

desselben Lebensprinzips. „Teile“ sind sie in erster Linie als Teile der Definition des wissenschaftlichen Erklärungsprinzips (XVII). Für die Aufgabenstellung von *De an.* bedeutet das: Die angemessenste Definition der Seele besteht im „Durchgang durch die Definitionen der Teilprinzipien des Lebendigen“ (XVII, mit Bezug auf *De an.* II 3, 415a12f.). (3) *Hylemorphismus*. Höchst adäquat spricht C. von Form und Materie als „metaphysische[n] Aspekte[n] von natürlichen Dingen“ (XXXI). Mit der Rede vom „Aspekt“ soll deutlich werden, dass es sich nicht um Dinge, Teile oder Komponenten handelt; Form und Materie sind weder voneinander noch von dem natürlichen Ding, zu dem sie gehören, real abtrennbar. Zugleich ist aber zwischen ihnen zu unterscheiden: „Es handelt sich um diejenigen Aspekte natürlicher Dinge, die der Naturphilosoph an natürlichen Dingen unterscheidet, um zu verstehen, was sie sind und welche interne Struktur und sonstigen Eigenschaften sie haben.“ Die Qualifizierung dieser beiden Aspekte als „metaphysisch“ kann m. E. deutlich machen, dass Form und Materie nicht nur distinkte, aufeinander irreduzible Elemente einer Analyse sind, die wir vornehmen, sondern auch *reale* Prinzipien der Konstitution natürlicher Dinge. Kurz: Form und Materie sind Teilprinzipien, auf die wir uns in unseren wahren Antworten auf die Fragen „Was ist das für ein Ding?“ und „Woraus besteht dieses Ding?“ beziehen, wobei es in der hylemorphe Analyse auf die unmittelbar zugrundeliegende Materie (*materia proxima*) ankommt (XXXI f.). Der metaphysische Charakter tritt für C. in der notwendigen Beziehung zwischen lebendigem Körper und der Seele, die von jenem als Form ausgesagt wird (*De an.* II 1, 412a20f.), und in dem damit verbundenen „Homonymie-Prinzip“ besonders deutlich hervor: „Wenn die Form des natürlichen Körpers sein substantielles Wesen ist, so fixiert sie auch seine Identität; verliert er seine Form, so verliert er auch seine Identität und hört auf, derjenige Körper zu sein, der er war“ (XXXIII).

Eine Besonderheit der vorliegenden Neuübersetzung besteht darin, dass ihr gerade nicht der Text und der kritische Apparat der Ausgabe von W. D. Ross (*editio minor* von 1956) zugrunde liegen (wie der ebenfalls jüngst erschienenen Übersetzung von Thomas Buchheim), sondern (mit geringen Abweichungen) die Edition von Aurelius Förster (Budapest 1912), welche die bis heute zuverlässigste Edition ist. Bei der Ausgabe von Ross handelt es sich, so C., gar nicht um eine eigenständige kritische Edition, sondern lediglich um eine Adaptation der Ausgabe von Förster, insofern Ross bestimmte Textvarianten anders als Förster bewertet, vor allem aber massive Texteingriffe (an ca. 150 Stellen) vornimmt (vgl. das Ross'sche *scripsi*). Mit der vorliegenden Ausgabe verfolgt C. daher nicht nur die Absicht, „eine vergriffene, aber nach wie vor maßgebliche wichtige Ausgabe von *De anima* wieder zugänglich zu machen, sondern auch einen kritischen Text zu bieten, der unverstellt ist von Ross' doch sehr zahlreichen Texteingriffen“ (LXXIII f.).

C. ist eine rundum vortreffliche Studienausgabe gelungen, die Maßstäbe setzt. Sie eignet sich vorzüglich, um mit Aristoteles' Projekt einer Wissenschaft des Lebendigen vertraut zu werden.

S. HERZBERG

BESSARION: *Über Natur und Kunst. De Natura et Arte*. Griechisch – Lateinisch – Deutsch. Neu ediert, übersetzt und mit einer Einleitung und Kommentar herausgegeben von *Sergei Mariev, Monica Marchetto* und *Katharina Luchner*. Hamburg: Felix Meiner 2015. LXII/308 S., ISBN 978-3-7873-2705-8 (Hardback); 978-3-7873-2706-5 (PDF).

