur Auslegung einzelner Stellen und zur Lösung einzelner sachlicher Probleme ergeben. Diese Herausarbeitung muss vor dem Hintergrund der aristotelischen Vorlage geschehen, die den natürlichen Ausgangspunkt für die Bemühungen der Kommentatoren, aber auch den Bezugspunkt für ihre Bewertung als Interpreten bildet. Zugleich müssen, wie gesagt, auch die Einflüsse späterer Quellen beachtet werden. Der so zu erstellende Überblick über das Menschenbild der Kommentatoren führt auf die systematische Frage nach dessen Grundlagen. Da diese im Neuplatonismus besonders durch die Annahme der Rückwendung auf sich selbst geliefert wird, erfordert diese Theorie eine eigene Herausarbeitung im Kontext der modernen und neuplatonischen Diskussion über die Selbsterkenntnis.

Aus diesem Grund werde ich im Folgenden in zwei Schritten vorgehen: In einem ersten Teil werden die Deutungen der Kommentare zu den wichtigsten Themenbereichen der aristotelischen Lehre vom Menschen untersucht: Zur Bestimmung des Verhältnisses von Körper und Seele, zur Lehre von der vegetativen Seele, von der Wahrnehmung, von der Vorstellungskraft ($\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$) und vom Geist ($\nu\omicron\upsilon\zeta$) bzw. vom Denken. Dabei soll

jeder einzelne Kommentar – der des Philoponos, der des Priskian und der des Stephanos – einzeln untersucht werden, um seine spezifische historische und systematische Position herauszuarbeiten. Zunächst wird anhand der Einleitung zu Philoponos' Kommentar ein allgemeiner Überblick über die neuplatonische Seelenlehre und die für sie angeführten Argumente gegeben. Diese Übereinstimmung von Einleitung in den Text und in die Sache ergibt sich daraus, dass dieser Text die prägnanteste Übersicht über die spät-neuplatonische Anthropologie darstellt, die uns überliefert ist. Der aristotelische Kontext wird im Lauf der Erörterung erläutert: Die Bearbeitung jedes einzelnen Themas der aristotelischen Philosophie wird dabei mit einer problemgeschichtlichen Einleitung eröffnet, wenn das Thema das erste Mal auftritt, in der Regel bei der Behandlung durch Philoponos. Bei der Frage nach dem Gemeinsinn (III 1-2) und der Vorstellungskraft (III 3), zu denen uns Philoponos' Kommentar fehlt, werden diese Informationen bei Priskians Kommentierung nachgeliefert. Diese problemgeschichtlichen Einleitungen dienen zur Klärung des Kontexts für den Leser. Sie sollen keine geschlossene Interpretation von *De anima* darbieten, um die Offenheit für die Lösungen der Kommentatoren nicht durch ein Vorverständnis zu verbauen. Meine eigene Meinung zu gewissen Problemen – die nicht selten die der Kommentatoren ist – wird dabei aber hinreichend deutlich werden. Im Übrigen ergibt sich der Fortschritt des Gedankens aus der Verschiedenheit der Kommentatoren selbst, die sich keineswegs immer über einen Leisten schlagen lassen.

In einem zweiten Hauptteil wird dann versucht, Priskians Aussagen zum Selbstbezug des Geistes und der Seele als eine Theorie von Selbsterkenntnis und Personalität zu deuten. Nachdem in einem ersten Abschnitt anhand von Plotins Lehre von der Selbsterkenntnis des Geistes der Umriss und die Probleme der neuplatonischen Lehre geistigen Selbstbezugs dargestellt und die späteren Entwicklungen dieser Lehre kurz skizziert wurden, stellen sich zwei Kapitel der Frage, ob aus Priskians „Dynamik“ seelischen Seins eine philosophische Theorie des menschlichen Selbstbezuges und der Personalität zu gewinnen ist und welche Vorzüge einer solchen Theorie zukommen.

