

Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist

Texte von Theophrast, Alexander von Aphrodisias,
Themistios, Johannes Philoponos, Priskian
(bzw. ›Simplikios‹) und Stephanos (›Philoponos‹)

Griechisch/Lateinisch – Deutsch



Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist

Texte von

Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios,
Johannes Philoponos, Priskian (bzw. ›Simplikios‹)
und Stephanos (›Philoponos‹)

Griechisch/Lateinisch – Deutsch

Herausgegeben von
Hubertus Busche und
Matthias Perkams

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2994-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2995-3

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort.

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung	7
<i>Von Hubertus Busche und Matthias Perkams</i>	
Abkürzungsverzeichnis	10
Einleitung	13
<i>Von Matthias Perkams</i>	
1. Theophrast: Fragmente und Testimonien zu Aristoteles' Geistlehre	55
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Irmgard Männlein-Robert</i>	
2. Alexander von Aphrodisias: Über die Seele	115
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hubertus Busche</i>	
3. Alexander von Aphrodisias: Über den Geist	189
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joachim Söder</i>	
4. Themistios: Paraphrase zu <i>De anima</i> III 4–6	237
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Frank-Joachim Simon</i>	
5. Johannes Philoponos: Kommentar zu <i>De anima</i> (Einleitung und III 4–7)	351
<i>Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Michael Schramm</i>	
6. Priskian von Lydien: Metaphrase zu Theophrasts <i>Physik</i>	489
<i>Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jörn Müller</i>	
7. Priskian von Lydien (>Simplikios<): Kommentar zu <i>De anima</i> III	547
<i>Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Matthias Perkams</i>	

8. Stephanos von Alexandria (›Philoponos‹):	
Kommentar zu <i>De anima</i> III 2; 4–6	677
<i>Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Christian Tornau</i>	
 Geist bei Aristoteles – Eine systematische Skizze	797
<i>Von Hubertus Busche</i>	
 Anmerkungen	835

VORBEMERKUNG

Von Hubertus Busche und Matthias Perkams

Der vorliegende Band vereinigt erstmals alle erhaltenen antiken Interpretationen zu Aristoteles' Lehre vom Geist (νοῦς), wie sie in *De anima* III, v. a. in Kapitel 4–5, skizziert ist, in deutscher Sprache. Gegenstand dieser Interpretationen ist Aristoteles' zwischen Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Metaphysik anzusiedelndes Lehrstück vom *wirkenden* und *leidenden Geist* (νοῦς ποιητικός/παθητικός bzw. *intellectus agens/patiens*). Die betreffenden Kapitel gehören, auch aufgrund ihrer schweren Verständlichkeit, zu den meistkommentierten der Philosophiegeschichte, so dass sich die in diesem Band versammelten Texte leicht um zahlreiche Interpretationen in den verschiedenen Literatursprachen des Mittelalters vermehren ließen.

Der vorliegende Band enthält, in der Reihenfolge ihrer Entstehung, die Deutungen von Theophrast (4. Jh. v. Chr.), Alexander von Aphrodisias (*De anima* und *De intellectu* [umstritten]; um 200), Themistios (4. Jh.), Johannes Philoponos, Priskian (*Theophrast-Metaphrase* und *De-anima-Kommentar* [›Simplikios‹; alle nach 500) und Stephanos von Alexandria (›Philoponos‹, nach 550). Teils wird die komplette Auslegung der Noetik des Aristoteles vorgelegt (bei Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios und Priskians *Theophrast-Metaphrase*); teils wird, wenn die Erklärungen hierfür zu umfangreich sind (bei Philoponos, Priskian und Stephanos), eine Auswahl präsentiert, die ggf. auch besonders aufschlussreiche Stellen aus anderen Teilen der Kommentare berücksichtigt. Da die erhaltenen Kommentare sich nicht selten auf frühere Ausleger beziehen und deren Deutungen referieren, enthält der Band indirekt auch weitere wichtige Zeugnisse über Auslegungen von Aristoteles' Noetik, vor allem diejenigen des Xenokrates (bei Johannes Philoponos) und eines anonymen Kommentators des 2. Jahrhunderts (in Alexanders *De intellectu*).

Dem griechischen (bzw. lateinischen) Text wurde synoptisch eine deutsche Übersetzung gegenübergestellt; diese stammt, ebenso wie die zugehörige Einleitung und die Anmerkungen, vom jeweiligen Bearbeiter des Textes. Die Einleitungen zu den einzelnen Beiträgen informieren über Leben und Werk des entsprechenden antiken Interpreten, charakterisieren das Eigentümliche seiner Deutung der aristotelischen Geistlehre und skizzieren gegebenenfalls deren Wirkungsgeschichte; wo nötig, begründen sie auch die Auswahl der präsentierten Textabschnitte. Jede Einleitung schließt mit einer Spezialbibliographie, die, aus Gründen der Vollständigkeit, auch Titel einschließt, die nicht direkt zitiert werden. Die in den Anhängen befindlichen Anmerkungen geben weitere gedankliche, sachliche oder historische Erläuterungen zu einzelnen Textstellen.

Die Einleitung zum Band, die Matthias Perkams verfasste, soll dem Leser helfen, die Einzelinterpretationen in ihren historischen und systematischen Kontext einzuordnen. Die abschließende systematische Skizze von Hubertus Busche führt, vor dem Hintergrund einer naturphilosophischen Erklärungsperspektive, die wichtigsten Typen der Deutung der Lehre vom wirkenden Geist auf und bezieht zu ihnen Position.

Die Übertragung von Texten zu Aristoteles' Geistlehre stellt den Übersetzer vor besondere Schwierigkeiten, weil die in den Texten verwendete, höchst ausgefeilte Terminologie zur Beschreibung verschiedener Aktivitätsformen des Geistes häufig keine exakten modernen Äquivalente besitzt. Der zu Beginn von allen Bearbeitern gefasste Plan, möglichst viele Termini in den unterschiedlichen Kommentaren einheitlich zu übersetzen, ließ sich vor diesem Hintergrund nicht voll durchhalten. Das betrifft auch einige zentrale Termini: Während alle Beiträger voûς einheitlich mit »Geist« übersetzen, wurde der ursprüngliche Plan, νοῦν mit »denken« und die Worte νοῦν, νοούμενον und νοητόν mit Ableitungen hiervon zu übersetzen, nicht durchgängig umgesetzt. Im Unterschied zu dieser Übersetzungsmöglichkeit, die ein leicht zu handhabendes Begriffsfeld ermöglicht und zugleich verdeutlicht, dass in den antiken

Texten dasselbe Kernthema der Philosophie behandelt wird wie in der modernen Philosophie des Geistes, verwenden drei Bearbeiter die Übersetzung »gedanklich erfassen« bzw. vergleichbare Ableitungen, um näher an der antiken Grundbedeutung zu sein; νοεῖν steht nämlich für ein gelingendes Erkennen, während man sich nach der modernen Terminologie vieles irrtümlich »denken« kann, was gar nicht zutrifft. Ebenso übersetzen die meisten Beiträger οὐσία mit »Substanz«, während andere, aufgrund des platonischen Charakters bestimmter Texte, die Übersetzung »Sein« vorziehen. Weiteres ließe sich ergänzen.