Marsilio Ficinos 1477 für die Platonische Akademie in Florenz fertiggestellter lateinischer Platon-Übersetzung ist eine längere Phase der durch byzantinische Gelehrte vermittelten Rezeption des griechischen Philosophen vorausgegangen. Kardinal Bessarion (= B.) gehört in diese frühe Phase, die erst in den letzten Jahrzehnten eingehender erforscht wurde. Mit der 2015 im Meiner-Verlag erschienenen Ausgabe des 1458 von B. verfassten Traktats *Über Natur und Kunst* ist eine solche Schrift aus der Anfangszeit der abendländischen Platon-Renaissance einem breiten Interessentenkreis zugänglich gemacht worden. Diese Ausgabe stellt in mehrfacher Hinsicht ein Desiderat dar, da sie neben einer Neuedition des griechischen Textes (*Peri physeos kai technes*) auch die *editio princeps* der von B. selbst vorgenommenen und bisher unveröffentlichten

lateinischen Übersetzung (*De Natura et Arte* = DNA) sowie eine neue Edition der von Niccolò Perotti überarbeiteten Fassung des lateinischen Textes bietet. Das wichtigste Novum ist aber, dass mit dieser von Sergei Mariev, Monica Marchetto und Katharina Luchner besorgten Neuedition erstmals eine deutsche Übersetzung des Textes vorliegt.

Der Entstehung dieses Werkes liegt ein Ränkespiel byzantinischer Gelehrter zugrunde. Auslöser war ein Brief des Theodoros Gazes an B. mit der Bitte um eine Stellungnahme zu den Thesen des Georgios Gemistos (Plethon) bezüglich der aristotelischen Auffassung von Kunst und Natur, die Gemistos fast 20 Jahre zuvor in seiner Schrift *De differentiis Platonis et Aristotelis* aufgestellt hatte. Der Plethon-Schüler B. beantwortete die Fragen des Theodoros in einem Brief, der Georgios Trapezuntios in die Hände fiel, worauf dieser eine Widerlegung der Thesen des Kardinals verfasste und in Umlauf brachte. Nach Ansicht B.s tat Trapezuntios dies in böser Absicht, allerdings habe er mit Rücksicht auf die hohe Stellung des Kirchenfürsten so getan, als ob er in Unkenntnis der Verfasserschaft gegen Theodoros polemisiere. Der Traktat DNA dokumentiert den Verlauf dieser überaus persönlich-polemischen geführten Debatte.

Im ersten Kapitel erläutert B. die Vorgeschichte. Dazu skizziert er zuerst die Position des Plethon, der Aristoteles kritisiert, da dieser Überlegung (*bouleomene*) bei der Natur ablehnt. Plethon behauptet dagegen in Anschluss an Platon, dass sowohl die Natur als auch die Kunst beim Hervorbringen überlegen. Ausgangspunkt von Plethons Argumentation ist dabei das Axiom, dass ein zielgerichteter Prozess nur dann zum Ziel führen kann, wenn ein Intellekt den Zweck im Voraus erwägt. Aristoteles lehne zwar den göttlichen Intellekt als Lenker der Natur ab, halte aber an deren Zweckbestimmung fest. Plethons Kritik an der Aufgabe des Axioms wendet ein, dass das Ziel eines natürlichen Prozesses nicht schon von Anfang an da sei, also bedürfe die Natur zum Erreichen des Zieles eines steuernden Intellekts. Dann referiert B. Theodoros' Widerlegung, der Aristoteles gegen Plethon in Schutz nimmt, indem er Überlegung nur bei Mitteln, deren Erfolg ungewiss und unbestimmt sei, einräumt. Dagegen sei der Zweck sowohl für Kunst und für Natur bestimmt, weshalb weder Natur noch Kunst überlegen würden.