Dieser zweite Teil wird durch eine relativ ausführliche systematische Problemdarstellung eingeleitet, die den Hintergrund für die folgende Rekonstruktion von Priskians Position liefern soll. Ohne solche ausführlichen Vorbemerkungen, die in der ansonsten historisch geprägten Untersuchung einen gewissen Fremdkörper darstellen, ist eine philosophisch aufschlussreiche Darstellung einer historischen Theorie m.E. kaum möglich. Der systematische Gehalt einer Position, die von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht und eine ganz eigene Terminologie verwendet, lässt sich nur erheben, wenn man zunächst das Raster offenlegt, vor dem die

erforschte Theorie gedeutet wird. Eine Untersuchung, die sich rein intern innerhalb der Ideenwelt des gewählten Textes bewegt, ohne diese zu übersetzen, erschließt die philosophische Bedeutung dieses Textes gerade nicht. Sie lässt dem Interpreten im Prinzip nur die unbefriedigende Alternative, die interpretierte Position entweder vollständig zu akzeptieren oder sie ganz zu verwerfen. Eine fruchtbare philosophische Untersuchung wird sich aber bemühen, alles zu prüfen und das, was gut ist, zu behalten – was zur Voraussetzung hat, dass man sich die Umrisse der Sachprobleme bewusst gemacht hat.

F. Zu einzelnen Problemen der Interpretation der Kommentare

Diese grundsätzlichen Ziele und Schwierigkeiten sind freilich nur unter Beachtung einiger struktureller Probleme zu erreichen, die jede moderne Interpretation der Kommentare von vornherein erschweren. Sie sollen hier kurz benannt und ihre Behandlung in der folgenden Arbeit verdeutlicht werden.

1. Die Einheitlichkeit der antiken Kommentartradition

Ein Problem ergibt sich aus der Tatsache, dass alle *De anima*-Kommentare Bestandteil der einen antiken Tradition der Auslegung dieses Werkes sind. Grundsätzlich hat nicht jeder Kommentator nach neuen Erklärungen für jede einzelne Stelle gesucht, sondern die Erklärungen seiner Vorgänger wurden normalerweise übernommen und nur dort korrigiert, wo es nötig schien. In der Praxis führt das dazu, dass viele Stellen von allen Kommentatoren in ein und derselben Weise erklärt werden, obwohl auch andere Erklärungen offenstünden (die in der modernen Forschung teils auch ausdrücklich vertreten werden). Diese einheitlichen Erklärungen führen natürlich zu der Frage, inwieweit die uns erhaltenen *De anima*-Kommentare voneinander abhängig sind – so wie sich nach neuesten Untersuchungen bei den Kommentaren zu Aristoteles' *Kategorien* und zur *Metaphysik* die Abhängigkeitsverhältnisse klar zeigen lassen⁷⁸.

In Bezug auf die erhaltenen *De anima*-Kommentare bestehen allerdings keine textlichen Übereinstimmungen, anhand derer die Abhängigkeiten in vergleichbarer Weise gezeigt werden können, sondern die Übereinstimmungen beschränken sich auf inhaltliche Aspekte der

78 Luna 2001a; Luna 2001c.

Interpretation und systematischen Erklärung zahlreicher Passagen. Auch nennt keiner der erhaltenen *De anima*-Kommentare den anderen, so dass uns positive Hinweise dafür fehlen, dass die Kommentatoren einander benutzt haben. Das überrascht nicht, da Philoponos und Priskian späte Randfiguren des neuplatonischen Schulsystems waren, die weniger rezipiert wurden als die langjährigen Leiter der einzelnen Schulen, deren Auslegungen uns aber verloren sind. Die Parallelen der Kommentare lassen sich aus diesem Grund auf gemeinsame Quellen zurückführen, die in den Texten keinesfalls immer genannt werden. Eine genaue Zuordnung einer Tradition zu einer Quelle ist daher meist nicht möglich, da die meisten der Quellen verloren sind. Um welche Quellen es sich handelte, ist jedoch im Prinzip bekannt, wie die folgende Vorstellung der vier Hauptquellen deutlich macht. Ihre Benutzung durch mehrere Kommentatoren dürfte die meisten Übereinstimmungen der verschiedenen Kommentare erklären können.

Der Peripatetiker Alexander von Aphrodisias (um 200)⁷⁹ schrieb nicht nur die erhaltene, von Aristoteles inspirierte Schrift „Über die Seele“, sondern auch einen verlorenen Kommentar zu Aristoteles’ *De anima*⁸⁰. Dieser Kommentar scheint für die künftige Kommentierungstätigkeit geradezu kanonische Bedeutung gehabt zu haben und wird von allen erhaltenen Kommentatoren häufig zitiert. Das Ausmaß dieser Zitation lässt sich allerdings nur gelegentlich sicher erheben, wenn entweder sein erhaltenes „Über die Seele“, das zumindest Philoponos ebenfalls benutzte⁸¹, Alexanders namentliche Erwähnung oder eine Parallele bei Themistios auf Alexanders Einfluss hindeuten.

