

enthaltenen Philosophie. Die *Nomoi* sind kein Gesetzeskodex und kein Lesebuch; der „Dialog, nicht das Schriftwerk, ist die Basis der *Nomoi*-Konzeption“ (76). – Das „Kernkonzept“ der *Paideia* in den *Nomoi* (Kapitel 4) ist der „aus Gesang und Tanz“ bestehende „Chorreigen“ (87) im Rahmen des Gottesdienstes; die „musische *Paideia* der *Nomoi* ist von Hause aus eine musisch-religiöse *Paideia*“ (98). – Kapitel 5 stellt den „Rationalitätsansatz in der *Politeia*“ dar, von dem Platon sich in den *Nomoi* teilweise distanziert. Das konkret Sensible scheint darin aufzugehen, „als mögliches Material für die mathematische Hypothesenbildung zu dienen“ (113); der „Umgang mit Abstraktionen“ ist „ein wichtiges Stück der Erziehung zur Rationalität“ (115); das Sichtbare am Himmel wird „benutzt als Anlass für Idealisierungen, mit deren Hilfe die Seele »gereinigt« werden soll, um so fähig zu werden, die in der Idealität angesiedelte Wahrheit zu erfassen“ (117); die „abstrakte Harmonik hat es als eine Spielart der Mathematik nicht eigentlich mit den gehörten Tönen und Liedern zu tun“ (118). Aber führt der Umgang mit reinen Begriffen und Abstraktionen nicht zur Trübung des Blicks auf die Wirklichkeit? In Platon muss in der Zeit nach Abfassung der *Politeia* die Einsicht in die Notwendigkeit „einer gleichsam vorlogischen Offenheit zur Welt gereift sein, die zur vernünftigen Erfassung der Vollrealität alle Seelenvermögen des leibhaftigen Menschen einbeziehen muss“ (121). – Erst die volle Integration der Emotionalität in das Erkenntnisgeschehen, so die These von Kapitel 6 „Emotionalität und Spiritualität in den *Nomoi*“, macht volles Wissen möglich: ohne Einklang keine Einsicht; Mai spricht von einer „»symphonischen« Rationalität“ (125). Sie ist, wie das Bild des Menschen als Marionette der Götter zeigt, nur mit göttlicher Hilfe möglich. Der Stellenwert, der in der *Politeia* der Gerechtigkeit zukommt, wird in den *Nomoi* der Besonnenheit zugesprochen; „so wie in der *Politeia* hinter der Gerechtigkeit die Idee des Guten steht, steht in den *Nomoi* hinter der Besonnenheit Gott“ (137). Die Teilnahme am Gottesdienst ist das wirksamste Mittel für ein glückliches Leben; das ergibt sich aus dem durch das Marionettengleichnis symbolisierten Konzept einer „liturgischen Rationalität“ (139). – Der Atheismus (Kapitel 7 „Der Gottesbeweis im X. Buch“) ist, obwohl die theoretische Auseinandersetzung mit ihm unverzichtbar ist, keine rein theoretische Angelegenheit; Mai spricht von einer „im vorintellektuellen Emotionalbereich liegenden Wurzel“ (156). Platons Position ist ein „»Monotheismus im Polytheismus«“ (182). Der polytheistische Zugang steht im Vordergrund, aber der *Nous* ist ein personales Vernunftwesen. – Der Schlussschnitt der *Nomoi* (960c ff.; Kapitel 8 „Modifizierte Rationalität am Ende des *Nomoi*-Gesprächs“) bestätigt die von Mai überzeugend verteidigte These, „dass sich in den *Nomoi* ein im Vergleich zur *Politeia* verändertes Verständnis von Rationalität ausspricht“. Dafür spricht vor allem die musisch-religiöse *Paideia*; zu nennen sind aber ebenso die hohe Stellung der Theologie, die Bedeutung der Erfahrung konkreter Realität bei der Betrachtung des Sternenhimmels und bei Singen und Tanz. „Es ist die ganze Seele und das heißt eben auch der ganze Leib, die er nun in das Unternehmen einer vernünftigen Weltausrichtung mit einbezieht“ (205).

F. RICKEN SJ

HAHMANN, ANDREE, *Aristoteles' „Über die Seele“*. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart: Reclam 2016. 264 S., ISBN 978–3–15–019390–7.