Das zweite Kapitel enthält die von Theodoros erbetene Stellungnahme zum genannten Disput in Form des überarbeiteten und später in die Hände von Georgios Trapezuntios gelangten Briefes. Zu Beginn seiner Antwort stellt B. deutlich den Hauptunterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Auffassung von Natur heraus: Während Aristoteles der Natur Zweckbestimmtheit zu- und Überlegung abspreche, räume Platon der Natur beides ein. Allerdings überlege die Natur nicht selbst, sondern der alles durchdringende Intellekt (*nous*), der die Natur zu ihrem Zwecke steuere (DNA 2,1). Die Natur sei nicht *prima causa*, sondern wegen ihrer Unbeseltheit Instrumentalursache. B. geht auf den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Logos ein. Der göttliche Logos, der auch die Natur lenke, verfüge über unfehlbares Wissen, wohingegen der menschliche dem Irrtum unterliege. Trotzdem würden beide Tätigkeiten der Vernunft mit demselben Wort (*boule*), aber mit unterschiedlicher Bedeutung bezeichnet. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kunst und Überlegung kommt B. zu dem Urteil, dass Platon und Aristoteles hier nicht zueinander im Widerspruch stünden, da Aristoteles für die Kunst die Überlegung nicht gänzlich negiere, sondern nur ihren Einfluss beschränke (DNA 2,5).

Im dritten Kapitel zitiert B. in voller Länge Georgios Trapezuntios' Brief an Jesaja, in dem jener seine Kritik an B.s Argumentation geäußert hat. Trapezuntios erklärt, dass nicht alles Zweckbestimmte überlege, wohl aber alles Überlegende zweckbestimmt sei. (DNA 3,1 f.). Es sei zwar richtig, dass die Natur mit Vernunft vorgehe, weil sie zweckbestimmt sei, aber falsch, dass sie dabei auch überlege. Denn zulässig sei nur der Schluss vom Partikulären auf das Allgemeine, nicht umgekehrt, und Vernunft sowie Zweckbestimmtheit seien allgemeiner als das Überlegen (DNA 3,4). Dem Einwand, wenn zwar nicht die Natur überlege, so doch der alles durchdringende Intellekt, begegnet er mit dem Gegeneinwand, dass sich dann die Frage stelle, ob Natur und Intellekt identisch oder verschieden seien. Im ersten Fall wäre Natur nur eine Bezeichnung, aber keine Ursache und als Instrumentalursache müsse sie doch vom Affizierten verschieden sein.

Im anderen Fall könnte sie kein der Natur innewohnendes Prinzip sein (DNA 3,5). Am Ende seines Briefes kritisiert Trapezuntios, dass es absurd sei, Gott Überlegung zuzusprechen, wenn doch Gott alles auf vollkommene Weise wüsste.

Im vierten Kapitel widerlegt B. Trapezuntios' These, dass die Extension des Begriffes *logos* weiter sei als Zweckbestimmtheit. B. betrachtet den Begriff zunächst unter ethischer Perspektive und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass vernünftig handelt, wer (a), vom Zweck ausgehend, überlegt, ob die Handlung den gewünschten Zweck verwirklicht, und (b) alle Handlungen auf den Zweck bezieht, den er sich gesetzt hat (DNA 4,2). Dann erklärt B., dass *logos* semantisch auch als die der Natur innewohnende Vernunft zu verstehen sei. So werde der *logos* nach Platon dem der Natur übergeordneten und die Natur leitenden Intellekt zugeordnet, wohingegen Aristoteles zwar der Natur Überlegung abspreche, ihr aber dennoch Vernunft zubillige (DNA 4,2 f.). Mithilfe dieser Sprachkritik zeigt B. weiter, dass der *logos* den Zweck und die Form, doch niemals die Materie bezeichne und daher Georgios Trapezuntios' Syllogismus hinfällig sei, wonach es Materie gäbe, die kein Zweck, aber *logos* wäre, und somit ein Logos existieren würde, der kein Zweck wäre.

