



Transmission und Transformation

Überlieferungsanalysen und Rekonstruktionen
frühperipatetischer Seelenlehren

RICHARD SCHORLEMMER



Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft (SBA)

Band 54

Im Auftrag der Schweizerischen Vereinigung für Altertumswissenschaft

herausgegeben von Leonhard Burckhardt, Ulrich Eigler,
Gerlinde Huber-Rebenich und Alexandrine Schniewind

Richard Schorlemmer

Transmission und Transformation

Überlieferungsanalysen und Rekonstruktionen
frühperipatetischer Seelenlehren

Schwabe Verlag

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der
Universität Freiburg. Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag der
Professoren Filip Karfik (1. Gutachter) und Tiziano Dorandi (2. Gutachter).
Freiburg, den 23. April 2021
Prof. Dr. Bernadette Charlier, Dekanin

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne
schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch
verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Hermann Göll: Die Weisen und Gelehrten des Altertums
(Leipzig 1876), Anfangsvignette Theophrastos, Seite 129.

Gestaltungskonzept: icona basel gmbH, Basel
Cover: Kathrin Strohschnieder, Zunder & Stroh, Oldenburg

Satz: 3w+p, Rimpar
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4599-3
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4637-2
DOI 10.24894/978-3-7965-4637-2

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem
sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Parentibus

Inhalt

Danksagung	13
Abkürzungsverzeichnis und Zitierweise der Fragmente	15
I Historische Grundlagen – Forschungsstand – Ziel der Arbeit	19
1 Einleitung	19
2 Kurze Geschichte des Peripatos	21
2.1 Schulgründung	21
2.2 Phasen im Peripatos und das Ende der Institution	25
2.3 Περιπατητικοί, Scholarchen und das <i>Corpus Aristotelicum</i> <i>et Theophrasteum</i>	27
2.3.1 Wer sind die Peripatetiker?	27
2.3.2 Scholarchen	28
2.4 Der Verlust des <i>Corpus Aristotelicum et Theophrasteum</i>	30
2.5 Zusammenfassung	36
3 Forschungsstand zum frühen Peripatos und zur peripatetischen Seelenlehre	37
3.1 Editionen und Übersetzungen	37
3.2 Überblicksdarstellungen über die philosophische Entwicklung des Peripatos	38
3.3 Untersuchungen über die Seelenlehre im frühen Peripatos ...	41
4 Doxographie(n) als Quelle	45
4.1 Was ist eine Doxographie?	45
4.2 Früheste <i>Placita</i> -Tradition	47
4.3 Frühere <i>Placita</i> -Tradition	49
4.4 Die <i>Placita</i> -Tradition ab Aëtios	49
4.5 Eine Parallele zur <i>Placita</i> -Tradition bei Stobaios: Areios	51
4.6 Die <i>Placita</i> -Kapitel zur Seelenlehre	53
5 Über die vorliegende Arbeit	54
5.1 Ziel der Untersuchung, Probleme und Vorgehen	54
5.2 Auswahl der Peripatetiker	56

II	Theophrast	59
1	Übersicht und Quellenlage	59
1.1	Einleitung	59
1.2	Die beiden Hauptquellen: Themistios und Priskian	61
1.2.1	Themistios' Paraphrase	61
1.2.2	Priskians Metaphrase	62
2	Rekonstruktionsschwerpunkte	63
3	Überlieferung zu Theophrasts Seelenlehre	65
3.1	Der Seelenbegriff	65
3.1.1	Doxographische Verwirrung 1: Jamblich und die ἐνδελέχεια Theophrasts	66
3.1.2	Doxographische Verwirrung 2: Theophrast und das πέμπτον σῶμα	67
3.2	Wahrnehmung	71
3.2.1	Wahrnehmung nach Priskian	71
3.2.2	Wahrnehmung in Theophrasts eigenen Worten	76
3.2.3	Zusammenfassung: Wahrnehmungsvermittlung nach Priskian und Theophrast	80
3.2.4	Wahrnehmung als ὁμοίωσις κατὰ λόγον und die κοινή αἴσθησις	81
3.3	Die φαντασία(ι): Vermittlungsmechaniken in einem epistemologischen Fragment	82
3.4	Der νοῦς	91
3.4.1	Die Quelle: Themistios <i>An. par.</i> 107,30–109,1 (= 307A und 320A FHS&G)	91
3.4.2	Die zwei Naturen des einen νοῦς	94
3.4.3	Die Bewegung des νοῦς: ἄλλο τι κινήσεως εἶδος	111
3.4.4	Das Wesen und die Bewegungen der kosmischen und der irdischen Seele	114
4	Theophrasts Seelenlehre	119
5	Theophrast und der Peripatos	121
III	Dikaiarch	123
1	Einleitung	123
2	Rekonstruktionsschwerpunkte	124
3	Überlieferung	126

3.1	Ciceros «eliminativist reports»	126
3.1.1	Eine Quellensuche	126
3.1.2	Der «eliminativist report» in <i>Tusc.</i> 1,21	129
3.1.3	<i>Tusc.</i> 1,77 und die Sterblichkeit der Seele	131
3.2	Dikaiarch in der <i>Placita</i> -Tradition	132
3.2.1	«Eliminativist reports» in der <i>Placita</i> -Tradition	132
3.2.2	Die <i>Placita</i> -Tradition ab Aëtios: Dikaiarch-Deinarch und die Seele als ἁρμονία	139
3.2.3	Dikaiarch-Diarch: Dikaiarch und Epikur	140
3.2.4	Die Überlieferungen der <i>Placita</i> : Die Seele als ἀνούσιος ποιότης	142
3.2.5	Die freie Bearbeitung der <i>Placita</i> -Tradition: Plutarchs <i>De libidine et aegritudine</i>	142
3.3	Cicero über Dikaiarchs Divinationslehre	145
4	Dikaiarchs Seelenlehre: Eine εὐκρασία κατὰ φύσιν des Körpers	146
4.1	Eine <i>temperatio naturae</i> ist keine ἁρμονία	146
4.2	Dikaiarch im Kontext: Andronikos und die zeitgenössische Medizin	148
4.3	Zusammenfassung	151
5	Dikaiarch und der Peripatos	153
IV	Aristoxenos	155
1	Einleitung	155
2	Rekonstruktionsschwerpunkte	156
3	Überlieferung	157
3.1	Cicero	157
3.2	Laktanz	160
3.3	Weitere Fragmente	163
3.4	Aristoxenos' eigene Worte	164
3.4.1	ἁρμονία bei Aristozenos	164
3.4.2	Aristoxenos über die seelischen Funktionen	166
4	Aristoxenos' Seelenlehre zwischen Doxographie und seinen eigenen Worten	174
5	Aristoxenos und der Peripatos: Drei Interpretationswege	176
V	Klearch	179
1	Einleitung	179

2	Rekonstruktionsschwerpunkte	180
3	Überlieferung	181
3.1	Klearchs Bewunderung für Platon	181
3.1.1	Ein Enkomion auf Platon (2a/b <i>W Kle.</i> = 2/3 Dor)	181
3.1.2	Klearch und der <i>Timaios</i> (4 <i>W Kle.</i> = 120 Dor)	182
3.1.3	Ein Kommentar zur Mathematik in Platons <i>Politeia</i> (3 <i>W Kle.</i> = 4/5A Dor)	183
3.2	Φαντασία bei Klearch (36 <i>W Kle.</i> = 36 Dor)	185
3.2.1	Zum Titel Περί τοῦ πανικοῦ	185
3.2.2	Vögel mit φαντασία	187
3.3	Die Fragmente aus Περί ὕπνου (6–8 <i>W Kle.</i> / 6A–9C Dor)	188
3.3.1	Aufbau und <i>dramatis personae</i> von Περί ὕπνου	188
3.3.2	Der Körper-Seele Dualismus in Περί ὕπνου	190
4	Klearchs Seelenlehre im Kontext	196
4.1	Περί ὕπνου und Platons <i>Phaidon</i>	196
4.1.1	Gemeinsamkeiten	196
4.1.2	Unterschiede	197
4.1.3	Herakleides Pontikos als Vermittler der platonischen Seelenlehre	199
4.2	Statt Platon: Orphisch-pythagoreische Einflüsse auf Klearch ..	203
4.3	Περί ὕπνου und der <i>Eudemos</i>	208
4.3.1	Der <i>Eudemos</i> und Platon	208
4.3.2	Klearch und der <i>Eudemos</i>	209
4.4	Klearchs Seelenlehre: Was lässt sich Περί ὕπνου entnehmen? ..	212
5	Klearch und der Peripatos	213
VI	Straton von Lampsakos	215
1	Einleitung	215
2	Rekonstruktionsschwerpunkte	216
3	Überlieferung	217
3.1	Exkurs: Straton und der Atomismus	217
3.1.1	Stratons Theorie des Leeren	217
3.1.2	Qualitätselemente bei Straton	220
3.2	Die Übertragung von Sinneseindrücken nach 65 und 64 Sh ...	221
3.3	Der innerkörperliche Transport von Wahrnehmungsimpulsen	229
3.3.1	Der Sitz des Denkens	229

3.3.2	Kein Wahrnehmen ohne Denken	230
3.3.3	Wahrnehmungsvermittlung innerhalb des Körpers	233
3.3.4	Tertullian und die Seele als <i>spiritus</i>	237
3.3.5	Die <i>Placita</i> und die Seele als πνεῦμα	243
3.3.6	Zusammenfassung: das πνεῦμα und der innerkörperliche Wahrnehmungstransport	248
3.4	Die <i>Placita</i> über die Vermögen der διάνοια	249
3.5	Denken und Wahrnehmen als Bewegungen: Zwei Zitate bei Simplicios	251
3.6	Exkurs: Stratons Aporien zum <i>Phaidon</i>	255
4	Stratons Seelenlehre	257
4.1	Medizinische Vorläufer und Zeitgenossen: Das πνεῦμα und die πόροι	257
4.2	Stratons διάνοια-Lehre zwischen Reduktivismus, Dualismus und Physikalismus	258
5	Straton und der Peripatos	260
VII	Kritolaos	263
1	Einleitung	263
2	Rekonstruktionsschwerpunkte	264
3	Die Überlieferung	264
3.1	Epiphanius und die Seele als ἐνδελέχεια	264
3.2	Die <i>Placita</i> -Tradition: Stobaios, Macrobius und Tertullian	268
3.2.1	Stobaios	268
3.2.2	Tertullian, Macrobius und die frühere <i>Placita</i> -Tradition	274
3.2.3	Welche Frage beantwortet die <i>doxa</i> ?	279
4	Die <i>doxa</i> über Kritolaos: Ein νοῦς aus dem supralunaren Bereich ..	281
5	Kritolaos und der Peripatos	282
VIII	Gesamtschau	285
1	Transmission	285
2	Transformation	287
	Literaturverzeichnis	291
	Abbildungsverzeichnis	309
	Index locorum	311

Danksagung

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im November 2020 an der Université de Fribourg eingereicht und im April 2021 verteidigt habe. Ich danke ganz besonders Filip Karfik für die geduldige, engagierte und immer passende Betreuung. Durch die Ermunterung über die Jahre, stets an Kolloquien teilzunehmen, um die Fortschritte zu präsentieren, und durch sein Engagement in der Abschlussphase konnte ich diese Arbeit zu Ende bringen. Ebenso danke ich Tiziano Dorandi für das Erstellen des Zweitgutachtens und seine wertvollen Kommentare und Erläuterungen auch weit über die Zeit und den Gegenstand der Dissertation hinaus.

