

(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,

und die Bestandteile der Weisheitsdefinition genauso wie die Teilbereiche der Philosophie miteinander verknüpft sind und ineinandergreifen, sodass die Ethik nicht ohne die Physik als Erkenntnis der Natur des Kosmos auskommt und die Vernunft des Weisen die physiologische Fortsetzung der kosmischen, das heißt göttlichen Vernunft darstellt. So verlockend die Korrespondenz zwischen den Elementen der stoischen Weisheitsdefinition und den Teilgebieten der Philosophie auch sein mag – so würde das Studium der stoischen Philosophie zum Weg zur Weisheit –, erscheint sie mir doch problematisch. Zwar scheinen die göttlichen Dinge der stoischen Physik und die menschlichen Dinge der Ethik zu entsprechen, doch wird nicht ganz klar, wie genau die Korrespondenz zwischen Erkenntnis und Logik aussehen soll. Die Erkenntnis ist nicht in gleicher Weise Bestandteil der stoischen Definition von Weisheit, wie die göttlichen und menschlichen Dinge es sind – oder wie die Logik ein Teilgebiet der Philosophie ist –, sondern sie rangiert auf einer anderen Ebene als die göttlichen und menschlichen Dinge, insoweit sie das kognitive Erfassen dieser Dinge bestimmt. Auch B.s Überlegungen zum Ineinandergreifen der verschiedenen Bestandteile der Weisheitsdefinition und der Teilgebiete der stoischen Philosophie sind bisweilen etwas unpräzise und nicht vollständig entwickelt. So können B.s Ausführungen zur Rolle der Natur des Kosmos für die stoische Ethik nicht ganz befriedigen. In dieser lebhaften Debatte scheint sich B. auf die Seite derjenigen zu schlagen, die der Naturphilosophie eine grundlegende Funktion für die Ethik zusprechen. Allerdings gehen seine Überlegungen dazu nicht über eine Zusammenfassung der gegensätzlichen Positionen hinaus, und man würde sich eine umfassendere Sondierung der philosophischen Möglichkeiten wünschen, wie die Physik grundlegend für die Ethik sein kann. Hinsichtlich der für die Weisheit notwendigen physikalischen Kenntnisse ist B. sicherlich wieder zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, dass Weisheit nicht gleichbedeutend mit Allwissenheit sei und daher die Kenntnis der wesentlichen Prinzipien ausreiche, ohne dass man selbst noch das winzigste Detail der Naturphilosophie kennen müsse. Das Wissen um die wesentlichen in der Welt wirksamen Prinzipien reiche für die Weisheit als unerschütterliche Disposition aus, welche es dem Handelnden erlaube, irrtumsfrei an der göttlichen Gestaltung der Welt mitzuwirken. In diesem Sinne versteht B. auch die zweite Definition der Weisheit als ‚passende Sachkunde‘. Seine Sachkunde ermöglicht es dem Weisen, die göttliche Ordnung des Kosmos zu verstehen, an ihrer Erhaltung mitzuwirken und so ein glückliches Leben zu führen.

In Kapitel 2 wendet sich B. der Frage zu, wie sich die Stoiker den Moment des Wechsels (*metabolē*) von der Torheit zur Weisheit vorstellten. Dieser Umschlag vom einen Zustand in den anderen kann den Quellen zufolge vom Weisen selbst zunächst unbemerkt bleiben. B. stützt sich in seiner auf Grund der schwierigen Quellenlage notwendigerweise etwas spekulativen Interpretation insbesondere auf Plutarchs Synopse des Traktats ‚Die Stoiker reden paradoxer als die Dichter (*hoti paradoxotera hoi Stōikoi tōn poiētōn legousin*)‘, welche in keiner der gängigen Fragmentsammlungen enthalten ist, sodass B.s sorgfältige und ausführliche Interpretation dieses vernachlässigten Textes einen wertvollen Beitrag zur Stoaforschung darstellt. Der Übergang vom Status des Nichtweisen in den Status des Weisen wird dabei in physiologischen Begriffen als eine Verwandlung der Seele des Nichtweisen, die aus Luft und Feuer besteht, in reines Feuer interpretiert. Nach außen hin sind hernach die Handlungen des Weisen immer noch dieselben wie zuvor, doch handelt er von nun an auf Basis seiner unerschütterlichen, feurigen – das heißt göttlichen – Disposition vollkommen fehlerfrei und sicher. Er handelt stets richtig – aus den richtigen Gründen. Da der Weise immer noch so handelt, wie er als Nichtweiser gehandelt hat – nur jetzt vollkommen fehlerfrei –, weisen seine tugendhaften Handlungen nach außen hin keinen Unterschied zu seinen Handlungen als Nichtweiser auf, und die Veränderung seines Seelenpneumas kann ihm zunächst verborgen bleiben. Erst allmählich wird er sich seines Weiseseins in der Praxis bewusst werden. Das von B. vorgeschlagene physiologische Verständnis des Wechsels von der Torheit zur Weisheit wirkt allerdings auch einige Fragen auf, welchen weiter nachzugehen wäre. So scheint die physiologische Erklärung einen Gradualismus zu implizieren, demzufolge der Anteil der Luft in der Seele des auf dem Weg zur Tugend Fortgeschrittenen (*prokoptōn*) abnimmt, bis schließlich nur noch reines Feuer in der Seele des Weisen vorhanden ist und der qualitative Umschlag zur Weisheit sich ereignet. Es wäre in diesem Fall allerdings zu klären, ob diese graduelle Veränderung auch Auswirkungen auf den Grad und die Schwere der Verfehlungen des *prokoptōn* hat. Dies wäre allerdings mit der stoischen Lehre von der Gleichheit aller Verfehlungen (Cicero, *De finibus* 3.48 = SVF 3.530; 4.75–77 = SVF 3.531; D.L. 7.120 = SVF 3.527) unvereinbar.

