

sich beanspruchen“ (ebd.). Die Metaphysik sollte also nach D.s Meinung nicht den Versuch unternehmen, ihre Erkenntniskriterien völlig an die Erkenntniskriterien der Einzelwissenschaften anzugleichen.

Generell geht er davon aus: Die Metaphysikkritik bedeutet nicht das Ende der Metaphysik, sondern allenfalls das Ende einer unkritischen Metaphysik. Denn metaphysische Fragen sind unabweisbar. Auch diejenigen, die auf das Entwerfen metaphysischer Modelle meinen verzichten zu können, werden unbewußt von diesen eingeholt. Denn es gibt kein menschliches Handeln, das nicht in einem bestimmten Vorverständnis der Welt insgesamt und der Wirklichkeit überhaupt gründet. So gesehen, ist der Mensch „unabdingbar ein ‚homo metaphysicus‘“ (ebd.).

Zweifellos füllt die vorliegende Metaphysikgeschichte eine Lücke. Denn seit Heimsoeths Klassiker ‚Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters‘ nicht mehr aufgelegt wurde, fehlte es an einer lesbaren Einführung in die Metaphysikgeschichte. Wenn D. im Vorwort seines Buches schreibt, es sei ihm in erster Linie darum gegangen, „dem an Philosophie interessierten Laien eine zuverlässige, anspruchsvolle, aber dennoch nicht entmutigende Einführung in die wichtigsten Ansätze der Metaphysik(geschichte) ... zu bieten“ (11), dann dürfte er dieses Ziel im wesentlichen erreicht haben. Denn der Leser gewinnt zweifellos ein Bild von der Geschichte der abendländischen Metaphysik, das sich wohltuend von allzu holzschnittartigen älteren Darstellungen unterscheidet. Dabei wird zugleich deutlich, daß die Metaphysik mehr ist als der „Prügelknabe“ (ebd.), der für philosophiegeschichtliche Positionen erhalten muß, die mittlerweile obsolet geworden sind, sondern daß sie ein Ingrediens echten Philosophierens ist.

Selbst wenn D. aus verständlichen Gründen auf den aktuellen Metaphysikdiskurs nicht eingeht, so macht er doch aus seiner Überzeugung keinen Hehl, daß die Metaphysik zum Kern der Philosophie gehört, und daß folglich die Philosophie aufhören würde, Philosophie zu sein, wenn sie diesen Bezug auf die Metaphysik, wie ihr heute oft angeraten wird, kappen würde. Daß dieser Metaphysikbezug für die Philosophie wesentlich ist, belegt s.E. die radikale Metaphysikkritik, die bei aller Negation metaphysischen Denkens immer noch auf die Metaphysik „als ihre äußerste Spitze bezogen“ (ebd.) bleibe.

H.-L. OLLIG S. J.

DÖRRIE, HEINRICH †/BALTES, MATTHIAS, *Die philosophische Lehre des Platonismus.*

Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvollen Abläufe (Der Platonismus in der Antike; Band 6.1 und 6.2). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. XV/437 und IX/454 S., ISBN 3-7728-1158-2.

Nach der Konzeption von Heinrich Dörrie (Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus [Der Platonismus in der Antike, Bd. 1] 1987, 54–61) ist das Gesamtwerk in zwei Teile gegliedert: I. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus; II. Die philosophische Lehre des Platonismus. Von Teil II sind bereits erschienen: A. Einige grundlegende Axiome, und B. Platonische Physik. Der für 2005 angekündigte siebte Bd. wird die ‚Theologie‘ der Platoniker zum Inhalt haben. Daß für den hier vorliegenden Teil „C. Von der ‚Seele‘ als Ursache aller sinnvollen Abläufe“ (1987, 58) zwei Bde. (im folgenden: I und II) erforderlich waren, zeigt, daß die Seelenlehre „im Zentrum aller philosophischen Bemühungen der Platoniker“ stand und daß sie „um keine andere Lehre so sehr gerungen [haben] wie gerade um diese“ (I, xiii). Es gibt „nur wenige Lehren, in welchen sie so unterschiedliche Ansichten vertraten wie gerade in der Lehre von der Seele“ (II, 388). Baltes hat aus der Fülle des Materials auswählen müssen, und er bedauert vor allem, daß er die umfangreichen kommentierenden Texte zur Entstehung der Seele im Timaios nicht hat aufnehmen können; er hofft, auf sie einmal in einer eigenen Abhandlung einzugehen (I, xiii). Die 30 jeweils aus verschiedenen Texten zusammengestellten Bausteine (B) (151–180) sind in 20 Kap. gegliedert. (Ist es Absicht oder ein Versehen, daß sich im Textteil trotz der Ankündigung im Titel des Werkes kein Baustein 181 findet? Im Kommentar ist Baustein 181 die Zusammenfassung der Bausteine 151–180. Die Abfolge geht vom Wesen der Seele über ihre Entstehung, Teile und Fähigkeiten bis zu ihrer vorgeburtlichen Existenz und ihrem Schicksal nach dem Tod.