Während der Abfassung der Dissertation habe ich viel Unterstützung erfahren. Ich möchte mich für die Diskussionen in der Freiburger Zeit bei Jacqueline Tusi und Chad Jorgenson bedanken. Für die Wertschätzung meiner wissenschaftlichen Tätigkeit und das Einspringen, wenn Termine kollidierten, bin ich dem Rektorat und dem Kollegium am Gymnasium Friedberg, Gossau (SG), ausserordentlich dankbar. Ulrich Eigler und Christoph Riedweg vom Seminar für Griechische und Lateinische Philologie an der Universität Zürich haben mich ebenfalls freundlich unterstützt, indem sie mich in die Rämistrasse 68 und ins Doktorandenkolloquium der UZH aufnahmen. Zudem haben die Diskussionen mit Inna Kupreeva, Angela Ulacco sowie den übrigen Teilnehmerinnen und Teilnehmern beim Abschlusskolloquium 2020 noch einige Änderungen und Präzisierungen angeregt. Das Lektorat von Anja Borkam hat einige verbliebene Fehler beseitigt. Mein überaus herzlicher Dank gilt darüber hinaus Christoph Wilfert für seine Unterstützung, seine Motivation und seine Freundschaft.

Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* möchte ich Leonhard Burckhardt, Ulrich Eigler, Gerlinde Huber-Rebenich und Alexandrine Schniewind danken sowie Arlette Neumann und Jelena Petrovic vom Schwabe Verlag für die geduldige und versierte Betreuung während der Publikation.

Schliesslich bin ich dem Schweizerischen Nationalfonds äusserst dankbar für die grosszügige Finanzierung der Publikation.

Edinburgh, April 2022

Abkürzungsverzeichnis und Zitierweise der Fragmente

Auf die Fragmente¹ in Wehrlis Edition *Die Schule des Aristoteles* wird mit der Fragmentnummer und der Abkürzung des Peripatetikers verwiesen. Das für die Interpretation massgebliche Fragment 7 von Dikaiarch wird also als 7 *W Dik.* angegeben. Für Wehrlis Kommentar werden Abkürzung und Seitenzahl genannt: Wehrli *Dik.* 44–46.

Heft 1: Dikaiarch
= *W Dik.*

Heft 3: Klearchos
= *W Kle.*

Heft 5: Straton von Lampsakos
= *W Str.*

Heft 7: Herakleides Pontikos
= *W Hera.*

Heft 9: Phainias, Chamaileon, Praxiphanes
= *W Prax.*

Heft 11, Suppl. 1: Sotion
= *W Sot.*

Heft 2: Aristoxenos
= *W Ar.*

Heft 4: Demetrios von Phaleron
= *W Dem.*

Heft 6: Lykon, Ariston von Keos
= *W Lyk. / W Aris.*

Heft 8: Eudemos
= *W Eud.*

Heft 10: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos, Ariston d. J. und Diodor, Rückblick
= *W Krit. / W Diod.*

Heft 12, Suppl. 2: Hermippos, der Kallimacheer
= *W Herm.*

Wehrlis Fragmentsammlung wurde im Rahmen der *Rutgers Studies in Classical Humanities* (RUSCH) ab dem neunten Band über Demetrios von Phaleron neu ediert, teilweise übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen. Da die jeweiligen Texte in der RUSCH-Serie von verschiedenen Forschenden ediert wurden, wird auf die Fragmente mit einer Namensabkürzung verwiesen. Das 7 *W Dik.* entsprechende Fragment liegt in der von Mirhady übernommenen Neuedition im zehnten Band als 19 Mir vor. Im Folgenden werden nur die zitierten Bände der RUSCH-Reihe aufgeführt.

1 Der Tradition der peripatetischen Forschung folgend wird auf die Unterscheidung zwischen Fragmenten und Testimonien verzichtet.

Dikaiarch (RUSCH 10): Mir = Fortenbaugh/Schütrumpf (2001)	Lykon und Hieronymos (RUSCH 12): SFOD ^a = Fortenbaugh/White (2004)
Ariston von Keos (RUSCH 13): SFOD ^b = Fortenbaugh/White (2006)	Herakleides Pontikos (RUSCH 14): Schü = Schütrumpf/Stork/Prince/van Ophuijsen (2009)
Straton von Lampsakos (RUSCH 16): Sh = Desclos/Fortenbaugh (2011)	Praxiphanes und Chamileon (RUSCH 18): Mar = Martano/Matelli/Mirhady (2012)
Klearch (RUSCH 21): Dor = Mayhew/Mirhady/Dorandi/White (2022)	Kritolaos (RUSCH 22): Hahm = Mayhew/Hahm (tbp)

Weitere Abkürzungen

Bet	Betegh, G., <i>The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation</i> (Cambridge 2004).
CAG	Diels, H. (Hg.) <i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i> (Berlin 1882–1909).
Diels	«Ἀρείου Διδύμου ἐπιτομῆς, Ἀλοσπασμάτια φυσικά» in: H. Diels, <i>Doxographi graeci</i> (Berlin 1879) 447–472.
DG	Diels, H., <i>Doxographi graeci</i> (Berlin 1879).
DK	Diels, H./Kranz, W., <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> (Berlin ⁶ 1951–1952).
FGrHist	Jacoby, F./Schorn, S./Gehrke, H.-J./Maier, F., <i>Die Fragmente der Griechischen Historiker I-V</i> (Berlin/Leiden 1923–).
GGPh	Cesalli, L./Hartung, G./Holzhey, H., <i>Grundriss der Geschichte der Philosophie</i> (Basel 1983–).
KPT	Kouremenos, T./Parássoglou, G. M./ Tsantsanoglu, K., <i>The Derveni Papyrus</i> (Florenz 2006).
LS	Long, A. A./Sedley, D. N., <i>The Hellenistic philosophers</i> (Cambridge 1987).
LSJ	Liddell, H. G./Scott, R./Jones, H. S., <i>A Greek-English Lexicon</i> (Oxford 1996).
OLD	Glare, P. G. W. (Hg.), <i>Oxford Latin Dictionary</i> (Oxford 1982).
PCG	Kassel, R./Austin, C., <i>Poetae Comici Graeci</i> (Berlin/New York 1983–).
PdA	Dörrie, H./Baltes, M./Mann, F./Pietsch, C., <i>Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung</i> (Stuttgart, Bad Cannstatt 1987–).
PhG	Zeller, E., <i>Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie</i> (Leipzig 1883).
PMG	Page, D. L. (Hg.), <i>Poetae Melici Graeci</i> (Oxford 1962).
TLL	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> (Berlin 1900–).

- TLG* Pantelis, M. (Hg.) *Thesaurus Linguae Graecae Digital Library*. <http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>.
- vdE* van der Eijk, P. J., *Diocles of Carystus. A collection of the fragments with translation and commentary* (Leiden 2001).

I Historische Grundlagen – Forschungsstand – Ziel der Arbeit

1 Einleitung

Einige Aristoteliker halten die Seele für einen aitherischen Körper. Andere definieren sie als Vervollkommnung im Sinne der Substanz des göttlichen Körpers, die Aristoteles «Endelecheia» nennt, wie (auch) Theophrast in einigen Werken. [...] Oder sie ist das durch die Natur [dem Körper] Beigemischte oder das Sein des Körpers – in der Art eines «Beseelten», das aber nicht bei der Seele selbst liegt wie ein Zugrundeliegendes – wie es Dikaiarch von Messene über die Seele sagt.¹

Jamblich, *De anima* 9

Suchte ein geneigter Schriftsteller eine spannende Episode für einen historischen Roman, so hätte er mit dem Peripatos nach Aristoteles' Tod ein geeignetes Sujet gefunden. Die Fragmente, Testimonien und biographischen Notizen bilden eine ideale Mischung aus Anknüpfungspunkten an historische Fakten und Abläufe, stark verkürzte, interpretierte und interpretationsbedürftige Aussagen Dritter über die Peripatetiker sowie zuletzt viele behauptete teils private, teils philosophische, jedenfalls meist binäre Antagonismen zwischen den Protagonisten und anderen Peripatetikern oder Mitgliedern fremder Schulen. So berichtet die Peripatogeschichte neben Streitigkeiten um das Scholarchat auch von einer engen Freundschaft zwischen Dikaiarch und Aristoxenos, die sich im Geiste so geglichen haben, dass die Nachfahren ihre Seelenlehren zu einer verschmolzen – fälschlicherweise, wie zu zeigen sein wird. Den grössten Platz in der Überlieferung nimmt allerdings dasjenige ein, worin ein Autor sein Talent beweisen kann: leerer Raum.

Der Schriftsteller könnte ausmalen, wie Aristoteles, in Chalkis im Sterben liegend, gerade vom makedonischen Sieg über Athen erfährt und sich für einen Leiter der dortigen peripatetischen Philosophengemeinschaft entscheiden muss. Wird Aristoteles seinen langjährigen, anscheinend wohlhabenden Weggefährten Theophrast von Eresos erwählen? Oder wird er ihm vor den Kopf stossen, indem seine Wahl auf Menedemos fällt? Folgt man dem Eindruck, den Eduard Zeller von Theophrast gewonnen hat, spräche philosophisch nicht viel für den Eresier. Muss-

1 Finamore/Dillon (2002) 32: Τινὲς μὲν τῶν Ἀριστοτελικῶν αἰθέριον σῶμα τὴν ψυχὴν τίθενται· ἕτεροι δὲ τελειότητα αὐτὴν ἀφορίζονται κατ' οὐσίαν τοῦ θεοῦ σώματος, ἢ ἐνδελέχειαν καλεῖ Ἀριστοτέλης, ὥσπερ δὴ ἐν ἐνίοις Θεόφραστος [...] ἢ τὸ τῆ φύσει συμμεμιγμένον ἢ τὸ τοῦ σώματος ὄν ὥσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι, αὐτῆ δὴ μὴ παρὸν τῆ ψυχῆ ὥσπερ ὑπάρχον, οἷα δὴ λέγεται περὶ ψυχῆς παρὰ Δικαιάρχῳ τῷ Μεσσηνίῳ. Zur Interpretation siehe Kapitel II 3.1.1 und III 3.2.1.2.

te Aristoteles also ökonomischen Überlegungen nachgeben, als er Theophrast zum Nachfolger bestimmte?