Möglicherweise führt die qualitative Veränderung jedoch nur dazu, dass der Fortgeschrittene immer weniger Fehler macht. Oder bleibt der graduelle Wandel vollkommen folgenlos für das Handeln des Fortgeschrittenen? Eine Erörterung dieser verschiedenen Möglichkeiten wäre wünschenswert gewesen. Es scheint darüber hinaus überhaupt fragwürdig, wie der in der physiologischen Erklärung implizierte Gradualismus mit den Quellen vereinbar ist, welche den Wechsel vom Status des Nichtweisen in den des Weisen als einen Umschlag ins Konträre beschreiben, der sich plötzlich ereignet (Plutarch, *Synopsis* 1058B): Wer morgens noch der Schlechteste ist, ist mittags bereits der Beste; wer eben noch ein armer Sklave war, ist noch am selben Tag ein reicher König; vor Kurzem noch hässlich und ein wildes Tier, ist er plötzlich schön und ein Gott (siehe dazu auch Plutarch, *De communibus notitiis* 1062B = LS 61U = FDS 1235; *De profectibus in virtute* 75C = LS 61S = SVF 3.539). Obschon B. diese Texte und den darin geschilderten plötzlichen Umschlag ins Konträre zur Kenntnis nimmt, entwickelt er keinen Vorschlag, um die Spannung zwischen dem in seiner physiologischen Erklärung implizierten Gradualismus und der in den Quellen zu findenden instantanen Veränderung in einen konträren Zustand aufzulösen.

In Kapitel 3 versucht B. zu zeigen, dass sich erstens die Schulhüpter der alten Stoa nicht als Weise bezeichnet haben sowie zweitens spätere Stoiker der Überzeugung waren, dass vermutlich noch nie ein Weiser existiert habe. B. selbst scheint jedoch insofern gewisse Zweifel an der zweiten These zu hegen, als er anerkennt, dass zumindest eine Quelle (Tatian, *Oratio ad Graecos* 3.2, nicht in SVF) existiert, welche explizit belegt, dass Zenon Sokrates für einen Weisen gehalten hat, und andere Texte in entsprechender Weise interpretiert werden können. Daher legt er auch im abschließenden Kapitel den Gedanken nahe, dass die alten Stoiker Sokrates durchaus – zumindest gegen Ende seines Lebens – als einen Weisen betrachtet haben könnten.

In Kapitel 4 erörtert B. daher den sokratischen Hintergrund des stoischen Weisheitsbegriffs und des Ideals des stoischen Weisen. B. sieht die Wurzeln der stoischen Definition von Weisheit als „Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge“ in Passagen aus Platons ‚Apologie‘ sowie in Xenophons ‚Memorabilien‘, insbesondere in den dort zu findenden Ausführungen über Frömmigkeit und Gerechtigkeit als Erkenntnis dessen, „was hinsichtlich der Götter gesetzlich ist“ (Xenophon, *Memorabilia* 4.6.4), beziehungsweise dessen, „was hinsichtlich der Menschen gesetzlich ist“ (ebd. 4.6.6). Neben den Wurzeln der stoischen Weisheitsdefinition im platonischen und xenophontischen Sokrates dürften B. zufolge auch der extrem anspruchsvolle Charakter der Weisheit sowie die äußerste Seltenheit des stoischen Weisen – „seltener als der äthiopische Phoenix“ (Alexander von Aphrodisias, *De fato* 199.14–22 = LS 61N = SVF 3.658) – von Sokrates' eigenem Streben nach Weisheit und seinem eigenen Bekenntnis des Nichtwissens motiviert sein. B. analysiert zur Untermauerung dieser Thesen das Porträt des Sokrates in Platons ‚Apologie‘ und im ‚Phaidros‘, wobei er insbesondere dem sogenannten Selbstporträt in ‚Phaidros‘ 229E–230A und dem dort zu findenden Wortspiel mit dem Namen Typhon große Aufmerksamkeit schenkt, um die epistemische Bescheidenheit des Sokrates und die Verbindung zum davon inspirierten stoischen Weisheitsideal aufzuzeigen. B.s Überlegungen hierzu erscheinen zwar nicht zwingend, aber dennoch sehr interessant, sodass sie, falls sie wahr sein sollten, ein eindrucksvolles Beispiel für die eingehende Beschäftigung der alten Stoiker mit sokratischem Denken und Schrifttum darstellen.

B.s Untersuchung stellt die derzeit beste und umfassendste Untersuchung zum stoischen Begriff der Weisheit und dem Ideal des stoischen Weisen dar. Daran ändern auch die angemerkt Schwächen, welche weiteren Forschungsbedarf anzeigen, nichts. Zu den Stärken des Buches zählen neben der klaren und differenzierten Argumentation und der vorsichtigen und gewissenhaften Interpretation der Quellen insbesondere die Hervorhebung des sokratischen Charakters des altstoischen Denkens, die Betonung der grundlegenden Funktion der kosmischen Natur für die stoische Ethik sowie das akribische Quellenstudium, welches auch über die existierenden Fragmentsammlungen hinausgeht und wichtige neue Texte zu Tage fördert, welche das Studium der Stoa bereichern und beleben. So ist eine hochinteressante und solide gearbeitete Untersuchung entstanden, welche spannende Einblicke in das stoische Weisheitsverständnis und seinen sokratischen Hintergrund sowie die daraus resultierenden Implikationen für die stoische (Moral-)Psychologie und Ethik bietet. Jeder mit einem ernsthaften Interesse an der Philosophie der alten Stoa wird dieses Buch mit Gewinn lesen.

M. S. HELD