Einige kurze, willkürliche Hinweise müssen genügen, um einen Eindruck von der Fülle des Gebotenen zu vermitteln. Unter Berufung vor allem auf Platon, *Nomoi X*, unterscheiden die Platoniker zwischen der schlechten Urseele und der göttlichen Seele. B 162, 2 zeigt, daß Origenes diese Unterscheidung für die Frage, wie das Böse in den Menschen kommt, aufgreift. B 163, 1 (Porphyrios) und B 163, 2 (Galen) fragen nach der Beseelung der Embryonen. Der Zeitpunkt ist unter den Platonikern umstritten; vertreten werden die Beseelung bei der Zeugung, in einem bestimmten Entwicklungsstadium des Embryos oder erst bei der Geburt (vgl. II, 407). Unter der Überschrift „Der Seelenwagen“ bringt B 165 Zeugnisse, daß Platoniker einen feinteiligen Stoff als mittlere Substanz zwischen der vollkommen unkörperlichen Seele und dem grob materiellen Körper angenommen haben. Wie verhält diese Lehre sich zu der des Aristoteles vom *σύνφροτον πνεῦμα* (*De motu an.* 10, 703a29–38; vgl. *De an.* III 10, 433b18–21)? Haben die Platoniker diese Lehre von Aristoteles übernommen, oder wurde Aristoteles im Sinn der platonischen Lehre verstanden und kommentiert? B 168 (Albinos, *Didask.* 25) zusammen mit Baltes' ausführlichem Kommentar ist ein Kompendium der platonischen Unsterblichkeitsbeweise und „die umfangreichste Auseinandersetzung mit dem Thema der Unsterblichkeit der Seele aus der Zeit des Mittelplatonismus“ (I 420). Differenziert und kontrovers ist die Verbindung der Seele mit dem Körper gesehen (B 173; II 220–225). Entspricht die Einkörperung dem Verlangen der Seele oder ist sie eine Buße? Ist die Seele ganz im Körper, oder transzendiert ihr oberster Teil den Körper? Wird sie vom Körper affiziert oder ist sie unveränderlich? Wie ist die Einheit von Seele und Körper zu denken? Vier Texte (B 174) betrachten unter verschiedener Rücksicht die Freiheit der Seele. Nach Albinos, *Didask.* 2 ist der Mensch nur in seinem Denken völlig frei; das Handeln sei immer nur bedingt frei: *Didask.* 26 und Porphyrios, *Frq.* 270 und 271 Smith kommentieren die Lebenswahl im Schlußmythos von Platons *Politeia*.

Text und Übersetzung machen etwa ein Viertel und der Kommentar drei Viertel des Umfangs aus. Er zeichnet sich aus durch eine große Klarheit und Übersichtlichkeit. Man beginnt die Lektüre am besten mit der Zusammenfassung am Ende des zweiten Bds. (II 388–418). Hier sind die doxographischen Aussagen der gesammelten Texte in 13 Abschnitten, deren Abfolge dem Aufbau der Bde. folgt, zusammengefaßt und immer wieder in größere Zusammenhänge eingeordnet. Dem Kommentar zu den einzelnen Bausteinen ist jeweils eine mehr oder weniger umfangreiche Einleitung vorangestellt, die nicht zuletzt deswegen sehr hilfreich ist, weil sie den Leser einführt in die Texte und Lehrmeinungen Platons, die Ausgangspunkt der Diskussion sind. Die einschlägigen Literaturhinweise sind dem Kommentar zu den Texten vorangestellt. Der Gedankengang der Texte ist klar wiedergegeben; oft werden die einzelnen Schritte der Argumentation rekonstruiert. Am Ende mancher Kap. findet sich eine Zusammenfassung. Durch diese Vorzüge des Kommentars sind die beiden Bde. nicht nur eine maßgebende Fragmentensammlung; sie sind zugleich eine gut lesbare Monographie über die Seelenlehre des Platonismus.

„Seele“ ist ein zentraler Begriff der theologischen Anthropologie, der Eschatologie und der Christologie. Die beiden Bde. geben das geistige Umfeld der frühen patristischen Theologie wieder. Sie können dem Dogmenhistoriker und dem Dogmatiker ein differenziertes Bild des Platonismus vermitteln. F. RICKEN S. J.

HÜBNER, JOHANNES, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit*. Der Begriff des εἶδος χωριστόν (*Paradeigmata*; 20). Hamburg: Meiner 2000. IX/366 S., ISBN 3-7873-1441-5.

Die leitende Frage dieser im Rahmen eines DFG-Projekts zum griechischen *physis*-Begriff entstandenen Dissertation (LMU München WS 1998/99) lautet: Was meint Aristoteles, wenn er nicht nur die konkrete Einzelsubstanz, den einzelnen Organismus, sondern auch dessen Lebensprinzip, die Seele oder die Form, als *getrennt* bezeichnet? Wie ist das zu vereinbaren mit seiner Platonkritik, deren zentraler Einwand doch gerade lautet, Platon habe die Ideen von den konkreten Dingen getrennt, und mit der Tatsache, daß Aristoteles gegenüber Platon immer wieder die Immanenz der Formen in den wahrnehmbaren Organismen betont? Der weitere thematische Rahmen der Untersuchung ist