Die zweite gemeinsame Quelle ist die erhaltene *De anima*-Paraphrase des Themistios (um 317-388)⁸². Dieser Text war allen drei Kommentatoren bekannt⁸³, wobei es im Falle Priskians unklar ist, ob er die erhaltene Paraphrase benutzt hat: An der einen Stelle, an der er Themistios erwähnt⁸⁴, könnte er dessen Meinung aus Plutarch kennen, der im gleichen Zusammenhang genannt wird. Wichtig ist an einigen Stellen der Vergleich der Kommentare mit Themistios’ Paraphrase, um festzustellen, ob eine bestimmte Textauslegung spezifisch neuplatonisch ist oder nicht. Wo

79 Zur Einführung in Alexander vgl. Sharples 1987.

80 Eine Sammlung der Fragmente existiert nicht, doch listet Moraux 2001, 317-385 die Bezeugungen von Alexanders Kommentar auf (vgl. auch Sharples 1987, 1186) und diskutiert die Schrift „Über die Seele“.

81 Philop. in an. 159, 18-20; vgl. Steph. in an. 464, 20f.

82 Die beste Zusammenstellung der Belege zu Leben und Werk ist wohl SeecK 1906, 291-307; vgl. auch Schroeder/Todd 1990, 33f.

83 Vgl. die Namensregister der Werkausgaben.

84 Prisc. in an. 151, 19.

Themistios mit den späteren Kommentatoren übereinstimmt, muss entweder er selbst oder Alexander die Quelle sein, so dass es sich nicht um eine Innovation der Neuplatoniker handeln kann.

Eine solche ist in den meisten Fällen wohl auf Plutarch von Athen (ca. 350-432)⁸⁵ zurückzuführen, den ersten bekannten neuplatonischen *De anima*-Kommentator (wobei es unklar ist, ob er mehr als Buch III kommentiert hat)⁸⁶. Seinen Einfluss bekommen wir dort zu fassen, wo seine Ansichten ausdrücklich genannt werden, was aber meistens nur dann der Fall ist, wenn die erhaltenen Kommentatoren sie ablehnen. Plutarchs Einfluss kann daher stets dort vermutet werden, wo eine Interpretation eindeutig neuplatonische Züge aufweist, z.B. wenn Philoponos auf die Begründung der aristotelischen Regeln zur Feststellung der Transzendenz der Seele abhebt⁸⁷. Der bedeutendste Beitrag des Plutarch ist jedenfalls seine Lehre, dass Aristoteles in *De anima* nur den einen menschlichen Geist beschreibe, der zeitweise noetisch denke und zeitweise nicht⁸⁸. Diese Lehre haben alle erhaltenen späteren griechischen Kommentatoren übernommen.

Eine letzte gemeinsame Quelle der Kommentatoren ist wohl Ammonios, der Sohn des Hermias (437/50-nach 517), der im 5. und 6. Jahrhundert an die 40 Jahre lang in Alexandrien Vorlesungen über die aristotelischen Schriften gab⁸⁹. Philoponos' Kommentar ist wohl eine bearbeitete Variante einer Mitschrift aus einer derartigen Vorlesung, und auch Stephanos kennt Ammonios' Auslegung⁹⁰. Auf ihn geht wohl die Unterscheidung von vier grundsätzlichen Interpretationsmöglichkeiten von Aristoteles' aktivem Geist zurück, die wir bei beiden Autoren finden⁹¹. Ob auch Priskian Ammonios' Auslegung kannte, wissen wir nicht, doch ist es gut möglich, dass er, ebenso wie Simplicios und Philoponos, bei ihm in Alexandrien eine Zeitlang studiert hat. Auch Ammonios' Einfluss auf alle erhaltenen Kommentare lässt sich nur selten feststellen, da wir meist nicht wissen, worin sich seine Ansichten von seinen Vorgängern unterschieden.

85 Zu seiner Person vgl. Westerink 1968, XXVI-XXX.

86 Taormina 1989, 159-165; Blumenthal 1996, 56f.

87 S. u. S. 64-69.

88 S. u. S. 134f.

89 Dazu Westerink 1990, 326-328, erneut diskutiert von Perkams, im Druck a.

90 S. u. S. 30. 35-40. 142f.

91 S. u. S. 134f.

2. Übersetzung und Behandlung griechischer Termini

Ein besonderes Problem für die Erklärung von spätantiken Texten unter heutigen Umständen stellt ihr reiches und relativ präzises begriffliches Arsenal dar, das aufgrund seiner langen Geschichte zahlreiche Implikationen und Ambivalenzen hat, die für den Leser nicht offenkundig sind. Auch jemand, der des Griechischen mächtig ist, wird besonders Priskians Kommentar häufig missverstehen, wenn er ihn nur mit einer Kenntnis des aristotelischen Vokabulars liest. Denn dieses wird hier auf der Grundlage einer Umdeutung verwendet, die es im Laufe von 600 Jahren Interpretation und 300 Jahren Neuplatonismus erhalten hat.