Aristoteles' kurze Abhandlung „Über die Seele“ stellt den Interpreten vor enorme Herausforderungen. Der Text gehört zu den schwierigsten, wenn nicht sogar dunkelsten der antiken Philosophie. Auf Grund seiner Komplexität wie auch auf Grund der philosophischen Bedeutung der behandelten Themen hat er von der Antike an bis heute eine vielfältige und reiche Kommentierung erfahren. Zugleich ist er für Philosophen wie für Theologen eine Schatzkammer von Argumenten und eine Quelle der Inspiration. Der hier von Andree Hahmann (= H.) vorgelegte Kommentar ist kein detaillierter Stellenkommentar (wie etwa Hicks 1907; Polansky 2007), sondern ein systematischer Kommentar: Der Gedankengang soll so kohärent wie möglich entwickelt werden, und zwar unter dem leitenden Gedanken, „dass Aristoteles mit seinem Text eine sinnvolle Theorie geliefert hat, die auch heute noch unter systematischen Gesichtspunkten beachtenswert ist“ (16). Dabei wendet sich H. an Leser ohne besondere Vorkenntnisse. Der Kommentar soll eben nicht vom Aristoteles-Text selbst wegführen, sondern will „eine erste Anleitung zur selbstständigen Lektüre und kritischen Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Text liefern und Hilfestellungen bieten“ (12). Ein wichtiges Ziel ist es, „die Bedingungen für eine eingehendere Beschäfti-

gung zu schaffen, indem die ersten Verständnishürden genommen werden. Auf diese Weise soll auch für Nichtspezialisten erkennbar werden, was etwa Denker wie Hegel in eine solche Begeisterung für diesen Text versetzt hat“ (15 f.). In seinem Aufbau folgt H. dem aristotelischen Text: Der Kommentar besteht aus neun Kapiteln unterschiedlicher Länge, wobei das erste Kapitel (aus gutem Grund) allein dem Proömium (*De an.* I 1) gewidmet ist. Die übrigen acht Kapitel beschäftigen sich mit folgenden Abschnitten: Aristoteles' Darstellung und Kritik der Vorgängerpositionen (*De an.* I 2–5), Definition der Seele (*De an.* II 1–3), Ausführungen über das Nährvermögen und das Wahrnehmungsvermögen mit seinen einzelnen Sinnen (*De an.* II 4–12), Aristoteles' Darlegungen zur Vollständigkeit der fünf Sinne im Hinblick auf Leistungen, die die Kompetenz der Einzelsinne als solche zu übersteigen scheinen (*koïna aïsthêta*, Wahrnehmung der Wahrnehmung, inter- und intra-generische Unterscheidungsleistungen: *De an.* III 1–2), Lehre von der *phantasia* (*De an.* III 3), Lehre vom *nous* und die kontroverse Frage nach der Unsterblichkeit der Seele (*De an.* III 4–8), Bewegungsfähigkeit der Seele (*De an.* III 9–13). Jedes dieser Kapitel beginnt mit einem knappen Überblick über die jeweils behandelte Fragestellung: Diese wird in den bisherigen Gedankengang einbettet und genauer ausformuliert, zudem wird auf besonders wichtige Punkte aufmerksam gemacht, schließlich wird die Argumentation in einzelne Abschnitte gegliedert. Auf diese Weise kann Aristoteles' Vorgehen verständlich gemacht werden. Im Anschluss an diesen Überblick folgt jeweils der eigentliche Kommentar, in dem die einzelnen zuvor unterschiedenen Abschnitte genauer erläutert werden. Auf die Darstellung von Forschungskontroversen wird dabei verzichtet; im Mittelpunkt steht einzig und allein die argumentative Rekonstruktion des jeweiligen Textabschnitts. Der Kommentar schließt ab mit einem kurzen Blick auf die antike Kommentierung von *De anima*, wobei H. zwei Problempunkte (Wahrnehmung, Natur des *nous*) herausgreift, die einen besonderen Einfluss auf die spätantike und mittelalterliche Debatte um *De anima* hatten. Neben der klaren und nüchternen Weise, in der H. den Gedankengang für den Leser aufschlüsselt, ist als besonders positiv hervorzuheben, dass immer wieder der Zusammenhang mit den im Proömium aufgeworfenen Fragen (kategoriale Gattung der Seele, Teile der Seele, Definition, Abtrennbarkeit einzelner Vermögen) sowie mit der kritischen Diskussion der überlieferten Ansichten hergestellt wird. Auf diese Weise wird der rote Faden des Gedankengangs sichtbar.

