

Vanstinas *Ich bin Lukan. Reise in die Zeugenwelt* (2012) diese Tendenz am Ende der Studie etwas zurück, obwohl sie hier nur noch als Coda verstanden werden könnten.

Insgesamt ist Verf.in eine detailreiche Darstellung und Einordnung der relevanten Problembezirke und der sich anschließenden argumentativen Auseinandersetzung der Klon-Debatte gelungen, der man in keinem Fall den Vorwurf machen kann, die Peak-Zeit der Debatte verpasst zu haben. Vielmehr erlaubt ein gewisser zeitlicher Abstand eine Multiperspektive auf Argumente und zugrundeliegende Hoffnungen und Befürchtungen, die Verf.in mit kritischer Schärfe entwickelt hat. Besonders das alteritätstheoretische Format der Arbeit erlaubt zudem diverse Anknüpfungspunkte an aktuelle Debatten der Bioethik.

M. WIRTH

LOBENHOFER, STEFAN: *Sprache, Bedeutung, Geist*. Untersuchung zur aristotelischen Semantik (Alber Thesen Philosophie; 69), Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2017 [2018]. 360 S., ISBN 978-3-495-48892-8 (Hardback); 978-3-495-81379-9 (PDF).

In den Eingangssätzen von *De Interpretatione* (= *Int.*) skizziert Aristoteles das Modell einer über Jahrhunderte einflussreichen Mehr-Ebenen-Semantik, in der bekanntlich zwischen der Ebene der schriftlichen Äußerungen, der Ebene der sprachlichen Äußerungen, der Ebene der seelischen Widerfahrnisse und der Ebene der Dinge unterschieden wird (16a3–9). Diese Ebenen stehen in verschiedenartigen Relationen zueinander: Das Geschriebene steht in symbolischer (und damit konventioneller) Relation zum Gesprochenen, das Gesprochene ebenfalls in symbolischer Relation und/oder Zeichen-Relation zu den Eindrücken in der Seele, die Eindrücke in der Seele, die für alle Menschen dieselben sind, in einer Ähnlichkeitsrelation (und damit einer natürlichen Relation) zu den Dingen, die ebenfalls für alle Menschen dieselben sind. In diesem semantischen Modell sind verschiedene Punkte unklar, die die Interpreten bis heute beschäftigen: Sind mit den „Widerfahrnissen der Seele“ (*pathêmata tês psychês*) Vorstellungsgehalte (*phantasmata*) oder Gedanken (*noêmata*) gemeint? Steht der Ausdruck *pragmata* für Dinge oder Sachverhalte? Haben wir es bei „Symbol“ und „Zeichen“ mit zwei verschiedenen Relationen zu tun oder werden beide Termini synonym verwendet? Ist die Ähnlichkeitsrelation (*homoiômata*) eine schlichte Abbildrelation? Die Probleme fangen schon mit unterschiedlichen Lesarten des griechischen Textes an: In 16a6 wird neben *prôtôn* auch *prôtôs* und *prôton* gelesen. Ist die Sprache also in erster Linie ein Zeichen (adverbial), dann auch ein Symbol für die seelischen Widerfahrnisse (womit sich „Zeichen“ und „Symbol“ in ihrer Bedeutung unterscheiden würden), oder ist die Sprache an erster Stelle ein Zeichen für die seelischen Widerfahrnisse (adjektivisch), an zweiter Stelle ein Zeichen für die Dinge (womit eine vierte, implizite Relation angesprochen wäre)? Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht nur von exegetischem Interesse; davon hängt auch ab, wie leistungsfähig Aristoteles' Semantik vor dem Hintergrund moderner Debatten eigentlich ist.