Die Herausgeber danken für die Unterstützung bei der formalen Angleichung der einzelnen Beiträge Herrn Dr. Jens Lemanski, für die mit Fleiß und Begeisterung vorgenommene redaktionelle Bearbeitung insbesondere Frau Lisa-Maria Knothe sowie Wenjia Xue und Maren Büttner.

Hagen und Jena, im Januar 2018

EINLEITUNG

Von Matthias Perkams

»Was Ihr den Geist der Zeiten heißt,
das ist im Grund der Herren eigener Geist,
in dem die Zeiten sich bespiegeln«.

Mit diesen Worten¹ weist Faust seinen Famulus Wagner – wohl eine Art wissenschaftlichen Assistenten – auf eine Tatsache hin, die dem vorliegenden Band durchaus zum Motto dienen kann: Das Studium des Geistes und seiner Ideen, das ein wesentliches Arbeitsgebiet der Philosophie darstellt, findet nicht im luftleeren Raum statt, sondern stets in Auseinandersetzung mit den Ideen anderer Philosophen. Auf diese Weise reflektiert die jahrhundertelange Arbeit zahlreicher antiker Denker am Begriff des Geistes (νοῦς) die grandios tiefsinnige, zugleich aber skizzenhaft knappe Vorlage, die Aristoteles mit einigen Kapiteln des dritten Buchs seiner Schrift »Über die Seele« (*De anima*; *Περὶ ψυχῆς*) vorgelegt hatte. Insofern stellen die in diesem Band versammelten antiken Texte nicht nur ein Stück Interpretationsgeschichte dar, sondern sie repräsentieren eine spannende und abwechslungsreiche Debatte über die inhaltlichen Probleme der Lehre vom menschlichen – und göttlichen – Geist, welche die ganze Antike hindurch im griechischsprachigen Raum geführt wurde.

Die Tatsache, dass diese Debatte (unter anderem auch) in der Form von Texterklärungen wie Paraphrasen und Kommentaren geführt wurde, mag zunächst überraschen.² Doch dürfte es zum Verständnis helfen, sich zu vergegenwärtigen, dass auch heute ein Studium der Philosophie zum großen Teil darin besteht,

¹ Goethe, Faust I, Z. 575–577.

² Einführend zur griechischen Kommentartradition ist v.a. Sorabji 1990, S. 1–30, sowie, stärker auf neuplatonische Kommentare fokussiert, Perkams 2006, S. 332–347.

dass man die Schriften früherer Philosophen – einzeln oder als Gruppe – liest und durchdringt, um zu einem tieferen Verständnis der philosophischen Probleme zu kommen. Dieselbe Lehr- und Lernmethode gab es auch schon in der Antike: Die philosophische Suche nach der Wahrheit schritt voran, indem man Texte las und ihnen Anhaltspunkte entnahm, mit denen schließlich immer wieder neue Probleme identifiziert und Lösungen für diese gefunden wurden.

Wesentlich bestimmender als in der Neuzeit war in der Antike die Überzeugung, dass in bestimmten überkommenen Texten eine philosophische Wahrheit zu finden ist, die nur noch einer deutlicheren Darlegung bedarf. Wohl niemand hat das klarer formuliert als Plotin:

»Platon wusste, dass aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele ist, und diese Überlegungen sind nicht neu und nicht erst jetzt, sondern schon in alter Zeit ausgesprochen worden, allerdings nicht ausdrücklich; die jetzt vorgetragenen Überlegungen (λόγοι) sind selbst nur Ausleger (ἐξηγηταί) der damaligen, und das Zeugnis, mit dem sie belegen, dass diese Lehrmeinungen alt sind, sind Platons eigene Schriften.«³

Das Prinzip, das hier der Platoniker Plotin für den »Begründer« der eigenen philosophischen Richtung anführt, hat auch in den übrigen philosophischen Schulen der Antike Gültigkeit: Ziel des Denkens ist jeweils die Ausarbeitung der im Prinzip richtigen Lehrmeinung des Schulgründers, dessen Zugang zur Wahrheit zugleich eine Garantie für die Richtigkeit des selbst gewählten Lebensweges in dieser Schule ist. Das Wort »ausarbeiten« (oder »entwerfen«⁴) zeigt freilich, dass eine solche Treue zur eigenen Schule und ihrem Gründer innovative philosophische Arbeit oder innerschulische Kontroversen – häufig angeregt durch Kritik von außerhalb der Schule – keineswegs

³ Plotin V 1, 8, 9–14. Übersetzung nach Tornau, 2001, S. 94, leicht geändert. Vgl. ebd. S. 14 f., S. 354.

⁴ So Tornau 2001, S. 14.

ausschloss. Vielmehr zeigen alle Schulen, wenn auch in verschiedenem Maße, eine inhaltliche Entwicklung, in der man durchaus einen philosophischen Fortschritt beobachten kann.⁵ Andererseits blieb die Treue zum Schulgründer ein wichtiges Kriterium für die Entscheidung innerschulischer Differenzen,⁶ und insofern wurde die genaue Interpretation seiner Texte niemals obsolet, sondern musste in jeder Generation vor dem Hintergrund der gerade aktuellen Fragen neu geleistet werden.