Die Wahl Theophrasts und seine angeblich mangelnde philosophische Eignung könnten Ausgangspunkt für den folgenden behaupteten Untergang der Schule werden. Im weiteren Verlauf der Geschichte träten Personen auf, die in den mal gefüllten, mal weniger besuchten Hallen des Lykeion das Erbe des Aristoteles bewahren, und andere, die ihre eigenen Wege gehen wollen, um sich gegen die konkurrierenden, aufstrebenden Geister Alexandrias und Rhodos' zu positionieren, die nach den klügsten Köpfen rufen und deren Verlockungen manche Peripatetiker folgen. All das geschähe vor der Kulisse eines Athens, das sich nun zwischen grösseren Mächten als es selbst um äusseren und inneren Frieden bemüht, aber auch das grosse kulturelle Erbe des 5. und 4. Jahrhundert zu bewahren sucht und zwischendurch sogar von einem Peripatetiker verwaltet wird. Es könnte ein spannender Roman sein.

Die vorliegende Arbeit hat sich nicht zum Ziel gesetzt, diesen Roman zu schreiben. Vielmehr soll die *captatio benevolentiae* zeigen, welche Probleme sich bei der Beschäftigung mit dem Peripatos nach Aristoteles' Tod stellen. Zum einen sind kaum längere, zusammenhängende Texte der frühen Peripatetiker selbst überliefert. Ganz überwiegend haben sich kurze Fragmente bei Autoren erhalten, die nicht selten über 500 Jahre später als die Peripatetiker lebten. Die älteste Quelle für viele Lehren ist Cicero, dessen Vorlagen und Quellenbenutzung wiederum eigene Fragen aufwerfen. Zum anderen kam die Lehre der Peripatetiker den nachfolgenden Generationen – hier sind vor allem erneut Cicero und seine Quellen zu nennen – disparat vor, wie die Geschichten und Legenden über die Freundschaften und Feindschaften innerhalb des Peripatos zeigen. Aus dem einleitenden Zitat Jamblichs spricht die Verschiedenartigkeit der peripatetischen Seelenlehren deutlich heraus und unter Berücksichtigung von Zeugnissen aus anderen Bereichen der Philosophie verstärkt sich dieser Eindruck. Dennoch nennt Jamblich die Philosophengruppe nach Aristoteles «Aristoteliker», die demnach trotz fehlender kanonischer Lehre einen Bezug zum Peripatos hatten.

Um der Frage nach dogmatischen Grundsätzen sowie Gegensätzen der Seelenlehren in der Schule des Aristoteles nachzugehen, müssen die Fragmente der peripatetischen Philosophen den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden. Dabei gilt, was Moraux über die späteren Peripatetiker schreibt, auch für die im Folgenden Untersuchten:

Die Beschaffenheit des Quellenmaterials, die Dürftigkeit und die Ungenauigkeit mancher Testimonien sowie die stark auseinandergehenden Ansichten moderner Gelehrter über hier angesprochene Probleme machten oft längere Textinterpretationen unentbehrlich.²

In anderen Worten: Die Einordnung und Analyse der Fragmente werden einen grossen Raum einnehmen, um die Zuverlässigkeit der Lehren in den Fragmenten zu bestimmen. Moraux bezog in seine dreibändige Untersuchung des *Aristotelismus bei den Griechen* die frühen Peripatetiker nicht mit ein, sondern begann mit Andronikos von Rhodos, den er für einen Scholarchen nach der Belagerung Athens durch Sulla hielt. Die vorliegende Arbeit wird also die Seelenlehren von sechs frühen Peripatetikern ab der Zeit nach Aristoteles' Tod bis zur wahrscheinlichen Zerstörung des Peripatos durch Sulla 86 v.Chr., d. h. bis zum Beginn von Moraux' *Aristotelismus*, rekonstruieren. Sowohl «früher Peripatos» als auch «Seelenlehre» sind dabei Begriffe, die in Kapitel I 2 und I 5.1 noch näher bestimmt werden.

Im Folgenden werden vier Übersichten gegeben, die als Grundlage zum besseren Verständnis der in der Arbeit rekurrierenden Probleme dienen. Die erste Übersicht behandelt die Geschichte vom Niedergang der «Schule des Aristoteles» sowie Strabons berühmte Legende vom Bücherverlust, der bereits in der Antike als Ursache für die schlechte Quellenlage für die Peripatetiker ausgemacht wurde. Darauf folgen erst eine kurze allgemeine Forschungsübersicht der letzten 70 Jahre mit einem Fokus auf generelle Aspekte der Peripatosgeschichte, die den Niedergang des Peripatos mitverantwortet haben sollen, sowie eine spezielle Forschungsübersicht zur Entwicklung der Seelenlehre. Als Drittes wird anhand der Editions-geschichte dargestellt, dass die Arbeit an den zugrunde liegenden Texten noch nicht abgeschlossen ist, während die vierte Übersicht speziell auf den Stand der Forschung der doxographischen Tradition eingeht, aus der ein Grossteil der Fragmente für die Peripatetiker stammt. Zuletzt wird darauf aufbauend das Ziel dieser Arbeit definiert.

2 Kurze Geschichte des Peripatos

2.1 Schulgründung

Aristoteles' Lehrtätigkeit wird mit drei Ortsnamen, deren Zusammenhang nachfolgend dargestellt werden soll, in Verbindung gebracht: Peripatos, Lykeion und Museion. Nachdem Aristoteles anschliessend an seine Wanderjahre 335 v.Chr. nach Athen zurückgekehrt war, begann er im Gymnasion, das im Hain des Apollon Lykeios lag, zu unterrichten.³ Der Hain des Apollon Lykeios, das Lykeion, war weitläufig und verfügte neben dem Gymnasion mit einer Palaistra über Rennbah-

3 Aristoteles' Motive dafür, nicht in die Akademie zurückzukehren, werden in den Quellen unterschiedlich angegeben. Er mag seine neue Schule im Sinne einer Zweigstelle der Akademie oder aus Abneigung gegen den neuen akademischen Scholarchen Xenokrates gegründet haben. Vgl. Lynch (1972) 73 f.

nen und diverse administrative Gebäude.⁴ Vielleicht mietete Aristoteles in der Nähe ein Gebäude bzw. einen Gebäudekomplex, doch als Metöke konnte er keinen Grundbesitz erwerben.⁵ Er scheint sich jedenfalls mit seinen Schülern in Athen eingerichtet und im Gymnasion unterrichtet zu haben, bis er nach Alexanders Tod nach Chalkis zurückging.⁶

Eine Schule erwähnt Aristoteles in seinem Testament nicht und setzte Theophrast einzig als Vormund über seine Kinder ein,⁷ was dafür spricht, dass es, als Aristoteles starb, keine institutionalisierte «Schule des Aristoteles» mit eigenen Gebäuden gab.⁸ Es ist zudem fraglich, ob Aristoteles überhaupt Hoffnung gehabt hatte, dass seine Philosophengemeinschaft über seinen Tod hinaus Bestand haben werde. Dass er 323 v.Chr. seinen Umzug nach Chalkis mit der Bemerkung begründet haben soll, nicht zulassen zu wollen, dass sich «die Athener ein zweites Mal an der Philosophie vergehen», spricht, wenn dem Bonmot ein wahrer Kern zugrunde liegt, nicht für die geplante Fortsetzung einer aristotelischen Gemeinschaft in Athen.

Dennoch fanden sich die Mitglieder der von ihm gegründeten philosophischen Gemeinschaft über seinen Tod hinaus wohl mit abgesprochenen Regeln und einem fixierten Treffpunkt zusammen.⁹ Für die Gemeinschaft erhielt Theophrast dann von dem peripatosfreundlichen Demetrios von Phaleron während dessen Herrschaft über Athen einen eigenen Garten (ἴδιος κήπος) mit einem Rundgang bzw. einer beschatteten Allee (περίπατος) und einigen Wohngebäuden, die Theophrasts Testament zufolge einen institutionalisierten Schulort bildeten.¹⁰

Im Zusammenhang mit der Schule beschreibt das Testament ferner ein Musieion, das vermutlich auf dem Gelände des Lykeion lag. Um das Musenheiligtum standen zwei Stoi und es scheint unter der Belagerung von Demetrios Poliorketes 296/295 v.Chr. oder während eines antimakedonischen Aufstandes im Jahr 287 v. Chr. beschädigt worden zu sein.¹¹ Dass Theophrast im Testament in Auftrag gab, diese Beschädigungen zu reparieren, und dass er in seinen testamentarischen Ver-

4 Vgl. *DNP*, s.v. Lykeion. Vgl. auch zum typischen Ausbau von Hainen zu Ausbildungsanlagen mit Gymnasia Wacker (2007) 349–354. Vgl. gegen Wackers Spätdatierung der «Architektonisierung» der Gymnasia allerdings auch Raeck (2007) 363–371.

5 Baltussen (2016) 2 scheint zu implizieren, dass Aristoteles Gebäude im Lykeion habe erwerben können, weil es ausserhalb der Stadtmauern lag. Doch galt das Verbot für Metöken, Land und Gebäude zu erwerben, für ganz Attika. Vgl. Hansen (1999) 97–99. Dass Aristoteles eine ἔγκλησις, die Erlaubnis für Land- und Gebäudekauf, erhielt, ist unwahrscheinlich.

6 Vgl. Lynch (1972) 96–98.

7 Vgl. Gottschalk (1972) 321–328.

8 Vgl. Chroust (1972) 310–318.

9 Die Form und der rechtliche Status dieser Gemeinschaft sind unbekannt und wurden viel diskutiert. Nach dem zweiten Exkurs aus Willamowitz-Moellendorfs *Antigonos von Karystos* (1881) 263–291 hätten die Schulen die rechtliche Stellung von θίασοι, doch sei an dieser Stelle auf die Widerlegung der These durch Lynch (1972) 108–127 verwiesen. Natali (2013) 77–81 hat die Diskussion nachgezeichnet.

10 Vgl. *Diog. Laer.* 5,53 sowie Brink (1940) 905.

11 Vgl. zu den historischen Umständen in dieser Zeit Habicht (1995) 76–103.

fügungen die Aufträge für das Museion mit βούλομαι anstelle von δίδωμι vergab, das er für die Anweisungen für den Garten verwendete, hat Lynch dazu veranlasst, von einer engen Verbindung zwischen der privaten Schulinstitution in dem Garten und dem öffentlichen Gelände des Lykeion auszugehen.¹² Theophrast könnte von Demetrios von Phaleron zwar administrative Aufgaben für das Areal zugewiesen bekommen haben, doch auszuschliessen ist, dass er Gymnasiarch war.¹³ Welche Verbindungen zwischen dem Unterricht im Gymnasion, dem Gelände des Apollon Lykeios sowie dem peripatetischen Garten bestanden, lässt sich nicht abschliessend klären.