B. widerlegt im fünften Kapitel auch Trapezuntios' Argument, dass Überlegen nur dort statfinde, wo es hinsichtlich eines Zweckes Zweifel gebe, was aber bei Gott fehl am Platze sei. In diesem Sinne versteht B. den Begriff ‚Überlegung‘ im Bereich des Göttlichen auch homonym, damit hier keine Nachforschung, sondern eine Denktätigkeit des Intellekts gemeint sei, der den Zweck und die Mittel in einem einfachen intuitiven Akt erfasse (DNA 5,1 f.). B. bedient sich dieses homonymen Verständnisses von Überlegung auch in seiner Aristoteles-Interpretation, in der er den Stagiriten dahingehend versteht, dass die Natur zwar keine Überlegung im normalsprachlichen Sinne von Suche zu vollziehen imstande sei, aber durchaus zu einer Überlegung im höheren Sinn fähig, weshalb auch eine Übereinstimmung zwischen Platon und seinem berühmtesten Schüler (DNA 5,3–6) bestünde. Am Ende dieses Kapitels greift B. auch auf theologische Autoritäten zurück, die Gott *Überlegung bei der Schöpfung* zugebilligt haben, und bezichtigt Trapezuntios somit der Heterodoxie.

Im sechsten Kapitel unterzieht B. die Aristoteles-Interpretation des Trapezuntios einer weiteren kritischen Prüfung und zeigt dessen Widersprüchlichkeit auf, wenn er einerseits Aristoteles die Meinung attestiere, dass Kunst als Nachahmung der Natur überlege, andererseits gerade dies in Abrede stelle. Dem setzt B. seine harmonisierende Aristoteles-Interpretation entgegen: Wenn Aristoteles der Natur Überlegung abspreche, dann nur, weil er die Natur ohne Bezug auf die abgetrennten Ursachen betrachte, während Platon diese immer mitberücksichtige.

Das siebte Kapitel handelt von dem Verhältnis von Natur und Intellekt. B. konstatiert deren Verschiedenheit, da der Intellekt das im eigentlichen Sinne Bewegende darstelle, die Natur nur das passive Prinzip (DNA 7,2); die Natur sei daher eher Mit- bzw. Instrumental- als Wirkursache (DNA 7,3). Im Unterschied zu Trapezuntios unterscheidet er die Natur vom Natürlichen, trennt sie aber nicht völlig (DNA 7,4).

Das achte Kapitel vertieft den Gedanken der nicht schlechthin gegebenen Trennung von Natur als Instrument vom Natürlichen und bedient sich dabei auch theologischer Unterstützung.

Im neunten Kapitel geht B. auf den Einwand des Trapezuntios, dass die Natur als Instrument etwas der Wirklichkeit nach sein müsse, ein und unterscheidet dazu zwei Bedeutungen von Natur: die Natur dessen, was zeugt, und die Natur dessen, was gezeugt wird. In der Auseinandersetzung mit spätantiken und mittelalterlichen Aristoteles-Kommentatoren kommt B. zu dem Ergebnis, dass die im eigentlichen Sinne wirkenden Ursachen die höheren Ursachen seien, von denen die Natur des Erzeugten ihre Kraft erhalte. Diese identifiziert B. mit der Natur des Erzeugers und mit den noch höheren Himmelsbewegungen und dem Intellekt (DNA 9,4–6). Am Ende des Abschnitts beschäftigt sich B. mit dem letzten Einwand des Trapezuntios, den er dahingehend versteht, dass die Natur als Prinzip der Entstehung des Natürlichen nicht mit der Form identifiziert werden könne, da die Form eher das Resultat eines Prozesses als dessen Prinzip sei. B. erwidert, dass die Form als Zweck an sich

nicht Wirkursache sei, aber dennoch gemäß Aristoteles mit ihr koinzidiere und somit Prinzip der Entstehung sei (DNA 9,9 f.).

Im letzten Kapitel seines Traktats führt B. Autoritäten der Philosophiegeschichte an, die die Notwendigkeit des Studiums sowohl von Platon als auch von Aristoteles betonen und bekundet seine besondere Verehrung der beiden Philosophen. Mit diesem Bekenntnis reiht sich B. ganz in die Tradition des Neuplatonismus ein, der das Corpus der aristotelischen Schriften als aufschlussreiche Ergänzung zu bei Platon nur angerissenen Problemen betrachtet.