Um diesem Problem zu begegnen, werden in der vorliegenden Untersuchung die griechischen Begriffe durchgehend in einer Weise übersetzt, die der Bedeutung nahekommen sollen, die das jeweilige Wort an der betreffenden Stelle des Kommentars hat. Als Richtlinie dienen dabei Übertragungen, die in einer Arbeitsgruppe zur Übersetzung der griechischen Kommentare zur aristotelischen Geistlehre ins Deutsche gewonnen wurden, deren Veröffentlichung in Vorbereitung ist⁹². Folgende Übersetzungen sind besonders erläuterungsbedürftig:

- *ὄσῑα* wird in der Regel mit „Sein“ und seltener mit „Substanz“ übersetzt. Bei den Neuplatonikern bezeichnet der Begriff die Art und Weise, auf welche Art ein einzelnes Element innerhalb der neuplatonischen Seinshierarchie existiert; Dasein und Sosein bzw. Existenz und Essenz werden dabei nicht unterschieden⁹³. In diesem Sinne „ist“ jeder Gegenstand nicht absolut, sondern abhängig von seinem Verhältnis zu den transzendenten Formen bzw. Ideen, die als einzige wahres „Sein“ haben. Wo eine derartige bestimmte Art zu sein gemeint ist, wird häufig „Seinsform“ übersetzt. Das Substanz-Sein der körperlichen Gegenstände ist nur die unterste Art, auf diese Weise zu „sein“, weswegen die aristotelische Bedeutung „Substanz“ in den meisten Fällen nicht als Übersetzung gewählt wurde⁹⁴.
- *Ἐνέργεια* ist die dem jeweiligen Sein entsprechende „Aktivität“ eines Gegenstandes, wobei die Übereinstimmung von Sein und Aktivität zunimmt, je höher ein Objekt in der Seinshierarchie steht; die Ideen sind

92 Busche (Hrsg.), im Druck.

93 Das geschah in klarer Weise erst durch die arabische Unterscheidung von *wuǧūd* (= Existenz) und *ḥaqīqa* bzw. *mābiyya* (= Essenz). Vgl. z.B. die wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Texte Avicenna metaph. I 5 (I, 31, 10-32, 5 Madkur; dt. Avicenna 1907, 48-50) und VIII 4 (II, 344, 8-347, 16 Madkur; dt. Avicenna 1907, 499-504).

94 Auf die Debatte über die Bedeutung von *ὄσῑα* in Aristoteles' Kategorienschrift und ihren neuplatonischen Interpreten wird in dieser Arbeit nicht explizit Bezug genommen. S. o. S. 18 mit Anm. 64.

so, dass sie ununterbrochen aktiv sind. Seltener wird das Wort im aristotelischen Sinn der Verwirklichung einer Möglichkeit verstanden.

- Noûς wird mit Geist übersetzt, während alle der gleichen Wurzel entstammenden Begriffe (νοεῖν, νοητόν, νοερόν, νόησις usw.) durch Denken bzw. ein von diesem Stamm abgeleitetes deutsches Wort wiedergegeben werden. Auf diese Weise soll besonders dem Faktum Rechnung getragen werden, dass Aristoteles und die Kommentatoren ebenso wie die Philosophen jeder Epoche zu erklären versuchen, was es heißt zu denken. Welche Besonderheiten ihr Ansatz hat, soll dabei die Interpretation klären.

Generell wurde sehr häufig einer deutschen Übersetzung in Klammern das griechische Äquivalent hinzugefügt, nicht nur beim ersten Auftreten eines Begriffs. Für den Kenner des Neuplatonismus zeigen die griechischen Begriffe, welches Konzept hier gerade thematisiert wird, ohne dass der deutschsprachige Leser damit unmittelbar belastet wird.