Am wahrscheinlichsten ist, dass Theophrast und die übrigen Peripatetiker – nach dem platonischen Schulvorbild im Hain des Heros Akademos – das Gymnasion des Lykeion für ihre Zwecke verwenden konnten, es aber eine öffentliche Einrichtung blieb.¹⁴ Darin boten die Peripatetiker für alle zugänglichen Unterricht an und betrieben Schülerakquise sowie Öffentlichkeitsarbeit, doch waren sie im Gymnasion des Lykeion nur eine Gruppe unter mehreren Philosophen.¹⁵

Der peripatetische Garten lag wohl in der Nähe oder in einem begrenzten Bereich auf dem Lykeionareal, was möglicherweise durch die Schenkung des Demetrios ermöglicht wurde.¹⁶ Wenn der Garten der Schule nicht auf dem Lykeionareal

- 12 Vgl. Lynch (1972) 99–102. Die Philosophenschulen waren allerdings sicher unabhängig von der Polis. Vgl. Habicht (1995) 112f. Wehrli (1976) 131f. merkt an, dass die Unterscheidung zwischen βούλομαι und δίδωμι keine unterschiedliche Rechtsform nahelegt, da die mit βούλομαι eingeleiteten Aufträge an Legaten ergehen, während mit δίδωμι Besitztümer verteilt werden. Wehrlis folgender Schritt, dass sich das Museion und andere öffentliche Gebäude im Lykeion – die, in denen Aristoteles unterrichtet habe – in Theophrasts Besitz befunden haben sollen, lässt sich aber nicht belegen.
- 13 Vgl. zum Wesen der hellenistischen Gymnasiarchie Schuler (2007) 163–192, vor allem 166–172. Auch Athenaios' Anekdote (Athen. *Deipn.* 9,58), dass bereits Aristoteles von Alexander 800 Talente bekam, um seine *Historia animalium* zu beenden und dafür womöglich das Gymnasion auszustatten, darf ins Reich der Legende verwiesen werden. Vgl. Romm (1989) 568f. Doch bleibt der Mythos populär: Vgl. Critchley (2019) in der *New York Times*.
- 14 Zu dem gleichen Ergebnis für Platons Akademie kommt Baltes (1993) 7. Über die wohl nicht zufälligen Gemeinsamkeiten der Bauten Höpfner (2002) 62. Doch schlägt Caruso (2018) 197–213 eine Neuentifikation der Gebäude im Hain des Akademos vor. Zur Nutzung eines Gymnasions für öffentliche Aufgaben vgl. Aneziri/Damaskos (2007) 247–272 sowie Mango (2007) 273–311.
- 15 Von öffentlichem Unterricht im Lykeion, was wohl das Gymnasion sowie das umliegende Gebiet einschliesst, berichtet einerseits Sokrates in Plat. *Lys.* 204a. Andererseits unterrichteten auch Prodikos von Keos und Karneades dort. Vgl. Lynch (1972) 130. Vgl. Scholz (2007) 114–124 zu Gymnasia als öffentliche Orte, die Wanderlehrern als Unterrichtsstätten zur Verfügung standen. Aus dem Jahr 122/121 v.Chr. ist darüber hinaus eine Ephebeninschrift (IG II² 1006, 19f.) erhalten, nach der nicht nur der (wahrscheinlich stoische) Philosoph Zenodotos im Ptolemaion und Lykeion unterrichtet haben soll, sondern die Epheben auch Philosophen im Lykeion und der Akademie hörten, die nicht notwendig Mitglieder der jeweiligen Schulen sein mussten. Vgl. dazu Haake (2007) 46f.
- 16 So schon Brink (1940) 905. Vgl. Hoepfner (2018) 77–79 zu den verschiedenen Arealen und im Besonderen zum Garten Theophrasts und seiner Entfernung zum Lykeion. Hoepfner (2002) 62 sieht in den von Lygkouri-Tolia als Palaistra identifizierten Überresten Aristoteles' Lehrgebäude mit grosser Bibliothek. Dagegen Hendrickson (2014) 379. Dass Aristoteles eine Schule im Lykeion gegründet habe, geht auf Hermippos zurück, der das Lykeion aber nicht kannte. Vgl. Düring (1957) 406.

lag, wurde er wohl deswegen auch als Lykeion bezeichnet, weil Aristoteles im Gymnasion des Lykeion seinen Unterricht begonnen hatte oder der Garten zumindest nahe genug lag, um die Ortsbezeichnung beizubehalten.¹⁷ Bei ihm handelte es sich um eine private Forschungseinrichtung mit einer Bibliothek, in der die Mitglieder zusammen wohnten und forschten. Dort bauten sie ihre Sammlungen auf und verwalteten das Gelände gemeinsam.¹⁸ Die Einrichtung dürfte fortgeschrittenen Philosophen und einer kleinen Auswahl an esoterischen Schülern vorbehalten gewesen sein, während die 2000 Schüler, die Theophrast – wohl sukzessiv – unterrichtet haben soll, seine Lehre im Gymnasion gehört haben dürften.¹⁹ Als Ort der Forschung ist die Bezeichnung «Schule des Aristoteles» für den peripatetischen Garten irreführend, weil es darin wohl weder einen Schulunterricht wie im Gymnasion gab, noch unter den Peripatetikern ein Lehrer-Schüler-Verhältnis bestand.²⁰ Aristoteles und Theophrast waren ἑταῖροι und Theophrast nennt die Peripatetiker, die er in seinem Testament aufführt, φίλοι, deren gemeinsames Ziel es sein sollte, Zeit miteinander zu verbringen (συσχολάζειν) und zusammen zu philosophieren (συμφιλοσοφεῖν),²¹ kurz: ein βίος θεωρητικός zu führen.²²

Es bleibt die Frage, wieso sich Theophrast der Wiederherstellung des Museion gewidmet haben soll, wenn es nicht in seinem Besitz war: Eine besondere Verbindung des Peripatos zu diesem öffentlichen Heiligtum muss trotz Unabhängigkeit des Peripatos vom Lykeion nicht ausgeschlossen werden. Vielmehr ist die Überlieferung über Abhängigkeiten und Gefälligkeiten aus der Zeit zu schlecht, um ein klares Bild zu gewinnen.²³

17 Vgl. Brink (1940) 905.

18 Theophrast verfügt in seinem Testament, dass die Gebäude des Peripatos allen aus der Gemeinschaft offenstehen sollten und keiner sie als seinen Privatbesitz betrachten solle. Sie seien als Heiligtum anzusehen. Vgl. Diog. Laer. 5,52f.

19 Nach Diog. Laer. 5,37. Die Zweiteilung in öffentlichen und privaten Unterricht wird durch Gell. 20,5 bestätigt, wenn die Aussage, dass Aristoteles morgens vor den Eingeweihten und abends vor grossem Publikum gesprochen habe, auf Theophrast übertragen werden darf. Dass Diog. Laer. 5,65f. es für erwähnenswert hält, dass Lykon sich vor allem der Kindererziehung gewidmet haben, aber kein guter Forscher gewesen sein soll, legt eine solche Zweiteilung ebenfalls nahe, da er dann wohl anders als frühere Peripatetiker weniger der Forschung im peripatetischen Garten und mehr der Ausbildung im Gymnasion nachging.

20 Dass der Beschreibung des Hermippos bei Diog. Laer. 5,2 keine genaue Kenntnis zugrunde liegt, wenn er von μαθηταί des Aristoteles im Peripatos spricht, zeigt der Kontext.

21 Vgl. Diog. Laer. 5,52f. Nach Mejer (2000) 26 handelt es sich um eine «Forschungsgemeinschaft». Baltussen (2016) 122 lässt offen, ob sie am besten «students, associates, avowed followers, or enthusiasts» genannt werden sollten.

22 Vgl. Natali (2013) 72–83.

23 Dass nach Theophrasts Testament der Testamentsvollstrecker Hipparch die Reparatur aus einem Fonds bezahlen solle, spricht dafür, dass Theophrast es nicht als seine private Aufgabe ansah, das Museion wiederherzustellen. Vgl. Diog. Laer. 5,51. Doch auch ein privates euergetisches Interesse kann nicht ausgeschlossen werden. Vgl. zu Reparaturen als königliche, euergetische Schenkungen Ameling (2007) 132. Wenn auch nicht für Athen, sondern für Lykien hat Reitzenstein (2011) 97–101 ebenfalls euergetische Gründe für den Ausbau der Gymnasia von Gymnasiarchen ausgemacht.

Während der peripatetische Garten also die Haupteinrichtung war und *nomine proprio* «Peripatos» genannt werden kann, gab es weitere Schulgründungen im peripatetischen Geist. Aus mehreren solcher Gründungen und weiteren ausserathenischen Tätigkeiten einzelner Peripatetiker als Privatlehrer²⁴ ist hervorzuheben, dass Eudemos eine peripatetische Schule auf Rhodos etabliert hat. Es bestand offenbar eine enge Verbindung dieser Institution mit dem Peripatos in Athen, wenn Pasikles, Hieronymos und Andronikos (alle von Rhodos) in Zusammenhang mit der Schule auf der Insel gebracht werden können und aufgrund ihrer Ausbildung dort den Peripatos in Athen aufsuchten.²⁵

2.2 Phasen im Peripatos und das Ende der Institution

Die Zeit des frühen Peripatos, die vom Tod des Aristoteles bis zur Edition des *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* durch Andronikos von Rhodos reicht, wird gemeinhin als eine Phase des Niedergangs charakterisiert, da in den verbliebenen Fragmenten wenig Bezug auf die Werke des Schulgründers genommen wird und deren philosophischer Gehalt in Frage steht. Diese Zeit kann erneut in einen Abschnitt von Aristoteles bis Theophrasts Nachfolger Straton sowie einen nach Straton bis zu Sullas Belagerung Athens eingeteilt werden.²⁶ Denn bis Straton lässt sich sowohl in der Breite als auch in der Problemorientierung eine Orientierung am Schulgründer feststellen.²⁷ Die zumeist doxographischen Berichte über die Peripatetiker nach Straton hingegen legen eine hauptsächliche Beschäftigung mit ethischen Maximen und rhetorischen Fragestellungen nahe, die einen Bezug zu Aristoteles haben könnten, deren philosophische Reflexion jedoch nach der Überlieferung oberflächlich bleibt.²⁸ Daher muss es nach Straton zu einem «doxo-

24 Vgl. Lynch (1972) 150f. und Scholz (2004) 315–353.

25 Vgl. Schorn (2003) 41f.

26 So auch Sharples (2010) ix und Wehrli/Wöhrle/Zhmud (2004) 498f.

27 Vgl. Wehrli *Rückblick* 96f.

28 Steinmetz (1969b) 126 sieht dies vor allem durch eine erkenntnistheoretische *ἐποχή* seitens Lykon und Hieronymos von Rhodos begründet. In deren verbleibenden ethischen Fragmenten sieht White (2002) 69–93 zwar einen Rückbezug auf Aristoteles, doch überzeugen dagegen die Einwände Inwoods (2002) 95–101. Kritolaos mag eine Ausnahme gebildet haben, da für ihn neben der Ethik auch eine Beschäftigung mit kosmologischen, ontologischen sowie rhetorischen Fragen bezeugt ist. Doch ob er Aristoteles' esoterische Werke rezipierte, bleibt zweifelhaft, da er augenscheinlich keinen Bezug darauf nimmt. Mit Ausnahme der Rhetorik sind für ihn nur Interpretationen der doxographisch-aristotelischen Lehre überliefert und es ist nicht zu bestimmen, ob die übrigen Fragmente unter Kritolaos' Namen über doxographische Informationen zu Aristoteles hinausgingen. Eine Untersuchung, die diesem Problem bei Kritolaos nachgeht, steht aus. Die Schwierigkeit liegt darin zu bestimmen, ob die Doxographien, die Kritolaos' Lehre wiedergeben und eine Abhängigkeit allein von einem «Aristoteles doxographicus» nahelegen, Kritolaos' Gedanken im Sinne einer doxographischen Kontinuität so angepasst haben, dass Kritolaos nur von früheren Doxographien abhängig scheint, oder ob Kritolaos tatsächlich keinen Zugang zu anderen als doxographischen Werken hatte und Aristoteles' Lehre allein aus Doxographien und vereinzelt exoterischen Schriften kannte.