Der Kommentar ist insgesamt überaus gelungen. Dennoch seien einige kritische Rückfragen erlaubt: (i) Etwas unklar bleibt, wie mit Aristoteles die Frage zu beantworten ist, welche philosophische Disziplin denn nun für die Erforschung der Seele zuständig ist (25, Fn. 3; 36). Aristoteles selbst sagt ausdrücklich, dass die Untersuchung der Seele, soweit sie nicht ohne Materie ist, in den Aufgabenbereich des Physikers fällt (*Met.* VI 1, 1026a5 f.; VII 11, 1037a14–17). Er lässt keinen Zweifel daran, dass die Physik (im Sinne einer Naturphilosophie oder „Zweiten Philosophie“) nicht die ganze Seele untersucht (*Part. an.* I 1, 641a32–b10); der *nous* scheint „einer anderen Gattung von Seele“ anzugehören (*De an.* II 2, 413b26; oder mit Lloyd Gerson: „seems to belong to a kind [...] different from soul“). Die Untersuchung der Seele gehört also in erster Linie zur Naturphilosophie, hat aber auch, insofern sie den *nous* untersucht, Anteil an der „Ersten Philosophie“ (zu dieser Zwischenstellung vgl. Ps-Simplikios). (ii) Am Anfang von *De an.* II 2 gibt Aristoteles einen kurzen Abriss seiner Definitionslehre (*An. Post.* II 10). Er unterscheidet zwischen Definitionen, die nur ‚das Dass‘ aufweisen, also Ausdruck von Konklusionen sind, und Definitionen, die auch die Ursache eines Sachverhalts enthalten, also einem Beweis entsprechen. Wird mit dieser Unterscheidung die in *De an.* II 1 entwickelte Definition der Seele „in ihrem Status noch einmal herabgesetzt“, wie H. schreibt? Nach H. sei „mit ihr nur das *Dass* dargelegt“ worden, nicht aber die Ursache, „aufgrund der die Seele das ist, was sie ist“ (83). Dagegen ist aber zu sagen, dass die Seele selbst Prinzip und Ursache ist; sie ist eine explanatorisch basale Entität, die für die Erkenntnis eines bestimmten Bereichs der *physis* den größten Beitrag leistet (*De an.* I 1, 402a1–6). Das eingangs skizzierte allgemeine Ideal einer Definition kann daher in diesem Zusammenhang nicht bedeuten, die Seele selbst aus weiteren Ursachen herzuleiten oder zu erklären, sondern nur, solche Definitionen zu liefern, in denen die Seele in ihrer ursächlichen Verflechtung mit den unterschiedlichen Phänomenen des Lebens erkennbar wird. Aus ihrer Definition müssen sich überzeugende Erklärungen der „an sich zukommenden“ Eigenschaften gewinnen lassen (vgl. *De an.* I 1, 402b25–403a2 zur explanatorischen Fruchtbarkeit von Definitionen).

