

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, *Frg.* 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

das Universalienproblem. Hübner (= H.) will die Begründung des aristotelischen gemäßigten Realismus und dessen Stärke gegenüber Platonismus, Nominalismus und Konzeptualismus aufzeigen. „Der reale Fortpflanzungszusammenhang“, so die These des Buches, „erlaubt Aristoteles zu sagen, daß manche Universalien wirklich sind“ (329). Die Form, das seien die beiden Merkmale des Aristotelischen Begriffs der Getrenntheit, sei erstens eine physische Ursache und zweitens definierbar. Dabei sei das erste Merkmal grundlegend, denn der Anspruch auf Definierbarkeit könne erst auf der Grundlage der physischen Ursächlichkeit eingelöst werden. Die philosophische Relevanz sieht H. ebenfalls vor allem im ersten Kriterium. Dagegen sei die Definierbarkeit problematisch, weil aus ihr die mit der Tatsache der Evolution unvereinbare Unveränderlichkeit der physischen Formen folge, denn Definitionen artikulierten Wissen, das als solches immer wahr ist. „Deshalb fordert Aristoteles im Anschluß an Platon, daß die Formen, auf die sich die Definitionen beziehen, immer gleich bleiben“ (327).

Kap. I geht aus von der Unterscheidung zwischen τῷ λόγῳ χωριστόν und χωριστόν ἀπλῶς in H 1, 1042a29–31; durch die Bestimmung des χωριστόν ἀπλῶς soll die Voraussetzung für die Interpretation des Begriffs der getrennten Form geschaffen werden. Das Ergebnis verbindet die Konzeption der ersten οὐσία in der Kategorienschrift mit der der Substanzbücher der Metaphysik: „Etwas ist genau dann uneingeschränkt getrennt, wenn es erstens nicht von einem Subjekt ausgesagt wird und zweitens eine substantielle Form besitzt“ (76). – Kap. II beginnt mit Aristoteles' Platonkritik und formuliert im Anschluß daran die Aufgabe: Die Form darf weder mit einer platonischen Idee noch mit einer bloßen Eigenschaft gleichgesetzt werden. Die für Aristoteles verbleibende Möglichkeit wird anhand des Aporienbuchs (B) entwickelt. Die Form ist getrennt, insofern ihr eine nicht auf die Materie reduzierbare Ursächlichkeit zukommt und insofern sie als Objekt des Wissens eine gegenüber den veränderlichen Dingen höhere Stabilität besitzt. Eine Form, so betont H., sei folglich nur dann getrennt, wenn sie eine physische Form ist. Dem ist voll zuzustimmen; dagegen ist es nicht ganz verständlich, daß H. dafür, daß er diese Einschränkung systematisch berücksichtigt, eine besondere Originalität in Anspruch nimmt (10, 116). – Kap. III „Die Form als Ursache“ bildet „den Kern der Arbeit und legt die Fundamente, die erforderlich sind, um den ontologischen Status der Form bei Aristoteles zu erfassen“ (10). Es beginnt mit der allgemeinen Analyse des Werdens in Z 7–9, um sich dann den Leistungen der ernährenden Seele zuzuwenden: Ernährung, Wachstum, Zeugung; als einschlägige Texte werden herangezogen Gen.corr. I 10; II 7; I 5; II 1; Z 7; De an. II 4 und Gen.an. II 1. Die Form werde nicht, weil sie sonst ein materielles Kompositum wäre. Der Begriff der *immanenten* Form besage, daß die Form durch Prozesse in der Materie aufrechterhalten wird und daß sie ihre Aufrechterhaltung in der Materie selbst verursacht. Ein Organismus habe am ewigen teil, wenn er darauf angelegt sei, ein formgleiches Lebewesen hervorzubringen und selbst in der Abstammungsreihe formgleicher Lebewesen stehe. Für die Frage nach der Getrenntheit der Form ergibt sich daraus: „Eine Form ist genau dann getrennt, wenn sie die immaterielle Ursache ihrer Aufrechterhaltung durch die Ernährung und Reproduktion von lebendigen Organismen, d. h. eine physische Form ist“ (263). Zur umstrittenen Frage, ob die Form ein Einzelnes oder ein Allgemeines ist, folgt, „daß die Form numerisch einzeln wirklich ist, aber nicht als einzelne begriffen oder definiert werden kann“ (262). – Aufgabe von Kap. IV „Ursächlichkeit und Definierbarkeit der Form“ ist es zu zeigen, daß eine Form genau dann definierbar ist, wenn sie die immaterielle Ursache ihrer Aufrechterhaltung durch die Ernährung und Reproduktion von lebendigen Organismen ist. Hervorgehoben sei die Interpretation von Θ 6, 1048b15: H. zeigt, daß χωριστόν hier ‚vollständig wirklich‘ oder ‚vollendet‘ heißt (273). Dagegen ist sein Versuch, diese Bedeutung auch in Λ 5, 1071a9 zu finden (268), nicht überzeugend, denn dort wird die getrennte Form vom Ganzen aus Materie und Form unterschieden; es geht also nicht darum, ob die Form im Ganzen vollständig verwirklicht ist; die getrennte Form muß also als eine von der Materie unabhängige Form verstanden werden. Der wichtigste Text für dieses Kap. sind Z 10 und 11. – Nach diesem leider außerordentlich summarischen Überblick seien drei Interpretationen etwas näher betrachtet.