Unter den verschiedenen »klassischen« Philosophen, die als Autoritäten gelesen wurden,⁷ kam Aristoteles eine besondere Rolle zu. Denn seine Texte wurden nicht nur in den Schulen gelesen, die sich ausdrücklich auf ihn beriefen, sondern stießen auch in anderen Traditionen auf großes Interesse, gerade bei platonisch inspirierten Autoren: Bereits der von akademischen Platonikern ausgebildete Römer Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) bekennt sich dazu, die Lehre vom menschlichen Glück im Anschluss an Aristoteles und seinen Nachfolger Theophrast darzustellen⁸ sowie die Lehre von der Seele als etwas Göttlichem von Aristoteles übernommen zu haben.⁹ Gut 100 Jahre später finden sich bei dem mittelpatonisch beeinflussten Juden Philon von Alexandrien (ca. 15/10 v. Chr.–40 n. Chr.) Anspielungen auf Aristoteles, so die – sicherlich ältere – Idee, die platonischen Ideen in dem göttlichen Geist anzusiedeln, der aus Aristoteles' Noetik bekannt ist.¹⁰ Auch der Mittelplatoniker Plutarch von Chaironeia (ca. 45–120 n. Chr.) zeigt sich zumin-

⁵ Vgl. Sorabji 1990, S. 5.

⁶ So arbeitete Jamblichs Plotin-Kritik wesentlich mit Verweisen auf platonische Texte. Siehe dazu Steel 1978, S. 38–48.

⁷ Zur Rolle philosophischer Autoritäten in der Antike vgl. z. B. Gigon 1971 (für die Zeit bis Cicero); Donini 1994, S. 5027–5100 (für das 1.–3. Jahrhundert) und Sorabji 1990 (für die Aristoteles-Kommentare).

⁸ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* V 10 f.

⁹ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 65 f. Zu diesen Ausführungen Ciceros vgl. unten S. 28–33.

¹⁰ Philon von Alexandrien, *De opificio mundi* § 20. 24 (Bd. I, S. 6 f. Cohn), wo der Ort des κόσμος νοητός als θεοῦ λόγος bezeichnet wird.

dest mit einigen Werken des Stagiriten gut vertraut und nutzt z.B. seine Ethik zur Ausarbeitung einer Handlungstheorie.¹¹ Besonders intensiv war die platonische Rezeption des Aristoteles schon früh auf dem Gebiet der Logik.¹² Zu einem breiten Strom wird die Lektüre des Aristoteles aber erst in den neuplatonischen Schulen, nachdem Porphyrios von Tyros (ca. 233–301/305 n. Chr.) und Jamblich von Chalkis (ca. 240/245–320/325 n. Chr.) ihn gegenüber der relativ kritischen Beurteilung durch Plotin rehabilitiert hat. Von jetzt an wird – mehr oder weniger konsequent – angenommen, dass Aristoteles und Platon dieselben Positionen mit anderen Worten vertreten hätten, und der Nachweis dieser Harmonie im Detail wird zur primären Aufgabe der neuplatonischen Aristoteles-Erklärer.¹³ Damit ist der Boden bereitet für die wechselvolle Synthese aristotelischer und platonischer Theorieelemente, die das arabische und lateinische Mittelalter prägen sollte.

Alle diese Erwägungen lassen einen Punkt besonders hervortreten: Antike Autoren, Aristoteliker bzw. Peripatetiker, interessierten sich für Aristoteles deswegen, weil er Ideen entwickelt hatte, die ihr eigenes Denken befruchten konnten. Dürfte dies schon für den hellenistischen Peripatos gegolten haben, dessen Seelenlehren eher wenig Berührungspunkte mit dem erhaltenen *De anima* aufweisen, so arbeitet auch Alexander von Aphrodisias, der berühmteste Aristoteliker der Kaiserzeit (Wende 2/3. Jh.), »an der Konstitution des Aristotelismus als eines autonomen und einheitlichen Lehrgebäudes«, ¹⁴ verfolgt also eine Agenda, die über eine historisierende Interpretation bestimmter Texte hinausgeht. Das gilt in noch höherem Maße für die platonisch beeinflussten Ausleger, die nach Alexander die antike Debatte dominieren. Die hier versammelten Autoren

¹¹ Vgl. Donini 1974, S. 63–125; Perkams 2013, S. 226–229.

¹² Chiaradonna 2015.

¹³ Zur Rolle des Aristoteles im Neuplatonismus vgl. v.a. Perkams 2006, S. 333–338. Zur Harmonietheorie bis Porphyrios, Karamanolis 2006.

¹⁴ Fazzo 2002, S. 36. Im selben Sinne argumentieren Donini 1974; Rashed 2007.

arbeiten also nicht primär als Philosophiehistoriker, sondern als Philosophen und suchen mit Hilfe der aristotelischen Texte philosophische Sachfragen richtig zu beantworten. Dazu werden die Texte vor dem Hintergrund der eigenen Ansichten und zeitgenössischen Herausforderungen gelesen und gedeutet.

Die antiken Interpretationen der aristotelischen Geistlehre, die in diesem Band erstmals in deutscher Übersetzung versammelt werden, sind also durchweg philosophische Deutungen, deren Ziel darin besteht, die philosophische Wahrheit, die in den Texten enthalten ist, zu ermitteln und zu entfalten. Man darf also von diesen Auslegern nicht ohne weiteres – wie es vielfach getan wurde – »authentische« oder »richtige« Aristoteles-Interpretationen im Sinne moderner Philosophiehistorie erwarten. Ihre Leistung besteht – abgesehen von zahlreichen Bemerkungen zu Textdetails, die auch für die heutige Aristoteles-Deutung immer wieder nützlich sind – primär darin, sachliche Möglichkeiten aufzuzeigen, wie Aristoteles' Lehre vom Geist, vor dem Hintergrund einer Gesamtinterpretation des *Corpus Aristotelicum*, ein systematischer Sinn abgewonnen werden kann. Für alle Autoren verbindlich ist insbesondere der heute keineswegs selbstverständliche – wenn auch wohl für eine *philosophische* Interpretation nach wie vor sinnvolle – Grundsatz, Aristoteles' mannigfaltige Aussagen vor dem Hintergrund eines in sich konsistenten, wahrheitsfähigen Gedankensystems zu deuten. Insofern spiegelt jede antike Interpretation der aristotelischen Geistlehre den aristotelischen Text, indem sie ihn systematisch – und damit durchaus auch tendenziös – weiterentwickelt.