II. Die Aristoteles-Interpretation der Kommentatoren

A. Aristoteles' Seelenlehre in der Diskussion: Johannes Philoponos' Kommentar zu *De anima*

1. Einleitung

Beginnen möchte ich mit dem *De anima*-Kommentar, der landläufig als Werk des Johannes Philoponos bezeichnet wird. Der vollständige in den Handschriften überlieferte Titel „Schulmitschriften zu Aristoteles' ‚Über die Seele‘ von Johannes von Alexandrien aus den Seminaren des Ammonios, Sohn des Hermias, mit einigen eigenen Ergänzungen“¹ verrät nämlich, dass dieser Kommentar Ansichten zweier verschiedener Philosophen enthält: Philoponos' Auslegung fußt – in noch näher zu bestimmender Weise – auf der des Ammonios, Sohn des Hermias, der bestimmenden Figur in der neuplatonischen Aristotelesauslegung. Insofern kann man hoffen, durch Philoponos' Werk einen Einblick in die *De anima*-Deutung zu erhalten, die den Ausgangspunkt der Bemühungen aller hier zu besprechenden Autoren darstellt. Zudem gilt die in diesem Kommentar zu findende Auslegung, wie in der Einleitung bereits kurz erwähnt, als recht textnah. Auch deswegen bietet es sich an, an seinem Beispiel die Grundlinien der spätantiken Deutung von *De anima* im Verhältnis zum kommentierten Text darzulegen, bevor die beiden anderen erhaltenen Werke betrachtet werden.

Einleitend ist dabei zunächst das Verhältnis von Ammonios und Philoponos anhand ihrer erhaltenen Werke zu besprechen.

1 Ἰωάννου Ἀλεξανδρέως εἰς τὴν Περὶ ψυχῆς Ἀριστοτέλους σχολικαὶ ἀποσημειώσεις ἐν τῶν συνουσίων Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου μετὰ τινων ἰδίων ἐπιστάσεων. Philop. in an. 1 titulus. Angesichts dieses Titels überrascht die Behauptung von Moraux 2001, 323, es lasse sich nicht nachweisen, dass Ammonios *De anima* kommentiert habe.

Ammonios Hermeiou

Ammonios, Sohn des Hermias, war von Geburt an in die neuplatonische Schultradition integriert, die in Athen und Alexandrien gepflegt wurde: Sein Vater studierte zusammen mit dem wesentlich bekannteren Proklos in Athen, bevor er seine eigene Lehrtätigkeit in Alexandrien aufnahm²; dort lernte er mit Sicherheit bei Syrian, Proklos' Vorgänger in der Leitung der Athener Schule³, und vielleicht auch schon bei dessen Lehrer Plutarch, der die dortige neuplatonische Schule neu begründete und den ersten neuplatonischen *De anima*-Kommentar verfasste, von dem wir wissen. Ammonios selbst studierte in Athen bei Proklos, bevor er die Arbeit seines Vaters in Alexandrien fortführte⁴.

Obwohl Ammonios also tief in der neuplatonischen Schultradition verwurzelt war, hat man vermutet, dass er gegenüber einer zu ausgeprägten Metaphysik skeptisch gewesen sei und einige Kritikpunkte am Christentum zu entschärfen gesucht habe⁵. Seine Zeitgenossen sahen jedenfalls sein Verdienst vor allem in der Auslegung des Aristoteles sowie in den naturwissenschaftlichen Disziplinen der Geometrie und Astronomie⁶. Es kann als sicher gelten, dass er die Tradition der Aristoteles-Auslegung in Alexandrien bis ins 7. Jahrhundert hinein wesentlich prägte. Umso bedeutender ist es, genauer einordnen zu können, inwieweit seine Aristoteles-Deutung von neuplatonischen Voraussetzungen bestimmt war. Der Untersuchung seiner *De anima*-Auslegung, die uns nur innerhalb von Philoponos' Kommentar überliefert ist, kommt dabei deswegen eine besondere Rolle zu, weil diese Schrift des Aristoteles nicht nur streng naturwissenschaftliche Fragen berührte (die nach Meinung der Neuplatoniker ohnehin am besten von Aristoteles dargelegt wurden), sondern auch die Seelenlehre als ein zentrales Interessengebiet auch der platonischen Philosophie.