(1.) Die physische Form, so H.s an vielen Stellen wiederholte These, ist „stabile“ oder sich selbst erhaltende „Aktivität“ (328); ihrem Nachweis ist vor allem Kap. III § 12 „Die

physische Form als Aktivität“ gewidmet. Der Abschnitt beginnt mit der Unterscheidung von *κίνησις* und *ἐνέργεια* in Θ 6 und EN IX 4; „Aktivität“ bezeichnet den in diesen beiden Kap. entwickelten *ἐνέργεια*-Begriff. Jede Aktivität außer der geistigen, so der nächste Schritt, „involviert meiner Ansicht nach für Aristoteles organische Bewegungen“. Weil die Aktivität durch Bewegungen realisiert wird, hat sie „Ereignischarakter“. Diese Realisierung durch Bewegungen widerspricht nicht dem für die Aktivität geforderten Merkmal der instantanen Vollendung. Sie wird durch die „simultane Ganzheit der Nährprozesse in einem Organismus erzielt [ohne selbst ein Prozeß zu sein], besitzt aber kein von ihr unterscheidbares Ziel [...]. Weil die substantielle Form oder Seele die Aktivität der organischen Selbsterhaltung ist, Aktivitäten Ereignischarakter besitzen und Ereignisse numerisch distinkt sind, ist eine einzige substantielle Form jeweils an genau einen Organismus gebunden, d. h. sie findet in *numerischer Einzelheit* statt“ (220f.). – Diese Ausführungen lassen verschiedene Fragen stellen. (a) Aristoteles unterscheidet, wo es um den Begriff der Seele geht (De an. II 1), zwischen der ersten und der zweiten *ἐντελέχεια* (vgl. Θ 6, 1048b6–9), und er bestimmt die Seele als *erste ἐντελέχεια*. Ein Vergleich der Beispiele in Θ 6 und EN IX 4 mit denen in De an. II 1 macht es offenkundig, daß in Θ 6 und EN IX 4 von der *zweiten ἐντελέχεια* die Rede ist. Wie kommt H. dazu, trotz De an. II 1 die Seele mit der zweiten *ἐντελέχεια* gleichzusetzen? (b) In welchem Sinn „involviert“ die Aktivität Prozesse? (c) Was besagt die Rede vom „Ereignischarakter“? Handelt es sich bei Form und Ereignis nicht um zwei verschiedene Kategorien? – H. geht auf den Prozeß der Ernährung ein, und ich möchte, auch durch diese seine Interpretationen angeregt, folgende Antworten auf meine Fragen (a) und (b) vorschlagen. Der Assimilationsprozeß ist eine chemische Reaktion zwischen dem Organismus und der Nahrung, und diese beruht auf Struktur oder Formel, nach welcher die Elemente im Organismus zusammengesetzt sind. In einer ersten Annäherung kann der Begriff der Seele durch die Struktur, Formel oder Form erläutert werden. Diese Struktur ist in dem Sinn tätig, daß sie einen Prozeß auslöst, ohne dabei selbst einem Prozeß unterworfen zu sein; was sich verändert, ist die aufgenommene Nahrung, aber nicht die Struktur, welche diese Veränderung auslöst. Der entscheidende Unterschied zwischen der Struktur eines Organismus und der Struktur einer anorganischen Substanz (beide lösen spezifische Prozesse aus) besteht darin, daß die von der Struktur eines Organismus ausgelösten Prozesse diese Struktur erhalten. Aber, und darauf kommt es mir in der Auseinandersetzung mit H. an, was die Prozesse auslöst und was durch diese Prozesse erhalten wird, ist nicht eine Aktivität im Sinn von Θ 6 und EN IX 4, sondern eine *erste ἐντελέχεια*, d. h. eine Form oder Struktur.