graphical turn» gekommen sein, durch den entweder die Lehren der Peripatetiker nur noch doxographisch überliefert wurden oder den Peripatetikern die Lehren des Aristoteles, Theophrast und Straton nur noch aus Doxographien bekannt waren.²⁹

Der Bruch nach den ersten zwei Generationen im Peripatos bis zu einer Neu-edition der Werke des Aristoteles und Theophrasts war bereits in der Antike aufgefallen und wurde zu einem gängigen Topos, der auch heute auf eine «Desintegration»³⁰ zurückgeführt wird. Die Untergangszeit, für die die Überlieferung grossteil verschwindet, wird von Cicero Stratons naturwissenschaftlichem Spezialinteresse und von Strabon und Plutarch dem Verlust der aristotelischen Bibliothek zugeschrieben.³¹ Dabei dürfte es sich aber um «unzulängliche Kausalerklärungen» handeln,³² weil das Verschwinden der Überlieferung nicht mit einer Bedeutungslosigkeit der Schule gleichgesetzt werden kann. In der Zeit nach Straton wurde nämlich der Schulunterricht nicht unterbrochen und gerade Lykon stand in hohem Ansehen.³³ Diese Zweiteilung der frühen Peripatosgeschichte orientiert sich daher nur an der Überlieferungslage und nicht an dogmatischen Aspekten. Dennoch muss es auch philosophische Gründe für den Unterbruch in der Überlieferung gegeben haben, die aber nicht mit Sicherheit zu bestimmen sind.³⁴

Das Ende des frühen Peripatos ist mit der Belagerung Athens durch Sulla anzusetzen. Als der römische Feldherr Athen belagerte, holzte er die Bäume aus den Hainen der Akademie und des Apollon Lykeios ab, um eine Flotte zu bauen, sodass Cicero, als er 78 v.Chr. Athen besuchte, die Akademie als verlassene Stätte vorfand.³⁵ Wahrscheinlich ist dies auf das Lykeion zu übertragen und anzunehmen, dass der Peripatos während Sullas Belagerung ebenfalls so stark zerstört wurde, dass der Schulbetrieb dort ein Ende fand.³⁶

Während die Institution und die die Philosophen umfassende Gemeinschaft in den ersten Jahrhunderten als «Peripatos» bezeichnet werden kann, hat Moraux für die folgende Zeit, d.h. ca. ab der wahrscheinlichen Zerstörung des Lykeion bis zu Alexander von Aphrodisias, den Begriff «Aristotelismus» geprägt. Sie lässt sich

29 Hatzimichali (2016) 83f. zeigt Übereinstimmungen und Unterschiede der doxographisch-aristotelischen Lehren aus Diogenes Laertios mit den von Aristoteles' heute bekannten Lehren auf. Vgl. dagegen Hahn (2007) 49–101. Hahn verortet Kritolaos in der aristotelischen Tradition, doch zeigt der doxographische Bericht über Aristoteles' Lehre bei Diog. Laer. 5,28–34, der auf eine Quelle vor Kritolaos zurückgeht, auffällige Gemeinsamkeiten mit Kritolaos' ethischer Position, wie Sharples (2010) 33 anmerkt.

30 Wehrli *Rückblick* 95.

31 Vgl. Cic. *Fin.* 5,13, Strab. 13,1,54 und Plut. *Sulla* 26. Ciceros Urteil baut auf Antiochos von Askalon auf.

32 Vgl. zu unzulänglichen Kausalerklärungen mithilfe biographischer Notizen Moraux (1973) 25.

33 Vgl. Wehrli *Rückblick* 97 und Haake (2007) 82–89.

34 Lefebvre (2016) 13f. argumentiert, dass eine Form des Niedergangs sicherlich stattgefunden haben müsse, da der fragmentarische Status allein nicht ausreichte, um zu erklären, warum sich so wenig von den Peripatetikern erhalten hat.

35 Vgl. Plut. *Sulla* 12 und Cic. *Fin.* 5,1f.

36 Vgl. Brink (1940) 905 und Lynch (1972) 198.

als Phase der Konsolidierung verstehen, da sich zwischen der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v.Chr. und ca. 200 n.Chr.³⁷ eine Kommentartätigkeit entwickelte, in der die Aristoteliker aufbauend auf die Werke des Schulgründers versuchten, «Aristote par Aristote»³⁸ zu erklären. Nach Alexander von Aphrodisias und gegebenenfalls Themistios verschwand der Aristotelismus als eigenständige Schule wieder und ging im erstarkenden und den Aristotelismus inkorporierenden Neuplatonismus auf.³⁹

2.3 Περιπατητικοί, Scholarchen und das *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum*

2.3.1 Wer sind die Peripatetiker?

Die erste Verwendung des Adjektivs Περιπατητικός für einen Philosophen in Aristoteles' Gefolge ist für Kolotes (* um 320 v.Chr.) bei Plutarch belegt.⁴⁰ Diese Bezeichnung ist wahrscheinlich eine Verkürzung aus der bis dahin üblichen Identifikation der Philosophengruppe nach ihrem Wirkungsort (οἱ ἀπὸ / ἐκ τοῦ Περιπάτου). Daneben dürfte auch die Benennung der Philosophen nach ihrem Gründer (οἱ περὶ Ἀριστοτέλην) verbreitet gewesen sein.⁴¹ Die biographisch-paradoxographische Tradition um Hermippos und Antigonos von Karystos popularisierte wohl den Begriff Περιπατητικός, auch wenn noch weitere Bezeichnungen für die Philosophen verwendet wurden. Hermippos fügte dem Namen die Ableitung hinzu, dass die Περιπατητικοί diejenigen seien, die beim Philosophieren umherwanderten (περιπατεῖν), doch kannte Hermippos daneben auch die topographische Begriffserklärung.⁴²

Nach Schorn ist davon auszugehen, dass diejenigen, die in der Zeit zwischen der Schulgründung und dem 1. Jahrhundert v.Chr. Περιπατητικοί genannt wurden, eine der peripatetischen Schulen besuchten und peripatetisches Gedankengut vertraten.⁴³ Danach allerdings verwässerte der Begriff und konnte eine philosophische Beschäftigung mit Aristoteles als «Aristoteles-Erklärer» ebenso meinen wie eine nicht näher präzierte Geisteshaltung.⁴⁴ Bei all diesen Verwendungsweisen ist zu berücksichtigen, dass die Bezeichnung eines Philosophen als Peripateti-

37 Die führende Figur ist sicherlich Alexander von Aphrodisias, dessen Posten als Philosophielehrer um 200 n.Chr. in Athen nach dem Fund einer Inschrift gesichert ist. Vgl. Chaniotis (2004) 79–81 und Sharples (2010) 23.

38 Moraux (1942) xvi. Sharples (1990) 83–111 zeigt, dass Alexander von Aphrodisias auch Theophrast, Eudemos von Rhodos und weitere Peripatetiker in seine Auslegungen miteinbezogen hat.

39 Vgl. Sharples (1999) 168.

40 Vgl. Schorn (2003) 41.

41 Vgl. Brink (1940) 901 f.

42 Vgl. Bollansée (2001) 89–94.

43 Vgl. Schorn (2003) 69.

44 Vgl. Schorn (2003) 44 f.

ker nicht von den Philosophen selbst vorgenommen wurde, sondern Zuschreibungen von aussen sind.⁴⁵

Die folgende Darstellung benennt die wichtigsten Peripatetiker für die vorliegende Arbeit.⁴⁶ Die Zeit des ungefähren Scholarchats ist grau eingefärbt und die Zahlen bezeichnen den Platz in der Scholarchendiadoche. Ein Stern am Namen bedeutet, dass die Lebensdaten mit grosser Unsicherheit belastet sind.

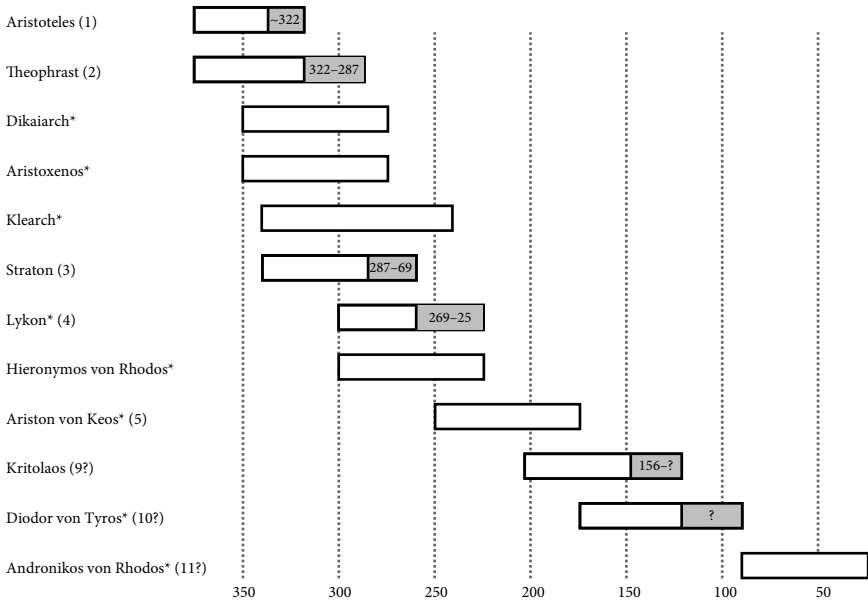


Abb. 1: Übersicht über die Peripatetiker und Scholarchen.

2.3.2 Scholarchen

Theophrast folgte auf Aristoteles als Scholarch und verfügte in seinem Testament, dass ein Gremium aus zehn Peripatetikern den folgenden Scholarchen bestimmen sollte. Da er Neleus seine Bibliothek vermachte, schien er ihn zu bevorzugen,⁴⁷ doch entschied sich das Gremium, Straton zu seinem Nachfolger zu bestimmen.