Johannes Philoponos

Eine ganz andere Persönlichkeit ist Ammonios' berühmtester Schüler Johannes von Alexandrien, besser bekannt als Johannes Philoponos oder

2 Zu Hermias Dam. vit. Isid. 74 (100, 7-12); Westerink 1990, 325.

3 Zur Geschichte der neuplatonischen Schule im Athen des 5. Jhdts. Westerink 1968, IX-LIV.

4 Dam. vit. Isid. 127 (109, 9-11); Westerink 1990, 326f.

5 Verrycken 1990a.

6 Dam. vit. Isid. 79 (110, 2).

Johannes der Grammatiker⁷. Er ist einer der schillerndsten und am schwersten zu fassenden Autoren der Spätantike, der nicht nur als Philosoph hervortrat, sondern auch als Naturwissenschaftler und christlicher Theologe sowie als Grammatiker und Astronom. Sein überliefertes Werk enthält zahlreiche Widersprüche: Seine Aristoteles-Kritik nahm wichtige Erkenntnisse der Philosophiegeschichte um Jahrhunderte vorweg, andererseits zeigt ihn ein sehr großer Teil des von ihm erhaltenen Schrifttums als einen Kommentator, für den der Stagirite eine unzweifelhafte Autorität darstellte. Die Brillanz seiner Naturphilosophie kontrastiert in auffälliger Weise mit einer recht dürftigen Leistung als Logiker⁸.

Diese Breite und Unausgewogenheit von Philoponos' Werk kann bis heute nicht sicher gedeutet werden. Eine Erklärung ist nicht zuletzt deswegen schwierig, weil wir sowohl über Philoponos' Leben als auch über seinen geistigen Hintergrund, den philosophischen Schulbetrieb im damals schon weitgehend christlichen Alexandrien, nur wenige Informationen besitzen⁹. Als sichere Daten sind bekannt, dass er um 529 die Streitschrift „Über die Ewigkeit der Welt gegen Proklos“ (*De aeternitate mundi contra Proclum*) verfasste¹⁰, wohl zwischen 551 und 565 in vorgerücktem Alter einen Brief an Kaiser Justinian schrieb¹¹ und 567 oder später die theologische Schrift „Gegen Themistios“ veröffentlichte¹². Aufgrund der Voraussetzung, dass sein *Physik*-Kommentar, der wohl nicht seine erste Schrift war, um 517 verfasst wurde, nehmen die meisten Autoren an, dass er gegen 490 geboren wurde¹³. Allerdings bezieht sich das im *Physik*-Kommentar genannte Datum 10. Mai 517 wohl auf eine Vorlesung des Ammonios, die die Grundlage für Philoponos' Kommentar bildete¹⁴; Philoponos' Bearbeitung dieser Vorlesung wird man daher zwischen 529 und 534 ansetzen können, d.h. nach *De aeternitate mundi contra Proclum*¹⁵ und

7 Diese Namensform wird besonders in arabischen Quellen bevorzugt; vgl. aber auch Suda s.v. Ἰωάννης Γραμματικός (2, 649, 15 Adler).

8 Diese Beobachtung macht Ebbesen 1990, 445.

9 Überblicksdarstellungen von Philoponos' Leben und Werk finden sich bei Saffrey 1954; Sorabji 1987; Verrycken 1990b; Verrycken 1994, 40-63; Scholten 1996, 118-143; Verrycken 1998.

10 *Philop. aet. mund.* 16, 4 (579, 14-17); vgl. Scholten 1996, 121.

11 Scholten 1996, 58 mit Anm. 212.

12 Chadwick 1987, 55.

13 Saffrey 1954, 401-403.

14 Das habe ich begründet in Perkams, im Druck a.

15 Wie Koenraad Verrycken beobachtet hat, vertritt Philoponos im *Physik*-Kommentar weiter entwickelte Positionen als in *De aeternitate mundi* (Verrycken 1990, 241-254). Ich schreibe diese aber nicht, wie Verrycken, einer zweiten Redaktion des Kommentars durch Philoponos zu, sondern halte seine „erste Redaktion“ für den Text einer Mitschrift aus Ammonios' *Physik*-Vorlesung von 517. Die Begründung dafür liefert Perkams, im Druck a.

vor Simplikios' Antwort auf Philoponos' spätere Schrift *Contra Aristotelem*¹⁶. Man braucht daher Philoponos' Geburt nicht in die Zeit vor 500 zu verlegen und kann seine Lebensdaten auf ca. 500-575 schätzen. Es gibt keine Hinweise darauf, dass er in dieser Zeit Alexandrien jemals verlassen hätte.