(2.) De an. II 4, 415a26–b7 spricht davon, wie der einzelne Organismus trotz seiner Vergänglichkeit am Ewigen und Göttlichen teilhaben kann. Er bleibt, so die Lösung des Aristoteles, „nicht es selbst, sondern wie es selbst, der Zahl nach zwar nicht eines, dem Eidos nach (εἶδει) aber eines“ (415b6f.). Hier werden zwei Formen der Einheit oder Identität unterschieden: die numerische Identität oder die Identität des Individuums und die Identität des Eidos. Keines der vergänglichen Wesen, so betont Aristoteles einige Zeilen vorher, kann als der Zahl nach Identisches bleiben (415b4f.). Als Gegenbegriff zur numerischen Identität kann die Einheit dem Eidos nach nur die spezifische Identität sein. Das wird im Zitat auch aus den Worten „nicht es selbst, sondern wie es selbst“ deutlich. Was ewigen Bestand hat, ist die Klasse der unter einer bestimmten Rücksicht ähnlichen Individuen. Dagegen interpretiert H.: „Es ist festzuhalten, daß Aristoteles die Teilhabe am Ewigen den vergänglichen Dingen zuspricht und *nicht* ihrem *εἶδος*“ (256). Gegen die Interpretation, daß die Spezies ewig sei, wendet er ein: Aristoteles müßte „die Spezies, wenn sie ewig wäre, als der Form gegenüber substantiell früher betrachten“ (255). Auf diesen Einwand ist zu antworten: Die Tatsache, daß eine Klasse ewig besteht, ist zu unterscheiden von der Frage nach der ontologischen Priorität der Prinzipien, welche die Individuen innerhalb dieser Klasse konstituieren. Durch den ewigen Bestand der Klasse wird die ontologische Priorität der Form nicht angetastet. H. will seine Interpretation stützen durch die Parallele Gen. an. II 1, 731b31–732a1. „Der Form nach ewig zu sein heißt für einen Organismus, einem immer stattfindenden *Fortpflanzungsnexus von formgleichen Lebewesen* zu entstammen [...]. Aristoteles verwendet hier das Wort *γένος* zur Bezeichnung der Fortpflanzungsreihe“; für diese Verwen-

dung verweist H. auf Δ 28, 1024a29–31 (259). H. hebt also nochmals hervor, daß nicht die Gattung ewig ist, sondern der einzelne Organismus unter einer bestimmten Rücksicht. Aber was ist das für eine ewige Dauer, wenn Aristoteles betont, daß der gesamte einzelne Organismus vergänglich ist? Was soll es dann heißen, daß er „der Form nach“ unvergänglich ist? Unvergänglich ist das Produkt der Fortpflanzung, und das ist die durch Zeugung sich erhaltende Klasse. Abgesehen von diesen sachlichen Unklarheiten wird die Interpretation dem Text nicht gerecht. Das Wort $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ findet sich in 731b32 und in b35. An der ersten Stelle bedeutet es, und so übersetzt auch H., „Gattung“ (257). Es wäre merkwürdig, wenn Aristoteles innerhalb weniger Zeilen den Gebrauch änderte, zumal der Text für den Fortpflanzungsnexus den Terminus $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\omicron\iota\varsigma$ zur Verfügung hat (731b31; 732a2). Der Satz mit dem umstrittenen Gebrauch von $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ist eine Folgerung: „Deshalb [wegen der teleologisch erklärten Fortpflanzung] ist die Gattung der Menschen und Tiere und Pflanzen immer“ (731b35–732a1).