45 Nach Baltussen, vgl.dazu Kapitel I 2.3.2, Fn. 114.

46 In Anlehnung an Baltussen (2014) 512.

47 Vgl. Brink (1940) 931.

Darüber, wie es zu dieser Ernennung kam, lässt sich nur spekulieren. Straton hielt das Scholarchat bis zu seinem Tod um 269 v.Chr. inne und ernannte Lykon zum nächsten Scholarchen, weil er als Einziger nicht zu alt und zu beschäftigt sei.⁴⁸ Auf Lykon folgte Ariston von Keos. Ab Ariston widersprechen sich die überlieferten Scholarchenlisten, sodass weder auszumachen ist, ob Kritolaos von Phaselis direkt auf Ariston folgte oder weitere Peripatetiker dazwischen das Scholarchat übernahmen, noch bis wann Kritolaos das Scholarchat innehielt. Jedenfalls muss Kritolaos als Delegierter der athenischen Gesandtschaft nach Rom 156/155 v.Chr. Scholarch des Peripatos gewesen sein. Im Jahr 111/110 v.Chr. traf Licinius Crassus Kritolaos allerdings nicht mehr in Athen an, sondern nur Kritolaos' Schüler Diodor von Tyros, der zu diesem Zeitpunkt möglicherweise die Schule leitete.⁴⁹ Nach Athenaios sei zudem ein nicht näher bekannter Erymneus um 88 v.Chr. Scholarch gewesen.⁵⁰

Eine besondere Rolle kommt Andronikos von Rhodos zu, dessen Lebzeiten und Wirkungsort umstritten sind. Moraux hält ihn entgegen der Darstellung in Abbildung 1 für einen Scholarchen im athenischen Peripatos, der nach Sullas Eroberung weiterbestanden habe. Er soll sein Amt zwischen 80 und 78 v.Chr. angetreten haben, da der Neuplatoniker Ammonios ihn als Scholarchen benennt und Boethos von Sidon sein Schüler gewesen sein soll (συνφιλοσοφεῖν).⁵¹ Auch Gottschalk plädiert für eine solche frühe Datierung des Andronikos, allerdings schränkt er ein, dass Andronikos nicht mehr in den alten Räumlichkeiten gearbeitet haben müsse.⁵²

Dass Cicero weder Andronikos bei seinem Besuch in Athen im Jahr 78 v.Chr. traf, noch dessen Edition des Aristoteles erwähnte sowie dass Tyrannion, auf dessen Arbeit Andronikos bei seiner Edition zurückgegriffen haben soll, in Rom wirkte, sind dagegen Dürings Hauptargumente für eine Spätdatierung.⁵³ Er geht davon aus, dass Andronikos gegen 50 v.Chr. nach Rom kam und zwischen 40 und 20 v. Chr. an der Edition der aristotelischen Werke arbeitete. Barnes kommt zu demsel-

48 Nach Gottschalk (1972) 330f. habe Straton das Kollegiatprinzip, das Theophrast eingeführt hat, nicht aufheben wollen. Vielmehr habe sich Straton wohl durch die äusseren Umstände gezwungen gesehen, den nächsten Scholarchen festzulegen, doch verwies auch er wie später Lykon, der wieder ein Kollegium wählen liess, auf die Verantwortung der Gemeinschaft. Vgl. zur Sukzession auch Sollenberger (1992) 3809–3813.

49 Vgl. Cic. *Or.* 1,54.

50 Vgl. Athen. *Deipn.* 5,48.

51 Vgl. Moraux (1973) 45–58. Moraux interpretiert *συνφιλοσοφεῖν* als Lehrer-Schüler-Verhältnis, doch vgl. dagegen Schmitz (2014) 161f.

52 Vgl. Gottschalk (1987) 1093f. Er führt an, dass Ariston und Kratipp von der Akademie in den Peripatos wechselten, sodass die Schule in Athen fortexistiert haben müsse. Doch dass sie aufhörten, Akademiker zu sein, und Peripatetiker wurden, belegt keine Schulinstitution, da Xenarch, dem sie wohl folgten, kein Scholarch, sondern Wanderlehrer war. Vgl. zu Philodems Text, auf den sich Gottschalk beruft, Sharples (2010) 12f. und *comm. ad E.* Bei Xenarchs Namen handelt es sich um eine Konjekture.

53 Vgl. Düring (1957) 420f. Ammonios' Scholarchenliste könne zudem nicht vertraut werden. Er nenne einmal Andronikos und einmal Boethos als elften Scholarchen des Peripatos.

ben Ergebnis,⁵⁴ zweifelt aber an Andronikos' editorischer Tätigkeit. Schliesslich vermutet Perkams aufgrund eines Berichts von al-Fārābī, dass Augustus nach seinem Sieg über Ägypten Andronikos aus Alexandria nach Rom geholt habe.⁵⁵ Doch wirkt der Bericht al-Fārābīs keineswegs vertrauenswürdig. Dass Andronikos in Alexandria lebte, mag sein, doch berichtet al-Fārābī weiter, dass dort auch Aristoteles gestorben sein und die ganze peripatetische Schule gewirkt haben soll.⁵⁶ Perkams ist allerdings zuzustimmen, dass es kein besseres Zeugnis gibt, um Anhaltspunkte für die Datierung von Andronikos' Lebenszeit zu gewinnen, sodass die Spätdatierung die wahrscheinlichere ist.

2.4 Der Verlust des *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum*

Aristoteles soll der erste Philosoph gewesen sein, der über einen reichen Bücherschatz verfügt und den Wert der Bücher für das Philosophieren erkannt habe.⁵⁷ Deshalb habe er nach den legendarischen Berichten bei Gellius und Diogenes Laertios für die Summe von 3 Talenten die Bücher des Speusipp gekauft.⁵⁸ Sicher ist, dass nicht nur aus dem Erwerb von Büchern, sondern auch aus Aristoteles' grosser eigenen Schreibtätigkeit heraus eine äusserst umfangreiche Bibliothek erwuchs. Umso erstaunlicher ist, dass sich im Peripatos nach Straton kaum eine Beschäftigung mehr mit Aristoteles' Werken feststellen lässt. In der Antike wurde das damit erklärt, dass die Bibliothek des Aristoteles verschwunden sei, was wiederum in der Forschung eine reichhaltige Diskussion hervorgerufen hat. Als Quel-

54 Vgl. Barnes (1997) 21–24.

55 Vgl. Perkams (2019) 445–468.

56 Al-Fārābī nach Perkams (2019) 447: «And when he [sc. Aristoteles] had died, the teaching continued in its state here until the rein [sic] of the thirteenth king. During their reign twelve teachers of philosophy followed each other, the last of whom was named Andronicus.» «Here» legt nahe, dass die Lehre des Aristoteles als reine Lehre («in its state») in Alexandria gelehrt wurde. Zur weiteren Glorifizierung Alexandrias als Hüterin des Aristotelismus muss auch al-Fārābīs darauffolgende Anekdote gezählt werden, nach der es dank Augustus zwei aristotelische Lehrstühle (je einen in Alexandrien und Rom) gegeben habe. Der Lehrstuhl in Rom sei durch das Erstarben des Christentums aber bald wieder untergegangen, während der in Alexandria fortbestanden habe. Aus Alexandria sei schliesslich die Lehre weiter über Antiochia und einige Gelehrte an al-Fārābī übermittelt worden. Auch eine Kopie der Bücher, die Augustus veranlasst haben soll, impliziert, dass die echten Werke des Aristoteles in Alexandria waren und blieben, sodass al-Fārābī Aristoteles' Originalwerke vor sich haben müsse.

Weitere Ungereimtheiten kommen hinzu, da al-Fārābīs Erzählung mit Apellikon und Tyrannion die nach Strabon und Plutarch wichtigsten Quellen für Andronikos' Aristoteles- und Theophrast-Edition ausgelassen hat. Perkams (2019) 462 erklärt Apellikons und Tyrannions Beiträge *e silentio* al-Fārābīs zu zusätzlichen *Corpus*-Quellen. Aber wenn Andronikos die Abschriften der besten Werke in Alexandria angefertigt und nach Rom gebracht hat, erschliesst sich der Bedarf nach und die Herkunft solcher weiteren Quellen nicht.

57 Vgl. Strab. 13,1,54 und Athen. *Deipn.* 1,4.

58 Vgl. Gell. 3,17 und Diog. Laer. 4,6. Wenn es sich um eine wahre Begebenheit handelt, können sowohl die Bücher, die Speusipp geschrieben hat, als auch die Bücher, die Speusipp besessen hat, gemeint sein.

len liegen die peripatetischen Testamente bei Diogenes Laertios, Berichte bei Strabon, Plutarch, Athenaios sowie drei Werkslisten (Pinakes) vor, in denen die Personen Neleus und seine Nachfahren sowie Apellikon aus Teos, Tyrannion und Andronikos von Rhodos erwähnt werden.⁵⁹

Die Geschichte des *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* soll im Folgenden anhand der Stationen in Strabons Legende kommentiert nachgezeichnet werden:

Aus Skepsis stammen die Sokratiker Erastos und Koriskos und Koriskos' Sohn Neleus, ein Mann, der bei Aristoteles und Theophrast gehört und Theophrasts Bibliothek geerbt hat, in der sich auch die des Aristoteles befand. Jedenfalls hatte Aristoteles die seinige dem Theophrast vermacht, dem er ja auch seine Schule hinterliess – (er war, soviel wir wissen, der erste der Bücher gesammelt und den Königen in Ägypten ein Muster zum Aufbau einer Bibliothek gegeben hat). Theophrast vermachte sie dem Neleus; der brachte sie nach Skepsis und hinterliess sie seinen Nachkommen, Laien, die die Bücher, ohne sie sorgfältig zu lagern, unter Verschluss hielten.⁶⁰

In Aristoteles' Testament wird seine Buchsammlung nicht genannt, doch da Theophrast seine Bücher Neleus vermacht haben soll,⁶¹ ist Strabons Annahme, dass sich darunter auch die Bücher des Aristoteles befanden, plausibel. Moraux weist allerdings darauf hin, dass nicht genau bekannt sei, was unter Aristoteles' Büchern zu verstehen sei. Es gab esoterische und exoterische Schriften, Notizen, Materialsammlungen, Anfänge sowie Teilstücke von beschädigten Werken.⁶² Ferner wurden schon früh Abschriften von esoterischen Werken verfasst, da Eudemos eine Kopie der *Physik* und wahrscheinlich Kopien weiterer Schriften in seiner Schule auf Rhodos hatte. Ausserdem konnte Epikur Einblick in Aristoteles' Schriften nehmen.⁶³ Spuren der aristotelischen Werke lassen sich auch bei Straton und in anonymen peripatetischen Schriften wie den *Problemata physika* finden, sodass wahrscheinlich ist, dass einige Werke des Aristoteles auch nach Neleus' Umzug noch in Athen und Rhodos im Umlauf waren.

Möglicherweise spielt Strabons Exkurs über Aristoteles' Einfluss auf die ägyptischen Könige darauf an, dass Bücher oder Kopien von aristotelischen Schriften auch in Alexandria vorhanden waren. Ptolemaios I. Soter (ca. 367–282 v.Chr.) bemühte sich darum, Peripatetiker anzuwerben, sodass ein Interesse des Königshauses an der athenischen Philosophie inklusive der Bücher bestanden haben muss.⁶⁴ Während die These, dass Demetrios von Phaleron bei seiner Flucht aus

59 Für eine Gesamtübersicht sei auf die umfangreichen Darstellungen von Moraux (1973) 3–94 und Barnes (1997) 1–69 verwiesen.