Nicht weniger unklar als Philoponos' Biographie ist seine berufliche und schriftstellerische Entwicklung: Wir kennen ihn als Autor¹⁷ von mindestens sieben Aristoteles-Kommentaren. Des Weiteren besitzen wir von ihm eine Schrift zur Widerlegung von Proklos' Argumenten für die Ewigkeit der Welt, der weitere Schriften gefolgt sind, mit denen Philoponos Grundannahmen der platonischen und aristotelischen paganen Philosophie aus christlichen Prinzipien heraus widerlegen wollte. Von diesen Schriften, deren Argumente Philoponos' philosophische Bedeutung in erster Linie ausmachen, ist wenig erhalten. Von seiner vielfältigen Lehr- und Forschungstätigkeit an der (Hoch-)Schule von Alexandrien zeugen verschiedene Schriften zur Medizin, Grammatik und Astrologie. In seinem letzten Lebensdrittel hat sich Philoponos vorwiegend mit theologischen Fragen beschäftigt, wobei er sich bemühte, den alexandrinischen Monophysitismus zu verteidigen¹⁸. Diese vielfältige schriftstellerische Produktion weist darauf hin, dass Philoponos nicht einfach Philosophieprofessor gewesen ist; sein verbreiteter Beiname „der Grammatiker“ bzw. „Philologe“ (ὁ Γραμματικός) deutet an, dass er seine erste Ausbildung in diesem Fachgebiet erhielt. Vielleicht hatte er auch eine Art Lehrstuhl für Grammatik inne und ging von dieser Position aus seinen verschiedenen Interessen nach¹⁹.

Diese Vermutungen können aber das Hauptproblem der Philoponos-Forschung nicht lösen, nämlich dass sich in seinen Werken gegensätzliche Standpunkte zu einigen Lehren der neuplatonischen Philosophie finden. Da man sich heute einig ist, dass Philoponos von Kindheit an ein Christ gewesen ist, wie es sein Vorname Johannes nahe legt²⁰, scheidet die Annahme, dass Philoponos nach seiner Bekehrung vom Heidentum zum

16 Simplikios kritisiert Philoponos' *Contra Aristotelem* in seinen Kommentaren zu Aristoteles' *De caelo* und zu dessen *Physik*, wobei letzterer nach dem Tod des Damaskios 538 entstanden ist (Hadot 1987, 22). Da *Contra Aristotelem* nach Philoponos' *Physik*-Kommentar, aber vor seinem *Meteorologie*-Kommentar entstanden ist (Wildberg 1987, 206f.), ist das Werk wohl noch in die erste Hälfte der 530er Jahre zu datieren.

17 Die aktuellste Liste von Philoponos' Schriften findet sich bei Scholten 1996, 429-435; sie ist eine ergänzte Übersetzung der bei Sorabji (Hrsg.) 1987, 231-235 vorliegenden Liste.

18 Zu Philoponos' Theologie vgl. Chadwick 1987.

19 Saffrey 1954, 403; vgl. Simpl. in cael. 26, 21-23 und dazu Verrycken 1990b, 250 Anm. 103.

20 Definitiv gezeigt von Saffrey 1954.

Christentum begonnen habe, eine dezidiert christliche, anti-neuplatonische Philosophie zu betreiben, aus. Im Moment gibt es zwei rivalisierende Erklärungsmodelle für die Wendung in den Interessen des Philoponos: K. Verrycken unterscheidet einen neuplatonischen Philoponos 1 von einem an christlichen Lehren orientierten Philoponos 2. Die Grenze beider Ansätze markiert für ihn das Jahr 529 mit der Abfassung von „Die Ewigkeit der Welt gegen Proklos“: Vor diesem Datum sei Philoponos Neuplatoniker gewesen, danach sei er dazu übergegangen, diese Philosophie vom christlichen Standpunkt aus zu widerlegen. Als Grund für diese Wendung nimmt Verrycken mit späten arabischen Quellen Opportunismus an. Clemens Scholten meint dagegen, die Einheit des Lebenswerkes des Philoponos dadurch retten zu können, dass er die Aussagen der einzelnen Texte von der jeweiligen Gattung abhängig macht.

Interpretatorische Probleme in Philoponos' Aristoteles-Kommentaren

Ein Urteil über diese Debatte hängt entscheidend davon ab, wie man Philoponos' Aristoteles-Kommentare bewertet. Anhand ihrer versucht Scholten, das Ungenügen von Verryckens These darzulegen: In diesen Kommentaren habe Philoponos die Meinung des Aristoteles wiedergeben wollen, wie er sie aus seiner neuplatonischen Bildung heraus verstanden habe. Seine eigene Meinung finde man daher nur dort, wo persönliche Exkurse vorliegen; der Rest – also im Prinzip Verryckens „Philoponos 1“ – sei schlichtweg Aristoteles-Interpretation, die nie Philoponos' eigene Meinung gewesen sei.