Der Leser dieses Bandes ist demnach eingeladen, an einem zentralen Fallbeispiel der Interpretationsgeschichte einen Streifzug durch die vielen Wandlungen der Philosophie bis zum Ende der Antike zu übernehmen; wie viel er dabei für eine historisch zuverlässige Aristoteles-Interpretation gewinnt, wird er selbst entscheiden müssen. Um diesen Streifzug etwas zu ordnen und zu erleichtern, wird zunächst auf den Text eingegangen, um dessen Interpretation es im Folgenden gehen wird: das

dritte Buch von Aristoteles' *De anima*, und zwar insbesondere sein viertes und fünftes Kapitel – also der wohl schwierigste und über Jahrhunderte meistkommentierte Abschnitt der antiken Philosophie.¹⁵ Im Anschluss daran wird dann, um dem Leser einen historischen Rahmen zu liefern, die Geschichte der aristotelischen Philosophie in der Antike etwas ausführlicher skizziert, wobei auf den Platz der Geistlehre besonderes Augenmerk gelegt werden soll.

1. Probleme der Lehre vom Geist nach dem dritten Buch von Aristoteles' *De anima*

a. Die Seele als Entelechie und der abtrennbare/abgetrennte Geist nach *De anima* III 4

Aristoteles behandelt den Geist (voûς) als den »Teil der Seele, mit dem sie erkennt und einsieht« (III 4, 429a10 f.)¹⁶ im Rahmen seiner Darstellung der verschiedenen Seelenvermögen: Nach einer einleitenden Definition der Seele sowie methodischen Bemerkungen in *De anima* II 1–4 geht er diese Seelenvermögen ab dem Ende von Kapitel II 4 reihenweise durch: Nähr- und Wachstumsvermögen (II 4), Sinneswahrnehmung (II 5–III 2), Vorstellungsvermögen (III 3), Denkvermögen/Geist (III 4–8), Fähigkeit zur Bewegung (III 9–11). Mit dem Geist als Denkvermögen beschäftigen sich insbesondere die Kapitel IV und V des

¹⁵ Höffe 2006, S. 145. Für eine aktuelle systematische Darstellung des Inhalts von *De anima* mit Bemerkungen zur Forschungssituation kann Hahmann 2016 empfohlen werden. Im Meiner Verlag ist in diesem Jahr auch eine neue Übersetzung von *De anima* durch Klaus Corcilus erschienen, welche die bisher im deutschen Raum maßgebliche Version von Theiler/Seidl ablöst.

¹⁶ Den Übersetzungen aus *De anima* wurde die Version von Theiler/Seidl zugrunde gelegt, sie wurden aber bei Bedarf geändert. Die neue Übersetzung von Corcilus (s. vorhergehende Fn.) konnte noch nicht verwendet werden.

dritten Buches, die durch ausgesprochene Knappheit und recht große Dunkelheit auffallen. Das gilt besonders für Kapitel V, den Abschnitt über den aktiven Aspekt des Geistes.

Die Schwierigkeit der Behandlung des Geistes innerhalb von Aristoteles' Theorie ergibt sich zunächst einmal daraus, dass dieser in der Beschreibung des Stagiriten einige Eigenschaften aufweist, die zur allgemeinen Beschreibung der Seele und ihrer Vermögen in Spannung stehen oder ihr sogar widersprechen. Das gilt insbesondere für die drei Kerneigenschaften, die Aristoteles dem Geist zuschreibt: dass er nämlich »frei von Erleiden« (ἀπαθής; 429a15–b23), »unvermischt« (ἀμυγής) mit anderen, körperlichen Dingen (429a18–25) sowie »abgetrennt« bzw. »abtrennbar« (χωριστός) von diesen sei (429b5–16). Sie implizieren offenbar, dass der Geist von der körperlichen Welt – und damit auch vom menschlichen Körper – getrennt ist bzw. sich zumindest im Erkenntnisprozess von ihr trennen kann. Zwei ausdrückliche Zitate (429a19–b24) weisen dabei darauf hin, dass Aristoteles hier bemüht ist, die Idee des Vorsokratikers Anaxagoras, den Geist als Prinzip der körperlichen Welt insgesamt gegenüberzustellen, in seine eigene Psychologie und Naturphilosophie einzuarbeiten.¹⁷ Damit dürfte er sich auch implizit gegen die Darstellung aus Platons *Timaios* 34a1–b6 wenden, die er noch im ersten Buch von *De anima* ausführlich referiert und kritisiert; da der Geist, der sich kreisförmig bewegt, ihr zufolge einer körperlichen Bewegung unterläge, würde er in Aristoteles' Augen durch einen Körper beschwert (I 3, 406b26–407b11).

Die Anlehnung an Anaxagoras' Konzeption eines klar vom Körper trennbaren Geistes führt jedoch zu einer deutlichen Spannung zu Aristoteles' allgemeiner Seelendefinition aus *De anima* II 1, der zufolge die Seele »die erste Verwirklichung/Entelechie eines natürlichen Körpers ist, der in Möglichkeit Leben hat« (II 1, 412a27f.). Denn diese Definition soll Aristoteles' Intention zufolge ein hylemorphistisches Verhältnis von Stoff und Form ausdrücken, bei dem das formgebende Element

¹⁷ Einführend zu Anaxagoras z. B. Mansfeld 1986, S. 158–167.

– in diesem Fall also die Seele – das Gesamtlebewesen prägt.¹⁸ Ein wichtiger Vorzug einer solchen Definition von Seele ist, wie Aristoteles gerade in *De anima* hervorhebt, dass sich mit ihr die Einheit des beseelten Lebewesens bei all seiner Vielfalt erklären lässt:

»Daher darf man auch nicht fragen, ob die Seele und der Körper eines sind [...]; denn da ›eines‹ und ›Sein‹ in mehrfacher Bedeutung ausgesagt werden, ist die Verwirklichung/Entelechie beides in primärer Bedeutung« (II 1, 412b6–9).

Damit sind bereits die Grundelemente für die Schwierigkeit genannt, die Lehre vom Geist ab Kapitel III 4 in das Gesamtkonzept von *De anima* einzuordnen: Während aufs Ganze gesehen für Aristoteles Körper und Seele eines sein sollen, möchte er zugleich annehmen, dass der Geist mit dem Körper unvermischt ist und von ihm abgetrennt sein kann. Diese Schwierigkeit hat die Interpreten aller Zeiten vor große Schwierigkeiten gestellt. Allerdings muss man zugestehen, dass Aristoteles selbst recht offen auf sie hinweist und sie offenbar in Kauf nimmt:

»Dass die Seele also nicht abtrennbar vom Körper ist, oder einige Teile von ihr, wenn sie von Natur aus teilbar ist, erweist sich deutlich. Denn von einigen ist die Verwirklichung die der Teile selbst. Bei einigen allerdings steht dem Abgetrenntsein nichts entgegen, weil sie von keinem Körper eine Verwirklichung sind. Ferner ist unklar, ob die Seele auf die Art Verwirklichung für den Körper ist wie der Schiffer für das Schiff« (II 1, 413a3–9).