60 Strab. 13,1,54 in Rads Übersetzung mit Primavesis (2007) 53–55 Anpassungen.

61 Vgl. Diog. Laer. 5,52.

62 Vgl. Moraux (1973) 6–10.

63 Vgl. Moraux (1973) 11.

64 Vgl. Moraux (1973) 14.

Athen nach Alexandria Bücher des Aristoteles mitgenommen habe,⁶⁵ skeptisch zu betrachten ist, könnte Straton, der zwischenzeitig Lehrer von Ptolemaios II. Philadelphos (ca. 308–246 v.Chr.) wurde, tatsächlich einige Schriften aus dem Peripatos mitgenommen haben. Ptolemaios II. Philadelphos habe jedenfalls nach Athenaios Bücher von Aristoteles und Theophrast aus Athen und Rhodos gekauft sowie zusätzlich alle von Neleus.⁶⁶ Damit widerspricht Athenaios allerdings der Legende, dass Neleus die Bücher nach Skepsis gebracht habe.⁶⁷

Bevor auf den Widerspruch in der Gesamtschau weiter unten eingegangen wird, folgt noch der zweite Teil aus Strabons Erzählung.

Als sie [sc. Neleus' Nachfahren] aber den Eifer der Attalischen Könige (denen die Stadt unterstand) bemerkten, die Bücher suchten für die Einrichtung der Bibliothek in Pergamon, versteckten sie sie unter der Erde in einem Stollen. Von Feuchtigkeit und Würmern übel zugerichtet, wurden Aristoteles' und Theophrasts Bücher dann schliesslich von der Familie für viel Geld an Apellikon von Teos verkauft. Apellikon liebte mehr die Bücher als die Weisheit; daher liess er in seinem Streben, das Weggefressene zu ersetzen, den Text in neue Kopien übertragen, wobei er falsche Ergänzungen anbrachte, und übergab die Bücher voller Fehler der Öffentlichkeit. So hatten die alten Peripatetiker, die nach Theophrast kamen, da sie überhaupt die Bücher nicht besaßen ausser ein paar wenigen (hauptsächlich den exoterischen), das Missgeschick, dass sie gar nicht wirklich philosophieren, sondern nur Thesen deklamieren konnten, die späteren aber, dass sie, seit diese Bücher zum Vorschein gekommen waren, zwar besser als jene in aristotelischer Weise philosophieren konnten, aber wegen der Menge der Fehler meist gezwungen waren, vermutungsweise zu reden. Viel hat hierzu auch Rom beigetragen. Sofort nämlich nach Apellikons Tod hat Sulla, der Athen erobert hatte, seine Bibliothek mitgenommen, und als sie hierher gebracht worden war, machte sich sowohl Tyrannion der Philologe, ein Aristotelesfreund, mit ihr zu schaffen (er hatte sich bei dem Vorsteher der Bibliothek eingeschmeichelt) als auch gewisse Buchhändler, die schlechte Schreiber angestellt hatten und nicht kollationierten, was ja auch bei den anderen Büchern geschieht, die für den Verkauf abgeschrieben werden, sowohl hier als in Alexandrien. Doch hierüber genug.⁶⁸

Die Einlagerung der Bibliothek aus Angst vor den attalidischen Büchersammlern datiert ca. auf die erste Hälfte des 2. Jahrhundert v.Chr.⁶⁹ Zwei bis drei Generationen später wird Apellikon aus Teos von dem Bücherschatz erfahren und ihn nach Athen gebracht haben, doch in welchem Zustand sich die Bücher befanden, ist nicht klar. Zwar unterstellt Strabon, dass die Bücher einerseits wurmstichig und beschädigt gewesen seien und Apellikon aufgrund seiner fehlenden philosophischen Begabung den Text allenfalls habe «verschlimmbessern» können, doch

65 Das Verhältnis von Demetrios von Phaleron zur Philosophie ist nicht eindeutig. Zwar hat er sich als Unterstützer des Peripatos erwiesen, doch nicht als peripatetischer Philosoph hervorgetan. Manche philosophischen Werke schrieb er vermutlich auch erst in Alexandrien. Vgl. Gottschalk (2000) 367–380.

66 Vgl. Athen. *Deipn.* 1,4.

67 Vgl. Gottschalk (1972) 339 f.

68 Fortsetzung von Kapitel I 2,4, Fn. 60.

69 Vgl. zur Datierung und Einordnung Moraux (1973) 18.

wenn es sich bei diesen Büchern um die Einzigsten gehandelt hätte, läge Strabons Geschichte das Paradox zugrunde, dass keine Möglichkeit bestünde, die mangelhafte Qualität von Apellikons Werken anhand von besseren Exemplaren zu beurteilen.⁷⁰ Daher ist davon auszugehen, dass neben der Bibliothek in Neleus' Händen weitere Abschriften der Werke von Aristoteles und Theophrast in Athen, Alexandria und auf Rhodos existierten, auch wenn der Umfang der Bibliotheken nicht bestimmt werden kann.⁷¹ In Athen werden mindestens exoterische Werke verblieben sein, wie Strabon sagt, in Alexandria wohl eine umfangreichere Bibliothek, wie Athenaios festhält, und auf Rhodos mindestens die Abschrift der *Physik*, die Eudemos hatte anfertigen lassen.

Ungeachtet alles Legendarischen ist nach Strabons Geschichte auch von einer römischen Edition der aristotelischen Werke auszugehen, nachdem Apellikons Bibliothek von Sulla aus Athen nach Rom gebracht wurde, die der «Aristotelesfreund» (φιλαριστοτέλης) und Grammatiker Tyrannion sowie andere Buchhändler zum Verkauf bearbeiteten (διεχειρίσατο). Plutarch fügt hinzu, dass Tyrannion Andronikos mit den Schriften versorgt habe, der daraufhin eine Ausgabe und ein Schriftenverzeichnis erstellt habe.⁷² Dafür spricht nämlich, dass es einerseits einen Bücherbestand vor der Edition, dessen Qualität, Bekanntheit und Zustand ungewiss sind, und andererseits einen nach der Edition gegebenen haben muss, da zwei unterschiedliche Werklisten des Aristoteles vorliegen.⁷³ Nach Moraux und Gottschalk entspreche der Bücherbestand vor der Edition demjenigen, den die hellenistischen Listen bei Diogenes Laertios und in der *Vita Menagiana*⁷⁴ wohl aufbauend auf Hermippos überliefern, und der Bücherbestand nach der römischen Edition durch Andronikos demjenigen, der auf der Liste bei Ptolemaios al-Gharīb erhalten ist.⁷⁵ Die Werke 29–56 in Dürings Zählung auf Ptolemaios' Liste sind mit dem heutigen *Corpus Aristotelicum* nahezu identisch.⁷⁶

70 Dieses Paradox bespricht Primavesi (2007) 56–58 unter Berufung auf Liron (1707).

71 Nach dem Testament Stratons vermachte er alle Bücher mit Ausnahme derer, die er selbst geschrieben hat, Lykon. Es muss also einen peripatetischen Bücherbestand gegeben haben. Vgl. Sharples (2010) 28 und Barnes (1997) 14–16. Doch handelt es sich dabei nicht um die bekanntesten Schriften, wie Barnes (1997) 45 festhält. Nach Pajón Leyra (2013) 723–733 habe zudem Poseidonios vor 101–91 v. Chr. auf Rhodos Aristoteles' Schriften lesen können. Es scheint aber nicht ausgeschlossen, dass die Parallele mit der *Meteorologie*, auf die Pajón Leyra verweist und die Poseidonios ausdrücklich anonymen Mathematikern zuschreibt, aus einer Doxographie stammt.

72 Vgl. Plut. *Sulla* 26.

73 Barnes (1997) 23 argumentiert allerdings, dass es keinen Grund gebe, von einer autoritativen «römischen Edition» auszugehen.

74 Vgl. Düring (1957) 80–92.

75 Vgl. Moraux (1973) 58–66 und Gottschalk (1987) 1089–1091. Ptolemaios al-Gharīb nennt Andronikos explizit. Vgl. die Liste bei Düring (1957) 222–231 und Hein (1985) 415–439. Dennoch gibt es zwischen den Listen bei Ptolemaios und Andronikos Unterschiede, da Ptolemaios beispielsweise Aristoteles' *Περί ἐρμηνείας* unter den echten Schriften verortet, die Andronikos noch für unecht hielt. Vgl. Dietze-Mager (2015) 151.

76 Vgl. Moraux (1973) 60–62 und Primavesi (2007) 60.

Doch besteht über die Frage, wie die Unterschiede zwischen der hellenistischen Liste und derjenigen des Ptolemaios al-Gharīb zustande kamen, Uneinigkeit. Gottschalk erklärt sie damit, dass vielleicht schon Aristoteles, jedenfalls aber seine Nachfolger bereits begonnen hätten, seine Werke und deren Überreste zu systematisieren und zusammenzufassen. Das Projekt sei aber nicht zu Ende geführt worden. Zu dem Zeitpunkt, als die hellenistische Liste erstellt wurde, waren dadurch viele kleine Schriften wie beispielsweise drei Bücher *Περὶ φύσεως*, ein Buch *Φυσικόν* und ein Buch *Περὶ κινήσεως* im Umlauf, die in Andronikos' Edition Teile der heutigen *Physik* (in acht Büchern) bilden.⁷⁷ Andronikos' Leistung läge dann in der Strukturierung und Zusammenstellung der vielen separaten Einzelschriften.

Primavesi argumentiert, dass der Bücherverlust, von dem Strabon erzählt, auf einer wahren Begebenheit basiere. Da Ptolemaios' Werkliste im Gegensatz zu den hellenistischen ein veraltetes Katalogsystem benutzt, das für die Werke aus dem *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* auch bei Simplicios bezeugt ist, sei davon auszugehen, dass Andronikos die Werke nach dem alten System bearbeitet habe. Dieses könne er nur in dem wiederentdeckten Teil des *Corpus* vorgefunden haben. So zirkulierten zwar viele Bücher von Aristoteles und Theophrast im Hellenismus, aber das heutige *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* sei im Stollen von Skepsis verborgen geblieben.⁷⁸ In dieser Interpretation bleibt zum einen die Frage offen, in welchem Verhältnis die Schriften vor und nach der Edition durch Andronikos standen, zum anderen setzt Primavesi dann eine textkritische Tätigkeit des Andronikos voraus, da er die beschädigten Werke aus dem Stollen von Skepsis ausgebessert haben muss. Dagegen wendet Barnes ein, dass sich dieses Ergebnis aus der heutigen Struktur der aristotelischen Schriften im Vergleich mit Plotins *Enneaden*, die explizit aus Einzelschriften zusammengesetzt sind, nicht ergebe⁷⁹ und sich eine editorische Tätigkeit in diesem Sinne nur für Porphyrios' Edition der *Enneaden* belegen liesse.⁸⁰

Andronikos' Tätigkeit sah wahrscheinlich wie folgt aus: Er sammelte die Werke des Aristoteles und Theophrast, verglich die Querverweise in ihnen und prüfte die Echtheit. Anschliessend katalogisierte er sie in fünf Büchern und gab zu jedem Buch das *incipit* sowie die Zeilenanzahl an.⁸¹ Ptolemaios' auf Andronikos' Arbeit aufbauende Liste sortiert die Schriften des Aristoteles in exoterische (1–28), akroamatische (29–56) und hypomnematische Werke (57–85), die Verfassungen (86) sowie *varia* und Briefe (87–99).⁸² Die Elemente 92–99 sollen aus der Bibliothek des Apellikon stammen,⁸³ zu der eine Briefsammlung gehört, die Andronikos