(iii) Innerhalb des Zusammenspiels von seelischer Aktivität, Mittelcharakter des Körpers und Reizcharakter des äußeren Gegenstands im Fall der Wahrnehmung betont H. sehr stark das aktive Moment: Die Wahrnehmung setzt zwar eine körperliche Affektion des Wahrnehmungsorgans durch den äußeren Gegenstand voraus, sie ist aber nach H. „letztlich nichts anderes“ als eine vollkommene Aktivität (117). Der „eigentliche Akt der Wahrnehmung besteht nach Aristoteles im aktiv herauslösenden Erfassen der wahrnehmbaren Form“ (150); die Aktivität der Wahrnehmung bestehe „in der unterscheidenden Aufnahme der Form ohne die Materie des wahrnehmbaren Objekts“ (169; 240). Das aktive Element zu betonen, ist vollkommen richtig, und es ist auch interpretatorisch zu begrüßen, insofern damit auf die Komplexität des Wahrnehmungsvorgangs aufmerksam gemacht und eine Reduktion auf einen rein passiven Vorgang vermieden wird. Macht man dieses Moment aber zu stark, dann droht m. E. die Analyse des Wahrnehmungsvorgangs in zwei Komponenten zu zerfallen (körperliches Erleiden des Organs – vollkommene Aktivität des seelischen Vermögens [196]), womit aber die Pointe des Hylemorphismus verloren ginge. Das Organ ist als Organ immer schon beseelt; seine Affektion kann daher nicht real distinkt von der Aktivität des Vermögens sein. Vielmehr manifestiert sich in der *organischen* (und nicht bloß materiellen) Veränderung die Aktivität der Seele; *in* der vom äußeren Gegenstand verursachten Affektion des beseelten Organs verwirklicht sich das Vermögen. (iv) Bei den Erläuterungen zum Gemeinsinn hätte noch kurz auf die einschlägigen Aussagen zum Zentralsensorium in den *Parva Naturalia* aufmerksam gemacht werden können (*Somn.* 455a12–b2; *Juv.* 467b28 f.). (v) Bei den Literaturhinweisen von *nous* wären noch die für die Deutung des ‚aktiven Intellekts‘ wichtigen Arbeiten von M. Frede (*La théorie aristotélicienne de l’intellect agent*, 1996), V. Caston (*Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal*, 1999) und M. F. Burnyeat (*Aristotle’s Divine Intellect*, 2008) zu ergänzen.

Diese kritischen Anmerkungen sollen nicht im Geringsten die hohe Qualität des vorliegenden Kommentars schmälern. H. ist es gelungen, auf knappem Raum einen gut lesbaren und hilfreichen systematischen Kommentar zu verfassen, der den Leser zuverlässig durch einen nicht einfachen Text führt. Aus diesem Grund ist er für alle an Aristoteles’ Seelenlehre Interessierten sowie für den Gebrauch in Lektürekursen bestens geeignet. ST. HERZBERG

BROUWER, RENÉ, *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates* (Cambridge Classical Studies). Cambridge: Cambridge University Press 2014. X/ 230 S., ISBN 978–1–107–02421–2.

René Brouwer (= B.) unternimmt in dieser Untersuchung eine Rekonstruktion und Analyse des altstoischen Begriffs der Weisheit sowie des Ideals des stoischen Weisen. Zwei der vier Kapitel des Buches greifen dabei auf frühere Arbeiten B.s zurück und widmen sich zum einen dem Problem, wie man ein Weiser wird, zum anderen der Frage, ob für die Schulhüpter der alten Stoa (Zenon, Kleantes und Chrysipp) jemals ein Weiser existiert hat. Die neuen Untersuchungen, welche diese älteren Arbeiten einrahmen, widmen sich der Struktur und dem Inhalt der Weisheit einerseits, dem sokratischen Hintergrund des stoischen Weisheitsverständnisses andererseits. Zur Klärung dieser Fragen greift B. auch auf eine Reihe vernachlässigter und in die wesentlichen Fragmentsammlungen nicht aufgenommenen, jedoch sehr wichtiger Texte zurück, sodass seine Arbeit auch in dieser Hinsicht eine bedeutende Forschungsleistung darstellt.

In Kapitel 1 untersucht B. zwei überlieferte stoische Definitionen von ‚Weisheit‘ und ihr Verhältnis zueinander: Weisheit sei zum einen „Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge (*theiōn te kai anthrōpinōn epistēmē*)“ (Aëtios 1. Prooemium 2 = LS 26A = SVF 2.35 = FDS 15), zum anderen „passende Sachkunde (*epitēdeia technē*)“ (ps.-Galen, *De historia philosophiae* 5.602.19–603.2 Diels, DG). Bei seiner Rekonstruktion der ersten Definition weist B. nicht nur den genuin stoischen Ursprung der Formel nach, sondern zeigt darüber hinaus auch überzeugend auf, dass für die alte Stoa Weisheit ein System von Kognitionen (*katalēpseis*) darstellt, deren Inhalt einerseits in der Erkenntnis der eigenen menschlichen Natur, das heißt in der Selbsterkenntnis, andererseits im Wissen um den eigenen Platz im Kosmos als Ganzem besteht. Eine zentrale These in B.s Überlegungen stellt dabei seine Beobachtung dar, dass die drei Elemente der ersten Definition von Weisheit (Erkenntnis – göttliche Dinge – menschliche Dinge) der Dreiteilung der stoischen Philosophie in Logik – Physik – Ethik entsprechen,