Die einzelnen Elemente dieses semantischen Grundgerüsts vor dem Hintergrund der aristotelischen Epistemologie genauer zu klären, ist Gegenstand des vorliegenden Buchs von Stefan Lobenhofer (= L.); es handelt sich um eine überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die im April 2015 an der Universität Erlangen-Nürnberg eingereicht wurde. Die Abhandlung bietet in ihrem ersten Kapitel eine prägnante Einführung in den systematischen Zusammenhang zwischen Semantik und Epistemologie, eine Skizze des Gangs der Untersuchung sowie eine Abgrenzung zu den beiden einschlägigen Veröffentlichungen zur aristotelischen Semantik, zu Deborah Modraks *Aristotle's Theory of Language and Meaning* (Cambridge 2001) und David Charles' *Aristotle on Meaning and Essence* (Oxford 2000). Im zweiten Kapitel skizziert L. das „semantische Grundgerüst“ (= SGG) von *De Int.* 1, 16a1–8, das den Ausgangspunkt seiner Untersuchung markiert: „Im Gegensatz zu gängigen Versuchen, diese Passage zu entschlüsseln, soll hier der Versuch gemacht werden, den Gesamtkontext mehr zu berücksichtigen, um besser zu verstehen, was der Skopus dieser Passage und somit auch der Schrift *De Int.* überhaupt ist“ (45). L. bietet hier zunächst einen präzisen Überblick über die verschiedenen Elemente und Relationen des SGG. Er stellt die Vielfalt an Deutungsmöglichkeiten und Problemen vor und zeigt auf diese Weise, dass eine naive Lektüre dieses

Abschnitts nicht möglich ist. Gleichzeitig wird deutlich, dass L. eine empiristische Interpretation des SGG ablehnt. Er vertritt dagegen die These eines Apriorismus: „[...] bedeutsame Sprache ist nach Aristoteles nicht möglich ohne ein vorempirisches Wissen logisch-semantischer Natur bzw. einer apriorischen Sprachfähigkeit“ (52). Genau das gelte für Aristoteles' Epistemologie überhaupt: „Aristoteles ist kein reiner Empirist; für jede Art von inhaltlichem Wissen ist ein Sprachwissen, das in jenen formalen logisch-semantischen Strukturen besteht, unbedingte Voraussetzung“ (52). Im dritten Kapitel werden die ersten beiden Elemente (geschriebene und gesprochene Sprache) behandelt. L. zeigt auf, dass das Spezifikum menschlicher Sprache gegenüber der *phônê* (definiert als *psophos sêmantikos* [*De an.* II 8, 420b32]) nicht in besonderen organisch-physiologischen Strukturen oder in einer generellen kommunikativen Bedeutsamkeit zu finden ist, sondern in der „*semantischen Strukturiertheit* [...] die die konventionellen sprachlichen Symbole gegenüber den natürlichen kommunikativen Lauten auszeichnet“ (69). Im vierten Kapitel geht L. auf die Symbol- und Zeichenrelation ein: Er zeigt mit guten Gründen, dass man an der Lesart *prôtôn* (Adj. Gen. Pl.) festhalten kann und die Termini *symbolon* und *sêmeion* synonym zu verstehen sind; es deute alles darauf hin, dass *sêmeion* in *De Int.* keine eigenständige Bedeutung besitzt (95). Zwischen Sprache und Dingen ist also eine implizite Symbolrelation anzunehmen; hier handelt es sich „um eine sekundäre, durch den mentalen Zustand vermittelte Beziehung“ (98). Das fünfte, umfangreichste Kapitel, das der genaueren inhaltlichen Bestimmung der beiden anderen Elemente des SGG, der *pathêmata tês psychês* und der *pragmata* gewidmet ist, stellt den Kern der vorliegenden Untersuchung dar. Dass Aristoteles die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks auf seine Symbolfunktion zurückführt, bedeutet, „dass er systematisch für einen *semantischen Repräsentationalismus* votiert: Ein sprachlicher Ausdruck erhält seine Bedeutung dadurch, dass er *für etwas anderes steht*“ (102). Im Zuge einer kritischen Darlegung sowohl einer naiv-realistischen als auch einer naiv-mentalistischen Theorie der Bedeutung zeigt L., dass man das SGG im Sinne eines nicht-naiven semantischen Repräsentationalismus verstehen muss. Er unterscheidet zwischen dem formalen und dem epistemischen Aspekt der Bedeutungsfrage: Der formale Aspekt findet sich in der These des semantischen Repräsentationalismus ausgedrückt, gemäß dem jeder bedeutsame Ausdruck *für etwas steht*, nämlich für eine objektive Entität, die seine Bedeutung konstituiert. Das wirft unmittelbar die Frage nach dem epistemischen Zugang zu jenen Bedeutungsträgern auf; diese Frage kann, darüber haben uns Frege und Russell belehrt, nicht naiv, durch Hinweis auf individuelle Gegenstände, beantwortet werden. L. sieht genau diese Verbindung zwischen der logisch-semantischen Frage nach den Regeln der Verknüpfung semantischer Einheiten und der epistemologisch-semantischen Frage nach dem Fundament unseres Bedeutungswissens auch bei Aristoteles vorliegen, nämlich im berühmten Abschnitt *An. Post.* II 19, 100a15–b5. Dieser Abschnitt kann nach L. unter die Frage gestellt werden, wie wir überhaupt von der Bedeutung allgemeiner Ausdrücke wissen können (122). Wie Russell stelle auch Aristoteles fest, dass das Fundament unserer Kenntnis von der Welt nicht in konkreten Individuen besteht, sondern letztlich in „undifferenzierten Dingen“ (100a16), in vor-sprachlichen Qualia oder phänomenalen Gehalten, deren Grundlage die einfachen Wahrnehmungsobjekte sind. Hier handelt es sich, so L., um den „erkenntnistheoretischen Nullpunkt“, von dem aus der epistemische Aspekt der Bedeutungsfrage, der Frage nach dem Ursprung der semantischen Einheiten, d. h. nach der Grundlage sprachlicher Bedeutung, beantwortet werden kann (124, 146, 177). Damit stellt sich für L. die Aufgabe, ausgehend von diesem eher ‚schmalen‘ perzeptiven Fundament die Vielfalt und Komplexität sprachlicher Bedeutung zu erklären: Wie kommt man von einfachen Sinneseindrücken zu abstrakten Entitäten, zu Konzepten wie ‚Sonne‘, ‚Zentaur‘ oder ‚Bockhirsch‘, auf die sich die entsprechenden sprachlichen Ausdrücke beziehen? Hierfür ist ein Prozess der Abstraktion notwendig, an dem perzeptiv und kognitive Vermögen beteiligt sind und in dem die Versprachlichung von Sinneseindrücken eine zentrale Rolle spielt. Im Hinblick auf genau diesen mentalen Prozess werden im fünften Kapitel Wahrnehmung, Vorstellung und Denken genauer untersucht (171–324). Neben vielen interessanten Interpretationsthesen (v. a. zur ‚Genetischen Epistemologie‘ in *An. Post.* II 19 [310–319]) ist hier besonders markant die von