Doch hinter der philosophischen Fehde zwischen (Neu-)Platonikern und Aristotelikern stehen auch kirchenpolitische Konflikte. Georgios Trapezuntios' polemische Auseinandersetzung mit B. mutet als Stellvertreterkrieg gegen Gemistos Plethon an, dem er neopagane Bestrebungen vorhält. Zudem sieht sich Trapezuntios als Verteidiger des Aristoteles auch voll auf einer Linie mit dem aristotelistisch ausgerichteten römischen Katholizismus gegen die platonistisch geprägte byzantinische Kirche, deren dogmatische Divergenzen mit der römischen Kirche er in der platonischen Ontologie begründet sah. Leider finden diese theologiegeschichtlichen Hintergründe in dem sonst so lobenswerten Buch keine Erwähnung.

Zu den anfangs genannten Vorzügen gesellt sich eine gut lesbare, aber trotzdem textnahe Übersetzung. Ein umfangreicher Anmerkungssteil gibt philologische oder philosophische Erläuterungen zu schwierigen Textpassagen. Im Anschluss an das Quellen- und Literaturverzeichnis rundet ein nützlicher Registerteil, der das bequeme Nachschlagen nach Begriffen, von B. zitierten Autoren und deren Werkstellen ermöglicht, dieses vorzügliche Werk ab.

J.-M. PINJUH

PLEVRAKIS, ERMYS: *Das Absolute und der Begriff*. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Collegium Metaphysicum; 17). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. XVII/439 S., ISBN 978-3-16-155091-1 (Hardback); 978-3-16-155116-1 (PDF).

Wer im System Hegels nach der philosophischen Abhandlung des Gottesgedankens sucht, wird weniger in der *Philosophie der Religion* fündig als vielmehr in der *Wissenschaft der Logik*. Während die religionsphilosophischen Vorlesungen die Vorstellungen behandeln, die sich die Menschen in den verschiedenen religiösen Traditionen von Gott machen, gilt die Logik dem Versuch, das Absolute rein als solches zu denken. Die beiden Kristallisationspunkte einer so verstandenen philosophischen Theologie bilden für Plevrakis (= P.) die Ausführungen Hegels über das Absolute in der objektiven Logik (Kap. II) sowie seine Darstellung des Begriffs als solchen in der subjektiven Logik (Kap. III). Um deren theologische Bedeutung herauszustellen, erörtert P. hinführend die in der Auseinandersetzung um Hegels Auffassung vom Absoluten vertretenen Positionen und stellt den Zusammenhang der Logik zur Philosophie des absoluten Geistes her (Kap. I). Bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wurde das hegelsche Absolute entweder mit dem Gott der christlichen Religion gleichgesetzt oder anthropologisch verstanden. Dank einer vertieften Auseinandersetzung mit Hegels Logik kann die schlichte Alternative von theistischer („rechter“) und atheistischer („linker“) Lesart inzwischen als überholt gelten. An ihre Stelle trat P. zufolge die Einsicht, „dass die Logik philosophische Theologie zwar enthält, nicht aber mit derselben zusammenfällt“ (80). Die Hinwendung zur Logik kann sich auf entsprechende Hinweise Hegels berufen, der sowohl das Wesen des Geistes als auch dessen Entwicklung vom subjektiven über den objektiven zum absoluten Geist im Rückgriff auf die Begriffs- und die Ideenlehre der subjektiven Logik erläutert.

Hegel betrachtet die logischen Bestimmungen „als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes“ (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 85). Der Mehrzahl von Definitionen entspricht die Vielfalt der philosophischen und religiösen Gottesvorstellungen, die sich im Lauf der Menschheitsgeschichte herausgebildet haben. Methodisch verfährt P. deshalb so, dass er zunächst einzelne logische Bestimmungen kommentiert und anschließend in einem „Episodischen Abschnitt“ jeweils diejenigen Gottesvorstellungen erörtert, die Hegel selbst mit der betreffenden