Offenbar wollte Aristoteles, wie sich hier zeigt, weder seine naturwissenschaftlich angeregte Seelendefinition aufgeben noch auch auf die Vorteile ganz verzichten, die sich aus Anaxagoras' Theorie ergeben konnten, der Geist sei gerade dadurch einheitlich und zum Denken fähig, dass er von der Materie abgetrennt sei. Man muss daher annehmen, dass er selbst eine Lösung für möglich hielt. Neuere Versuche, diese Lösung auszuarbeiten,

¹⁸ Einführend zum Hylemorphismus z. B. Höffe 1996, S. 178–182.

verstehen die allgemeine Definition der Seele als Entelechie vor allem als Rahmenbeschreibung der Funktionalität der verschiedenen Seelenvermögen und fassen auch den Geist als ein solches Vermögen auf, dessen Funktionieren freilich besondere Bedingungen erfordert.¹⁹ Die antike und mittelalterliche Auslegungstradition ist hingegen einen ganz anderen Weg gegangen: Sie geht von der Beobachtung aus, dass jeder Lesart, die den Geist rein von seiner Funktionalität im leib-seelischen Lebewesen her verstehen will, die Formulierungen, die Aristoteles selbst gebraucht, offensichtlich entgegenstehen. Daher ziehen sie es vor, im Einklang mit ihren eigenen philosophischen Interessen den Geist als eine bestimmte Art von Seele zu interpretieren, die ontologisch vom Körper unabhängig ist und eine herausgehobene Stellung im Kosmos einnimmt.

b. Die Erkenntnis des Geistes nach *De anima* III 4

Eine weitere Schwierigkeit besteht in Aristoteles' Beschreibung des Denk- bzw. Erkenntnisvorgangs selbst, doch liegt diese weniger an Spannungen zu anderen Teilen von *De anima* als an der Unklarheit des Textes und der hier enthaltenen Theorie. Aristoteles versucht die Besonderheit des Denkprozesses durch einen Vergleich mit der Sinneswahrnehmung herauszuarbeiten, wobei er wiederum auf Ideen des Anaxagoras zurückgreift. Die Parallele zur Sinneswahrnehmung soll darin bestehen, dass sowohl Sinne als auch Geist Formen ohne Materie aufnehmen; allerdings ist die Sinneswahrnehmung auf bestimmte, den einzelnen Sinnen entsprechende Formen festgelegt, während der Geist grundsätzlich offen dafür ist, alle Formen aufzunehmen bzw. alles zu denken (voεῖν: 429a18). Dies wird wiederum mit der Formel erklärt, dass der Geist alles werden kann, ohne irgendetwas zu sein; deswegen vergleicht Aristoteles ihn auch in seinem berühmten Bild mit einer noch nicht beschriebenen

¹⁹ Vgl. z. B. Barnes 1979, S. 32–41.

Schreibtafel (429b29–30a2). Aus demselben Grund legt er ferner großen Wert darauf, dass der Geist mit nichts, insbesondere mit nichts Körperlichem, vermischt sein darf, weil dies die Klarheit der Erkenntnis des Geistes behindern würde (429a20–22).

Diese Beschreibung der Tätigkeit des Geistes ist nur schwer zu verstehen. So hat William Charlton korrekterweise festgehalten, dass ein Ornithologe kein Vogel wird, wenn er einen beobachtet.²⁰ Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass Aristoteles' Beschreibung des Geistes stark an das Konzept der Materie erinnert, wie sie viele Aristoteliker seit Theophrast annahmen: Ihnen zufolge ist auch die Materie dadurch definiert, dass sie nichts ist, aber – durch Aufnahme einer Form (εἶδος) – alles werden kann. Ein Problem der Interpretation besteht daher in der genauen Unterscheidung des Geistes von der Materie. Es stellte sich den antiken und mittelalterlichen Auslegern in besonderer Schärfe, da in deren Philosophie häufig eine »erste«, von Formen ganz freie Materie eine Rolle spielte, von der es zweifelhaft ist, ob Aristoteles selbst sie bereits annahm.²¹ Ein Schritt zur Erklärung des Textes und zur Lösung dieses Problems bestand seit Alexander von Aphrodisias in der Annahme, dass Aristoteles hier nur von einer bestimmten Art von Geist spreche, die die Ausleger häufig »materieller Geist« (ὕλικὸς νοῦς) nannten.²² Diese Art Geist konnte insbesondere als rein passives Pendant zum aktiven Geist verstanden werden und bildete so ein wichtiges Element einer vollständigen Noetik.

c. Der aktive Geist nach *De anima* III 5

Noch mehr Schwierigkeiten als das bis jetzt besprochene Kapitel III 4 bietet das folgende Kapitel, das sich durch extreme Kürze auszeichnet. Hier führt Aristoteles in den Geist die

²⁰ Charlton 1991, S. 16.

²¹ Tornau 2012, S. 353 f.

²² Siehe z. B. unten S. 154 f. bei Alexander von Aphrodisias.

1. THEOPHRAST

Fragmente und Testimonien zu Aristoteles' Geistlehre

*Eingeleitet, übersetzt und erläutert
von Irmgard Männlein-Robert*

Theophrast ist in der Philosophiegeschichte vor allem als Schüler und Nachfolger des Aristoteles in der Athener peripatetischen Schule, weniger als eigenständiger Philosoph bekannt. Die Überlieferung seines ursprünglich außerordentlich umfangreichen Œuvres muss als schwierig und problematisch gelten. Insbesondere Theophrasts philosophische Auseinandersetzung mit der Geistlehre des Aristoteles wurde während der Kaiserzeit und Spätantike in philosophische Kommentare z. B. des Themistios und Priskian zu Aristoteles eingearbeitet und den Bedingungen der jeweiligen Kontexte angepasst. Diese Rezeption trug lange Zeit zu einer stark verengten Wahrnehmung Theophrasts als bloßem Exegeten und Kommentator der Schriften seines Lehrers Aristoteles bei. In der neueren Forschung wird Theophrast – nicht zuletzt aufgrund seiner voûç-Lehre – allmählich als eigenständiger Philosoph anerkannt, der, zwar basierend auf aristotelischen Vorgaben, durchaus eigene, von Aristoteles abweichende Auffassungen vertritt.¹