L. vorgeschlagene Deutung des ‚aktiven Intellekts‘ im Sinne einer apriorischen Fähigkeit des Menschen: Den Unterschied zwischen passivem und aktivem Intellekt versteht er nicht im Sinne einer realen Distinktion, sondern einer bloß begrifflich-modalen; es liegt kein ontologischer, sondern ein epistemischer Dualismus vor (271, 282). Der aktive Intellekt ist eine native, nicht-organisch fundierte Fähigkeit des einzelnen Menschen zu formal-semantischen Operationen (vgl. die Idee einer „Generativen Grammatik“ von Chomsky [331]). Diese Fähigkeit ist nach L. dazu da, aus phänomenalen Gehalten, deren Grundlage die perzipierbaren Objekte sind, semantische Einheiten zu machen; es handelt sich um die angeborene Fähigkeit, phänomenale Gehalte zu noematisieren (282). Aristoteles hat, so lässt sich das Ergebnis der Untersuchung zusammenfassen, ein alles andere als naives Verständnis vom Verhältnis zwischen Sprache, Geist und Welt: Jeder bedeutsame sprachliche Ausdruck steht, vermittelt über ein lexikales Konzept (*noëma*), für etwas, für eine objektive Entität. Diese ist aber kein konkretes Einzel Ding, sondern ein abstraktes Objekt (*noëton*), das dem menschlichen Geist in einer bestimmten Weise intern ist, aber eine externe Grundlage in den Wahrnehmungsobjekten (*aisthêta*) hat, insofern sich jedes lexikale Konzept auf ein primitives Konzept (Quale) zurückführen lässt.