(3.) Kap. IV § 9 ist überschrieben „Die Einheit der Form (Z 12, H 6)“. Es geht um die Einheit von generischer Form und spezifischer Differenz. „Die Antwort ist“, so H.s These, „daß die generische Form durch das Werden in die Differenz, d. h. die spezifische Form überführt wird. Die Einheit beruht [...] nicht auf einer Relation, sondern auf der Verursachung des Werdeprozesses“ (320). „Weil durch das Werden die generische Form in die spezifischen Formen ausdifferenziert wird, sind sie keine voneinander distinkten Bestimmtheiten, sondern die spezifischen sind Versionen der generischen Formen“ (317). Ich tue mir schwer, das zu verstehen, und möchte zunächst sagen, wie ich es verstehe. Es handelt sich um eine These über die Ontogenese eines Organismus. Im frühen embryonalen Stadium hat er die generische Form, und im Verlauf der Ontogenese differenziert diese sich zur spezifischen Form; aus einem Lebewesen wird ein Adler, eine Kuh oder ein Mensch. Aber welcher Faktor bestimmt, in welcher Richtung die generische Form sich ausdifferenziert? Was meint H. mit der Wendung „durch das Werden“ (320)? Welche Ursache steuert und bestimmt diesen Werdeprozeß? Die einzig sinnvolle Antwort ist, daß die Form sich selbst ausdifferenziert; das bedeutet aber, daß von Anfang an die spezifische Form den Werdeprozeß bestimmt. Ich sehe nicht, wie H.s Interpretation zu vereinbaren ist mit der auch von ihm in Anschluß an Z 7–9 betonten Lehre des Aristoteles, daß die Form keinem Werdeprozeß unterworfen ist. Die Form bestimmt das Werden des Organismus, ohne dabei selbst zu werden. In diesem Werdeprozeß schafft sie sich die körperlichen Organe, die sie braucht, um ihre Tätigkeiten auszuüben. In seinem frühen Stadium kann der Organismus nur vegetative Tätigkeiten vollziehen; er erwirbt dann die Empfindungsfähigkeit usw. Aber das bedeutet nicht, daß aus der generischen Form die spezifische Form wird; es ist vielmehr die spezifische Form, welche die für ihre spezifischen Tätigkeiten erforderlichen Organe entwickelt.

H. entwickelt seine Thesen in klaren, differenzierten, weit ausholenden Interpretationen und in ständiger Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Das Buch kann als Kommentar zu ausgewählten Kap. des *Corpus Aristotelicum* benutzt werden. Die spekulative und anregende Untersuchung füllt die Rede vom gemäßigten Realismus des Aristoteles und der Immanenz der Formen mit Inhalt und zeigt die Abhängigkeit der Ontologie des Aristoteles von der Epistemologie Platons. F. RICKEN S. J.

HOFFMANN, TOBIAS: *Creatura intellecta*. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Neue Folge; 60.). Münster: Aschendorff 2002. 356 S., ISBN 3-402-04011-5.

Warum kann es keine Chimäre geben? Kann Gott sie nicht schaffen, weil sie unmöglich ist, oder ist sie deshalb unmöglich, weil Gott ihre Möglichkeit nicht vorgesehen hat? Solche und viele weitere anregende Fragen verbergen sich hinter dem trockenen Titel „*Creatura intellecta*“ eines neuen Buches. Es handelt sich um eine Dissertation, die 1999 in Fribourg unter der Leitung von Professor Ruedi Imbach sowie von Professor Ludger Honnefelder (Bonn) eingereicht und angenommen wurde. Sie verdient zu Recht einen Platz in der renommierten Reihe der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters“.