1. Leben und Werk

Theophrast wurde als Sohn des Melantas um 371 v. Chr. in Ereos auf Lesbos geboren. Neben dem Lesbier Alkippos und neben Platon prägte ihn vor allem sein Lehrer Aristoteles, den er nach Assos und Makedonien begleitete. Aristoteles soll ihm, der früher Tyrtamos geheißten habe, aufgrund seiner »göttlichen Aus-

¹ Zur Diskussion darüber Kamp 2001, S. 104 f. u. ö.

drucksweise« den Namen ›Theophrastos‹ gegeben haben (so bei Diogenes Laertios V 38 und Strabon XIII 618). Nach über 20 Jahren gemeinsamen Philosophierens zusammen mit seinem Lehrer Aristoteles wurde Theophrast nach dessen Tod um 323/322 v. Chr.² Schuloberhaupt des Peripatos und soll über 2000 Schüler angezogen haben; bei diesen handelte es sich wohl weniger um Schüler im engeren Sinne als vielmehr um Hörer seiner Vorlesungen. Berühmte Schüler Theophrasts waren z.B. Demetrios von Phaleron und Erasistratos. Eine gegen Theophrast angestrengte Asebie-Klage des Agnonides (ca. 319/315 v. Chr.) blieb ohne Erfolg. Theophrast starb um 287 v. Chr. in Athen und wurde unter großer Anteilnahme der Bevölkerung beigesetzt.

Ein sehr umfangreiches Verzeichnis der Schriften und des Testaments von Theophrast ist bei Diogenes Laertios erhalten (V 42–50 und 51–57). Beeindruckend ist die anhand der überlieferten Titel (225 Titel allein im unvollständigen Verzeichnis bei Diogenes Laertios)³ immer noch erkennbare Breite an Gelehrsamkeit und philosophischen Interessen. Sie zeigt Theophrast als Universalgelehrten, der zahlreiche Schriften zu philosophischen Themen, wie z.B. Logik, Topik, Metaphysik und Psychologie (in diesem Kontext auch zum Intellekt), aber auch zu naturwissenschaftlichen Themen wie z.B. Meteorologie, Mineralogie, Tierkunde, Pflanzenkunde sowie einige Werke zu Ethik, Religion, Ökonomie, Rhetorik, Poetik, Musik und Philosophiegeschichte verfasste. Die meisten Werke des Theophrast, der auch als eleganter Redner berühmt war, sind zum größten Teil verloren; erhalten sind lediglich Fragmente und Testimonien.

² Kamp 2001, S. 77.

³ Dazu Kamp 2001, S. 89.

2. Zur Charakteristik des Theophrast'schen Denkens

Oft wurde in der antiken und noch in der modernen Philosophiehistoriographie keine hinreichende Unterscheidung zwischen den Lehrmeinungen des Aristoteles und denen des Theophrast getroffen, so dass Theophrast lange als bloßer Epigone und Exeget des großen Aristoteles galt; dieses Vorurteil findet sich insbesondere bei Zeller.⁴ Dagegen wurde die Eigenständigkeit des Theophrast'schen Denkens erstmals bei Brandis und v. a. seit Regenbogens grundlegendem RE-Artikel betont.⁵ Nicht zuletzt Theophrasts Auseinandersetzung mit der Geistlehre des Aristoteles, obwohl mitunter durchaus kritisch, war lange vom Vorurteil der Unselbständigkeit getroffen. Zu ihr sind allein mittelbare Nachrichten erhalten, die als Zitate, Paraphrasen, Übersetzungen und Interpretationen, eingebettet in neue Kontexte, bei spätantiken und mittelalterlichen Kommentatoren von Aristoteles' *De anima* überliefert wurden und deren ursprüngliche Quelle häufig unklar ist.

Die wichtigsten spätantiken Autoren für eine Rekonstruktion von Theophrasts Noetik sind Aristoteleskommentatoren wie Themistios und Priskian, deren einschlägige Texte in den Kapiteln IV und VI abgedruckt werden.⁶ Die Bedeutung der dort versammelten Theophrast-Zitate und -Referate ist auch für das Verständnis der im Folgenden abgedruckten, meist späteren Belege fundamental: Der vor allem in Konstantinopel tätige Themistios (ca. 317–388 n. Chr.) arbeitete in seine Paraphrase zu Aristoteles' *De anima* die Überlegungen Theophrasts ein (s. u., Kapitel IV, S. 258). Eine Abgrenzung seiner Erklärungen von denen des Theophrast ist nicht immer möglich, zumal im Mittelalter Theophrast und Themistios immer zusammen behandelt und nicht selten in den Handschriften auch miteinander verwechselt wurden. Dagegen erlaubt die *Metaphrasis in Theophrastum* des

⁴ Zeller 1879, S. 806 ff.; 848 ff.

⁵ Brandis 1835–1866, S. 250 ff.; Regenbogen 1940, S. 1546–1562.

⁶ Vgl. für Details die Anm. 1 zur Übersetzung der Testimonien zu Theophrast.

Neuplatonikers Priskian von Lydien, der wohl bis ca. 529 n. Chr. an der athenischen Akademie im Umfeld des Damaskios tätig war und dann nach Persien emigrierte, zumindest in gewissem Maße die Rekonstruktion der theophrastischen Auffassung zur Noetik des Aristoteles (s. u., Kapitel V, S. 501),⁷ auch wenn Priskians eigenes Werk als »neuplatonische Variationen über theophrastisch-aristotelische Themata«⁸ verstanden werden muss.

Man geht im Allgemeinen⁹ davon aus, dass Theophrasts Darstellung *Περὶ ψυχῆς* mindestens zwei Bücher umfasst hat, die als Teil, genauer: als Buch 4 und 5 seiner insgesamt achtbändigen *Physika* zitiert werden (Themistios, *an. paraphr.* 108, 11 Heinze; unten S. 330 f.). Dem dort verhandelten aristotelischen Hauptthema der Bewegung und deren Ursachen fügt sich die Lehre von der Seele als besonderer Bewegungsträgerin ein. Erkennbar wird – sowohl in den bei Themistios als auch in den bei Priskian erhaltenen Theophrast-Zeugnissen – eine aporetische Behandlung der Probleme im Kommentarstil, die sich aus Aristoteles' dualistischer Unterscheidung zwischen einer unsterblichen Geistseele und der körperlichen Seele als Trägerin von Sinneswahrnehmungen und Affekten ergeben. Dabei versteht Theophrast seine Aporien zu den Ansichten des Aristoteles aber offensichtlich nicht als Kritik und Skepsis, sondern als Mittel zur Klärung schwieriger Stellen bei Aristoteles, v. a. von *De anima* III 4 und 5. Jede Aporie, die Theophrast formuliert, beantwortet er auch, obwohl die Klärung des Problems nicht immer erkennbar ist. Er nimmt mit seinen Aporien als formulierten Problemstellungen die Leseschwierigkeiten anderer vorweg. Es geht allein um die Klärung schwieriger und obskurer Passagen, v. a. dort, wo es um den passiven und den tätigen Geist geht. Stets ist also eine didaktische Intention Theophrasts erkennbar.¹⁰ Dabei bemüht er sich, die oft knappen Bemerkungen des

⁷ Reiche Literaturangaben zu Themistios und Priskian bei Kamp 2001, S. 91–93, Anm. 2.