Zwei Kritikpunkte seien erlaubt: (1) Der Untersuchung liegt die zweifellos lobenswerte Intention zugrunde, die aristotelische Semantik in ihren Grundlagen, d. h. in ihrer Verwobenheit mit Epistemologie und Metaphysik, nicht nur zu erhellen, sondern auch als systematisch attraktiv zu erweisen. Die Methode allerdings, zuerst einen systematischen Rahmen zu entwickeln, in den dann Aristoteles' Äußerungen eingeordnet bzw. mit dem sie abgeglichen werden (104), führt dazu, dass das neue Bild von Aristoteles' Semantik an manchen Stellen hinsichtlich seiner Systematizität und Geschlossenheit überzeichnet wird. Das zeigt sich u. a. an der problemübergreifenden Verwendung des Ausdrucks „epistemischer Dualismus“ (147, 177, 181, 235, 282). Es ist richtig, dass Aristoteles die kognitive Eigentümlichkeit von Tätigkeiten wie Wahrnehmen und Denken zur Kenntnis nimmt und sie weder auf einen physischen Vorgang reduziert noch ontologisch verselbständigt. Es ist aber höchst fraglich, ob man den Hylemorphismus als eine bloße Aspekt-Unterscheidung verstehen kann: Die Seele ist Prinzip, Form bzw. das wesentliche Sein eines Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat; sie ist auf verschiedene Weise Ursache des Lebendigseins eines Organismus. Als solche genießt sie eine ontologische Priorität vor dem Körper. Die Priorität der Seele wird durch die Rede von einem „Aspekt“ oder einem bloß epistemischen Unterschied nicht eingeholt. L. ist letztlich dazu gezwungen, an einer Einzeldingontologie im Sinne der Kategorienschrift festzuhalten. Aristoteles beginnt aber gerade in *De an.* II 1 mit dem Abriss einer Ousiologie, wie er sie in *Met.* VII–IX entfaltet: Es ist die Form oder die Essenz (*ousia* von etwas'), der ontologische Priorität zukommt. (2) Im Gegensatz zu Alexander von Aphrodisias und einer größeren Zahl gegenwärtiger Interpreten (Frede, Caston, Burnyeat) ist L. der Auffassung, dass der sog. ‚aktive Intellekt‘ aus *De an.* III 5 ein Teil der menschlichen Seele ist, und zwar als eine native, apriorische Fähigkeit, die dafür da ist, perzeptive Einheiten in semantische zu überführen. Für seine aprioristische Interpretation stützt sich L. vor allem auf die Licht-Analogie in *De an.* III 5; *hexis* versteht er hier nicht als einen Zustand, sondern als eine Fähigkeit. Dagegen ist aber zu sagen: Die Aktualisierung des Transparenten, insofern es transparent ist, geschieht durch einen illuminationsfähigen Körper (z. B. Feuer: *De an.* II 7, 418b12 f.) und das *Resultat* dieser Illumination wird von Aristoteles als Licht bezeichnet. (In diesem Punkt halte ich die Interpretation von Charles, die L. ablehnt, für die richtige.) Nimmt man die Licht-Analogie beim Wort, dann scheint der aktive Intellekt eher so etwas wie eine statische Bedingung für die Erkennbarkeit der *noëta* und weniger eine Fähigkeit des einzelnen Menschen zu sein (vgl. Myles F. Burnyeat, Aristotle's Divine Intellect, Milwaukee 2008, 41). Mit seiner aprioristischen Interpretation kann L. zweifellos eine zentrale Frage in Aristoteles' Epistemologie beantworten, wie wir überhaupt mit grundlegenden Begriffen, die für unseren Wissenserwerb unverzichtbar sind, bekannt werden. Es finden sich hier aber nur spärliche Anhaltspunkte im Text, die m. E. für eine so weitgehende Interpretation nicht belastbar genug sind.

L. hat eine höchst anspruchsvolle Studie vorgelegt, die sich auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussionen in Semantik und Epistemologie bewegt. Ihm gelingt es, Aristoteles von jeder Naivität in der Frage nach dem Verhältnis von Sprache, Geist und Welt freizusprechen und als einen Diskussionspartner wiederzugewinnen. Insofern sich L. besonders auf den epistemischen Aspekt sprachlicher Bedeutung konzentriert, bietet die Untersuchung auch einen instruktiven Einblick in Aristoteles' Epistemologie.
S. HERZBERG

PHILOSOPHIE IN ROM – RÖMISCHE PHILOSOPHIE? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven. Herausgegeben von *Gernot Michael Müller* und *Fosca Mariani Zini* (Beiträge zur Altertumskunde; 358). Berlin: De Gruyter 2018. 531 S., ISBN 978-3-11-048872-2 (Hardback); 978-3-11-049310-8 (PDF); 978-3-11-049142-5 (EPUB); ISSN 1616-0452.