Scholten kann für seine Ansicht gewichtige Argumente anführen: So muss Verrycken, um seine chronologische Einteilung aufrecht zu erhalten, schwer beweisbare textgeschichtliche Zusatzhypothesen annehmen, etwa eine verlorene Redaktion des 8. Buches von Philoponos' *Physik*-Kommentar oder eine verlorene Redaktion desselben Kommentars, dessen uns vorliegende Fassung eine Überarbeitung darstelle. Ferner kann die Annahme einer opportunistischen Abwendung des Philoponos vom Neuplatonismus einen so kompletten philosophischen Neuanfang, wie er in seiner Naturphilosophie sichtbar wird, sicherlich nicht erklären. Aber das Hauptproblem, dass Philoponos in einigen Werken fest auf dem Boden des Alexandriner Neuplatonismus steht und sich in anderen Werken gegen diese Richtung wendet, kann Scholten umso weniger erklären, als gerade Philoponos sich in den nicht-neuplatonischen Werken durch große formale und inhaltliche Originalität auszeichnet. Warum sollte er diese in seinen Aristoteles-Kommentaren so total zurückgestellt haben, dass er

hier eine Philosophie unterrichtet, deren Inhalte er, seinen anderen Schriften nach zu schließen, offensichtlich für falsch hält?

Eine mögliche Erklärung für die Unterschiede von Philoponos' Aristoteles-Kommentaren zu seinen übrigen Schriften, die von Scholten nur am Rande berücksichtigt wird, ist mit der eingangs zitierten Überlieferung gegeben, dass Philoponos' Aristoteles-Kommentare, darunter der Kommentar zu *De anima*, aus Mitschriften von Vorlesungen seines Lehrers Ammonios hervorgegangen sind. Von seinen sieben Aristoteles-Kommentaren erwähnen neben dem zu *De anima* noch drei weitere (zur ersten und zweiten *Analytik* sowie zu „Über Werden und Vergehen“ [*De generatione et corruptione*]) im Titel, dass Philoponos einen ammonianischen Vorlesungstext überarbeitet hat²¹. Ein Beispiel für eine solche Überarbeitung scheint schließlich ein fünfter Kommentar darzustellen, nämlich die Auslegung der *Kategorien*. In diesem Fall ist auch eine Mitschrift aus Ammonios' Vorlesungen erhalten, die keine Veränderungen durch Philoponos erfahren hat. Ein Vergleich beider Texte durch Concetta Luna hat ergeben, dass eine Mitschrift aus einer Vorlesung des Ammonios, die der uns erhaltenen sehr ähnlich war, von Philoponos leicht verändert und vor allem ergänzt wurde, wobei in großem Maße traditionelles Material Verwendung fand²². Zum gleichen Ergebnis war bereits 1964 Leendert G. Westerink in Bezug auf Philoponos' Kommentar zur Arithmetik des Nikomachos von Gerasa gekommen, die sich als Überarbeitung einer von Asklepios von Tralles angefertigten Mitschrift einer Ammonios-Vorlesung zu diesem Thema erwies²³.

Auf dieser Grundlage scheint die Arbeitshypothese sinnvoll, dass Philoponos für seine Aristoteles-Kommentare generell bereits vorliegende Mitschriften aus Vorlesungen des Ammonios zugrunde legte und diese bearbeitete, ergänzte und die hier vertretenen Meinungen gegebenenfalls korrigierte. Die in den Kommentaren zu findenden Ansichten, die Philoponos anderswo (manchmal im selben Werk) zurückweist, erklären sich dann als zumeist als Aristoteles-Interpretationen gedachte Meinungen des Ammonios, die Philoponos nur dort korrigiert, wo ihm eine kritische Auseinandersetzung angebracht zu sein scheint. An allen anderen Stellen blieb die Vorlage im Prinzip unverändert. Dabei kann man mit der bisherigen Forschung durchaus vermuten, dass Philoponos' Eingriffe auch von dem Stand seiner eigenen, häufig aristoteleskritischen

21 S. o. S. 30.

22 Luna 2001a, 355-358; vgl. dazu die Rezension Chiaradonna 2003, 193f.; ähnlich auch schon, mit knapperer Argumentation, Busse 1895, V-VIII.

23 Westerink 1964.