⁸ So Regenbogen 1940, S. 1398.

⁹ Zur Diskussion siehe Kamp 2001, S. 93 Anm. 3.

¹⁰ Dazu Devereux 1992, S. 32–43.

Aristoteles (v. a. zu an. III 4 und III 5) abstrakt und objektiv zu erläutern und auch zu ergänzen, ohne freilich Hinweise auf eine direkte, persönliche Diskussion mit Aristoteles zu geben. Das ist insofern bemerkenswert, als sich sonst kein Peripatetiker des 4. und 3. Jh. v. Chr. mit Aristoteles' Noetik aus *De anima* beschäftigt. Im Wesentlichen übernimmt Theophrast zwar die Auffassungen des Aristoteles (z. B. den $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$), fügt aber eigene Problemstellungen hinzu, deren Lösung oder Klärung häufig offen bleibt. Vielfach bezieht Theophrast in seine Erklärungen Ansätze des Aristoteles ein, die dieser in *De generatione animalium* und *De sensu* formuliert hatte.¹¹ Allerdings hat Theophrast auch Bedenken gegen einige Grundbestimmungen der aristotelischen Seelenlehre; so nimmt er z. B. auch für die obersten Seelenteile Seelenbewegung an ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$).¹²

Was seine nur indirekt rekonstruierbare Nüs-Lehre betrifft, so nimmt Theophrast eine überzeitliche Geistseele der reinen Betrachtung an, die ohne Bewegung im räumlichen und ohne Erleiden im körperlichen Sinne ist. Ihr Denken wird nicht von der Außenwelt beeinflusst. Als Problem behandelt Theophrast den Fall, wenn die Geistseele in den Körper eingeht, und untersucht, in welchem Verhältnis sie zu den übrigen Seelenteilen oder -funktionen steht und wie sie ihr Wesen bewahrt. Irrtum und Vergessen lassen bei Theophrast Zweifel an der Unsterblichkeit und der Unzerstörbarkeit der Seele aufkommen – eine Annahme, die dann bei den späteren Peripatetikern nach Theophrast, wie etwa bei Dikaiarchos, ganz aufgegeben wurde. Immer wieder hinterfragt Theophrast kritisch, inwiefern sich der Intellekt von der Materie unterscheide; Aristoteles' Darlegungen erscheinen ihm unklar. Nach Theophrasts Meinung nimmt der Intellekt universale Formen auf, die Materie hingegen nur individuelle (ähnlich erklärt er das Verhältnis zwischen aktivem und materiellem Intellekt, doch dies ist nur in späteren Bearbeitungen und oft arabischen Erweiterungen greifbar).

¹¹ Huby 1999, S. 6 f.

¹² Regenbogen 1940, S. 1547.

3. Zur Rezeption der Theophrast'schen Seelenlehre

Im Mittelalter war das Interesse an Theophrasts Geistlehre besonders groß. Herausragend ist ihre Rezeption durch den arabischen Aristoteles-Exegeten Ibn Rušd (Averroes; 1126–1198). Dieser beschäftigt sich v. a. in seinem *Großen Kommentar zu De anima* auch mit Theophrasts Geistlehre, für die er hauptsächlich Alexander und Themistios als Gewährsmänner benutzt. Averroes erarbeitet in Auseinandersetzung mit Theophrast eine differenzierte Auslegung des passiven und des aktiven Intellekts.¹³ Auch im Westen war die Intellektlehre des Averroes folgenreich, nach der nicht nur der aktive Intellekt getrennt und einzig sei, sondern auch sein Gegenstück, der materielle Intellekt, keinen persönlichen Charakter habe. Nur über individuelle Vorstellungen sei er mit dem Einzelmenschen verbunden. Als charakteristisch für die arabische aristotelische Tradition ist über den potentiellen bzw. »materiellen« und den aktiven Intellekt hinaus die Annahme weiterer Formen des Intellekts, also eine entsprechende Differenzierung der geistigen Erkenntnisvermögen. So kennt Averroes im Gefolge al-Kindīs und al-Fārābīs neben dem aktiven und dem materiellen noch einen theoretischen und einen habituellen Intellekt, die alle durch die Verbindung der menschlichen Vorstellungen mit dem aktiven Intellekt im ewigen materiellen Intellekt entstehen, und den erworbenen Intellekt, der allein Kontakt mit dem aktiven Intellekt aufnehmen kann.¹⁴

Die Auslegung der Theophrast'schen Geistlehre durch Averroes wurde im Westen v. a. durch die lateinische Übersetzung des Michael Scotus († 1235) bekannt, der im Umkreis Kaiser Friedrichs II. als Gelehrter und Übersetzer wichtiger arabischer Werke vor allem für die Aristoteles-Rezeption eine er-

¹³ Ausführlicher dazu: Hasse 2001, S. 776. Vgl. jetzt insbesondere die von D. Wirmer übersetzten und erläuterten Texte: Averroes, 2008, S. 163 Anm. 13, sowie den einführenden Beitrag desselben Autors Wirmer 2013, S. 353–361.

¹⁴ Hasse 2001, S. 776.

hebliche Rolle spielte. Seine Übersetzung diente als Grundlage der Aristoteles- und Theophrastrezeption bei Albertus Magnus wie Thomas von Aquin, die wiederum Radulphus Brito († 1320) maßgeblich beeinflusste. Dagegen basiert Dionysios der Kartäuser (Cartusianus) (1402–1471) nicht auf der arabisch geprägten, sondern auf der westlichen mittelalterlichen Tradition. Dabei ist nicht auszuschließen, dass diese Autoren Zugang zu heute verlorenem Material hatten, weswegen sie in die Fragmentsammlungen bei Fortenbaugh und auch unter die hier übersetzten Texte aufgenommen wurden.