Der Band geht zurück auf eine von der Professur für Klassische Philologie und Wirkungsgeschichte der Antike an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt veranstaltete Tagung im Februar 2013 auf Schloss Hirschberg. Für die Situation der philosophiegeschichtlichen Forschung, so die Herausgeber in der Einleitung, sei der „pejorative Blick auf die Philosophie in Rom“ (7) kennzeichnend. Soweit sie überhaupt wahrgenommen werde, liege das Hauptaugenmerk darauf, wie sie die Lehren der griechischen Schulen rezipiere und gegebenenfalls weiterentwickle. Dagegen finde auf dem Gebiet der Bildungs- und Kulturgeschichte die Philosophie in Rom inzwischen regelmäßige Beachtung; bei ihrer Rezeption der hellenistischen Philosophie, so wird dort betont, legten die Römer besonderen Wert auf solche Aspekte, „die als Orientierungshilfen für das Alltagsleben in Politik und Familie praktisch verwertbar sind“ (ebd.). In allgemeinen Darstellungen finde deshalb inzwischen hinreichend Beachtung, dass die Philosophie in Rom besonderen kulturellen Rezeptionsbedingungen unterliegt; nur „sporadisch“ sei jedoch das Bemühen, „die sich daraus ergebenden Konsequenzen auf der Ebene philosophischer Schriften römischer Autoren detailliert zu untersuchen“ (12). Damit ist die Aufgabe des vorliegenden Bandes formuliert; die Aufsätze verstehen sich als „exemplarische Fallstudien“ (33) in diesem Sinn. Die Beiträge sind in zehn Kapitel geordnet: I. Grundlagen; II. Selbstdefinition des Philosophen; III. Griechische Philosophen und ihr römisches Umfeld; IV. Philosophie und Rhetorik; V. Ciceros politische Philosophie in der Krise der römischen Republik; VI. Skeptizismus bei Cicero und Augustinus; VII. Philosophie als Therapie; VIII. Stoische Anthropologie bei Seneca; IX. Philosophie und Naturkunde; X. Rezeption und Überlieferung am Ausgang der Spätantike. Von den achtzehn Beiträgen seien fünf kurz vorgestellt.

Jonathan G. F. Powell, „Philosophising about Rome: Cicero's *De re publica* and *De legibus*“ (249–267), geht aus von der Behauptung Mommsens, Cicero habe die historische römische Republik mit dem idealen Staat der griechischen Philosophen identifiziert. Für Mommsen sei das eine Verbindung von schlechter Philosophie mit schlechter Geschichte gewesen, „a hopeless confusion of idealism with reality“ (249). Diese Konfusion, so wendet Powell ein, ist jedoch eher ein Produkt moderner Interpretation als der klare Sinn von Ciceros Text. Cicero wollte die von den Griechen entwickelten Prinzipien auf das Material der Erfahrung, welche die Römer mit der Geschichte gemacht haben, anwenden und zugleich diese Erfahrung dazu benutzen, dem römischen Leser deren Nutzen zu exemplifizieren. Die zentralen Probleme der beiden Dialoge sind: Wie kommen wir zu einer Regierung, die den Interessen der Regierten dient, und wie lässt es sich vermeiden, dass Menschen mit den erforderlichen Qualitäten nicht in die Politik gehen, sondern das Feld denen überlassen, welche die Macht nur für sich selbst wollen? – Das Wahrheitskriterium der Stoiker (*Tobias Reinhardt*, 305–323) ist der Eindruck, der die Sache „erfasst“ (*phantasia kataléptikē*). Ciceros Übersetzung *percipere visum* kann bedeuten „grasping an object by means of a cataleptic impression“, aber auch „the grasping of an impression only“ (305). „Cicero's talking about grasping of *visa* as opposed to objects enabled the emergence of Augustine's quasi-world in which skeptical (and other) scenarios continue to be played out in contemporary epistemology and philosophy of mind“ (323). – Wenn der Tugendrigorismus der Stoa vitale Interessen berührt, „wird ein Autor