THEOPHRAST

Fragmente und Testimonien zu
Aristoteles' Geistlehre¹

Lateinisch – Deutsch

1. 308A Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III 4 429a 15–24, versio Michaelis Scoti (Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem t. VI 1 p. 387–390, 2 Crawford)

[387, 22] Deinde dixit: »non est in actu aliquod entium antequam intelligat.« Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum. Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum [388] universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quarum conclusio a materia est terminatio prime materie in eis. Et ideo non est necesse ut

1. *Zum Problem des materiellen Geistes (Averroes) (308A Fort.)*²

[387, 22] Und darauf sagte er (sc. Aristoteles): »Er [sc. der Geist] ist der Tätigkeit nach überhaupt nichts von den seienden Dingen, bevor er nicht denkt.«³ Das heißt, die Definition des materiellen Geistes⁴ ist das, was dem Vermögen nach alle Denkobjekte⁵ sämtlicher materieller Formen ist, und er ist der Tätigkeit nach nichts von den seienden Dingen, bevor er selbst denkt. Und weil das die Definition des materiellen Intellektes ist, ist offensichtlich, dass er [sc. der Geist] sich bei ihm [sc. Aristoteles] von der ersten Materie darin unterscheidet, dass er dem Vermögen nach alle Denkobjekte der gesamten materiellen Formen [388] ist, die erste Materie aber dem Vermögen nach die sinnlich wahrnehmbaren Formen ist, sie aber nicht weiß und auch nicht erfasst. Und der Grund dafür ist diese unterscheidende und erkennende Natur, die erste Materie hingegen erkennt weder, noch unterscheidet sie, und weil die erste Materie verschiedene Formen aufnimmt – diese sind natürlich auch individuell –, nimmt sie also auch universelle Formen auf. Und daraus wird deutlich, dass diese Natur nicht dieses ›Etwas‹,⁶ und auch kein Körper und auch keine Fähigkeit im Körper ist. Weil nämlich, wenn es so wäre, er dann Formen aufnähme, insoweit als sie verschieden sind, und wenn es so wäre, dann würden die bestehenden Formen im Geist selbst der Möglichkeit nach sein, und so würde er nicht die Natur der Formen, darin dass sie Formen sind, unterscheiden, wie es die Anordnung ist in den individuellen Formen, sei es bei den geistigen oder bei den körperlichen. Und daher ist es notwendig, wenn diese Natur, die Geist genannt wird, Formen aufnimmt, und zwar auf andere Weise im Verhältnis zu der Art und Weise, auf welche diese Materien Formen aufnehmen, deren Umschließung von Materie die Begrenzung der ersten Materie in ihnen ist. Und daher

sit de genere materialium istarum in quibus forma est inclusa, neque ipsa prima materia. Quoniam, si ita esset, tunc receptio in eis esset eiusdem generis; diversitas enim nature recepti facit diversitatem nature recipientis. Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam quae est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregati.

[389, 57] Et hoc idem induxit Theophrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis. Omne enim generabile et corruptibile est hoc; sed iam demonstratum est quod iste non est hoc, neque corpus neque forma in corpore. Et induxit eos ad opinandum, cum hoc, quod ista est sententia Aristotelis. ...

[389, 71] Sed cum post viderunt Aristotelem dicere quod necesse est, si intellectus in potentia est, ut etiam intellectus in actu sit, scilicet agens (et est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia in actum), et ut intellectus sit extractus de potentia in actum (et est ille quem intellectus agens ponit in intellectum materiale secundum quod artificium ponit formas artificiales in materia artificis), et cum post hoc viderunt, opinati sunt quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materiale (et est intellectus speculativus), necesse est ut sit eternus; cum enim recipiens fuerit eternum et agens eternum, necesse est ut factum sit eternum necessario. Et quia opinati sunt hoc, contingit ut in rei veritate [390] non sit intellectus agens, neque factum, cum agens et factum non intelligantur nisi cum generatione in tempore. Aut dicatur quod dicere hoc *agens* et hoc *factum* non est nisi se-

ist es nicht notwendig, dass er von der Art dieser Materien ist, in denen die Form eingeschlossen ist, noch, dass er die erste Materie selbst ist. Weil, wenn es so wäre, dann die Aufnahme in ihnen von derselben Art wäre. Denn ein Unterschied in der Natur eines aufgenommenen Dinges macht einen Unterschied in der Natur des Aufnehmenden. Das also bringt Aristoteles zu seinem Vorschlag dieser Natur [sc. des Geistes], die anders ist als die Natur der Materie und als die Natur der Form und anders ist als die Natur beider zusammen.

[389, 57] Und eben genau das hat Theophrast und Themistios und andere Ausleger zu der Meinung veranlasst, dass der materielle Geist eine Substanz sei, die weder erzeugt noch zerstört werden könne. Denn so ist alles Erzeugbare und Zerstörbare. Aber es ist schon gezeigt worden, dass er [sc. der Geist] nicht so ist und dass er weder ein Körper noch eine Form im Körper ist. Und daher hat es diese veranlasst zu glauben, dass das die Meinung des Aristoteles sei

[389, 71] Aber sowie sie gesehen haben, dass Aristoteles sagt, was nötig ist, wenn es den Geist in der Möglichkeit gibt, nämlich dass es dann auch einen Geist in Tätigkeit gibt, d. h. einen handelnden (und das ist jenes, was das, das in der Möglichkeit ist, aus dieser heraus und zur Tätigkeit hinzieht), und dass der Geist von der Möglichkeit heraus in die Tätigkeit gezogen wird (und das ist jener, den der treibende Geist zum materiellen Intellekt macht, und zwar genauso wie die Tätigkeit eines Künstlers künstliche Formen in die Materie drückt), sowie sie das also gesehen haben, haben sie gemutmaßt, dass dieser dritte Geist, den der tätige Geist zum materiellen aufnehmenden Geist stellt (es ist das der theoretische Geist), notwendig ewig sein muss. Wenn nämlich der Aufnehmende und der Tätige ewig ist, muss notwendig auch das, was er hervorbringt, ewig sein. Und weil sie das geglaubt haben, kam es, dass es in der Wahrheit der Sache [sc. de facto] [390] keinen tätigen und auch keinen gemachten Geist gibt, weil tätig und gemacht nur mit einer Zeugung in der Zeit (mit dem Geist) verstanden werden können. Oder es mag gesagt sein, dass die Benennung des einen als ›tätigen‹ und