77 Vgl. Gottschalk (1987) 1090 und ausführlicher Gottschalk (1990) 55–59.

78 Vgl. Primavesi (2007) 51–70.

79 Vgl. Barnes (1997) 39 f. Vgl. zur Diskussion von Barnes' Einwänden Hatzimichali (2013) 23–27.

80 Vgl. Barnes (1997) 28–31 und Dorandi (2010) 161–174.

81 Vgl. Moraux (1973) 84 und Dietze-Mager (2015) 148 f.

82 Vgl. ausführlicher dazu Moraux (1973) 85–89. Die Zählung der Listenelemente folgt Düring (1957).

83 Vgl. Düring (1957) 230 (92).

gefunden habe.⁸⁴ Ptolemaios' Liste ist sicher nicht exakt von Andronikos übernommen, doch ist von einer ähnlichen Grundstruktur auszugehen.⁸⁵

Da die Lehren, die Diogenes Laertios teilweise aufbauend auf Aristoteles' Werke nach der hellenistischen Liste überliefert, nicht denen der heute bekannten Schriften entsprechen, ist sicher,⁸⁶ dass Andronikos nicht allein die bekannten Schriften sortiert und neu zusammengestellt haben kann, sondern auf zusätzliches Material wie einer wiederentdeckten Buchsammlung zurückgegriffen haben muss. In Strabons Bericht liegt somit ein wahrer Kern, doch umso mehr gilt es, zwischen den zwei Ebenen der strabonischen Geschichte als Wiedergabe historischer Ereignisse und deren legendarischer Ausformung zu unterscheiden.⁸⁷

Vermutlich befanden sich in der von Sulla mitgebrachten Bibliothek des Apellikon bisher wenig bekannte und unbekannte aristotelische Bücher, die bei dem Grammatiker Tyrannion sowie bei Buchhändlern auf grosses Interesse sties- sen. Für die Kopien bedurften die Bücher einer Prüfung und eines Verzeichnisses, das Andronikos, nachdem er möglicherweise Zugang zu den Originalen über Tyrannion erhalten hatte, erstellte und für das er die noch vorhandenen hellenistischen Schriften mit den neuen verglich. Unter den neuen Werken fand er auch Briefe und unechte Werke, die er aussortierte. So entstand dann sein neues Verzeichnis bzw. seine «Edition». Dies legt jedenfalls der Titel seines Werkes als *Verzeichnis* (Πίναξ) *der Bücher des Aristoteles* nahe, wenn der Pinax des Kallimachos das Vorbild ist.⁸⁸ Dass Andronikos die Bücher in einem schlechten Zustand erhielt, ist jedenfalls in der drastischen Beschreibung Strabons nicht richtig und mag eine Erklärung für den bisweilen knappen aristotelischen Stil oder für den hellenistischen Buchbestand sein. Um eine editorische Tätigkeit handelt sich dann insofern nicht, als er über das Vergleichen der Buchanfänge nur die verstreuten hellenistischen Schriften wieder zusammenfügt und aussortiert, was in der von Sulla mitgebrachten Bibliothek keine Entsprechung hat.

Weitgehend im Unklaren bleibt daneben das Schicksal der Bibliothek des Theophrast, die Hauptgegenstand des neleischen Erbes war und die Andronikos ebenfalls bearbeitete. Erhalten ist über den Pinax, dass Andronikos die von Her- mippus angegebene Spezialschrift *Περὶ φρυγανικῶν καὶ ποιωδῶν* mit anderen Bü- chern unter dem Sammeltitle *Περὶ φυτῶν ἱστορία* (*Historia plantarum*) zusammenfasste.⁸⁹

Vor allem für die Phase des frühen Peripatos nach Straton kann die Erzäh- lung vom Verlust der Bibliothek einige Plausibilität beanspruchen, wenn sie auch

84 Vgl. Düring (1957) 230 (96).

85 Vgl. Dietze-Mager (2015) 151–154.

86 Vgl. Dorandi (2016) 291–295 und Hatzimichali (2016) 84.

87 Dass Strabon augenscheinlich wie Diogenes Laertios das Testament des Theophrast kannte, da er seine Geschichte mit Neleus' Erbe der Bibliothek beginnen lässt, belegt einen Anschluss an Historisches.

88 Vgl. Barnes (1997) 25 f. und Dietze-Mager (2015) 148.

89 Vgl. Regenbogen (1940) 1367 und 1372 f.

zu qualifizieren ist. Esoterische Werke des Aristoteles waren sicher vorhanden, aber nicht in ihrer vollständigen Form und vielleicht in Privatbesitz oder an entfernten Orten, zu denen kein einfacher Zugang bestand. Ob es der «Stollen von Skepsis» war oder ein anderer Ort wie beispielsweise die Schulbibliothek auf Rhodos, ist dabei nicht entscheidend. Daneben gab es aber auch einige Werke, die den hellenistischen Philosophen ein Bild von Aristoteles vermittelten, das sich mit den esoterischen Werken nicht leicht in Übereinstimmungen bringen lässt. Es ist dabei nicht nachzuvollziehen, ob es sich um exoterische oder ps.-aristotelische Werke handelt. Im Rom des 1. Jahrhunderts v.Chr. jedenfalls war die Meinung über die Peripatetiker ab Straton einstimmig: Sie seien Peripatetiker minderer Qualität gewesen. Dieses Bild von den Peripatetikern haben sowohl Cicero als auch Strabon aufgrund der wahrscheinlich verfügbarkeitsbedingten Unkenntnis der peripatetischen Schriften gewonnen. Cicero lag mit Ausnahme von Dikaiarchs Werken, wie zu zeigen sein wird, nur doxographisches Material vor und Strabon warf den Peripatetikern leeres Deklamieren ohne Schriftenkenntnis vor. Erst ab Andronikos änderte sich die Wahrnehmung.

2.5 Zusammenfassung

Die Geschichte des Peripatos und die Legende der verschwundenen Bücher sind eng miteinander verknüpft, aber sie sind nicht vollständig kongruent. In Athen behielt der Peripatos mindestens bis Lykon eine grosse gesellschaftliche Bedeutung, doch die philosophischen Beiträge aus der Zeit nach Straton bleiben weitgehend verborgen. Es ist nicht plausibel, dass Lykon überhaupt keinen Zugang mehr zu Aristoteles' esoterischen Schriften hatte. Entweder fanden sie aber in seiner Philosophie keine Berücksichtigung oder, falls Lykon an die Schultradition anknüpfende philosophische Schriften verfasste, sind diese unbekannt geblieben. Dasselbe gilt für weitere peripatetische Schriften aus der Zeit. Vermutlich waren aber tatsächlich die Zugangsmöglichkeiten zum *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* eingeschränkt und nicht mehr alle aristotelischen und theophrastischen Werke in Athen vorhanden.

Der Frage, ob es daneben auch dogmatische Gründe dafür gab, dass die Schriften aus dem Peripatos wenig rezipiert wurden, wird im Kapitel I 3.2 genauer nachgegangen, doch ergeben sich aus der Darstellung der Geschichten des Peripatos und des *Corpus* bisher drei generelle Schlussfolgerungen, die für diese Arbeit relevant sind: 1) Die Existenz einer Schulinstitution von der Gründung bis zum Untergang des Peripatos nach Sulla legt einen sinnvollen Zeitrahmen fest, über den eine Untersuchung geführt werden kann. 2) Die Überlieferung belegt die eingeschränkte Bekanntheit der aristotelischen und theophrastischen Werke im Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit den hellenistischen Werken über den Peripatos muss diesen Umstand berücksichtigen und darf keine Schultradition zum

Ausgangspunkt der Betrachtungen machen. 3) Wenn sich während dieser Untersuchung trotzdem aristotelische oder theophrastische Gedanken bei den nachfolgenden Peripatetikern ausmachen lassen, kann das auch Rückschlüsse über die Verfügbarkeit des *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* und eventuell eine Schultradition zulassen. Eine Schultradition festzustellen, ist somit keine Untersuchungsvoraussetzung, aber ein mögliches Ergebnis der vorliegenden Arbeit.

3 Forschungsstand zum frühen Peripatos und zur peripatetischen Seelenlehre

3.1 Editionen und Übersetzungen

Obwohl Wehrli nicht der Erste war, der die Fragmente der Peripatetiker sammelte und edierte,⁹⁰ darf seine *Schule des Aristoteles* als Meilenstein der Forschung betrachtet werden, da er mit der Organisation und Kommentierung der Fragmente eine übersichtliche und hilfreiche Edition als neue Forschungsgrundlage schuf. Die zehn Hefte der ersten Auflage erschienen von 1944 bis 1959 und die zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage von 1967 bis 1969. Es folgten 1974 und 1978 die Supplementhefte 11 und 12 zu Hermippos und Sotion, die er nicht als Peripatetiker *sensu stricto* verstand.⁹¹

Da Wehrli allerdings Theophrast aus seiner Sammlung ausgenommen hatte, blieb eine Neuedition der Fragmente Theophrasts lange ein Desiderat.⁹² Mit der Gründung des *Project Theophrastus* durch Fortenbaugh im Jahre 1979 sollte diese Lücke geschlossen werden. 1992 erschienen im Anschluss an mehrere Konferenzen die gesammelten Fragmente Theophrasts in zwei Bänden, die Fortenbaugh, Huby, Sharples und Gutas (FHS&G) edierten und übersetzten. Eine verbesserte Version von 1993 liegt als nun massgebliche Sammlung vor. An die Fragmentensammlung geknüpft, erschienen und erscheinen noch immer themenbezogene Kommentare sowie Editionen und Neuübersetzungen von Theophrasts Schriften.

Im Zusammenhang mit dem *Project Theophrastus* entstand die ebenfalls von Fortenbaugh ins Leben gerufene Reihe *Rutgers Studies in Classical Humanities* (RUSCH), in deren Rahmen zuerst Fragen rund um Theophrast, den Peripatos und die Überlieferung nachgegangen wurde. Nach dem achten Band setzte sich das Projekt die Aufgabe, Wehrlis Edition zu verbessern sowie mit englischen Übersetzungen und interpretierenden Essays zu versehen. Als Erstes erschien in diesem

90 Cherniss weist in seinen Rezensionen zum ersten und zweiten (1948) sowie dritten Band (1949) darauf hin, dass Wehrli der vorangehenden Sammlung von Müller (*FGrHist*) ungefähr ein Dutzend bzw. ein halbes Dutzend neue Fragmente hinzufügt.

91 Vgl. Wehrli *Herm. 7 und Sot. 7*. Ein Band zu Satyros von Kallatis, den Wehrli auch der *Schule des Aristoteles* beifügen wollte, wurde von Schorn (2004) herausgegeben.

92 Die letzte Edition stammte von Wimmer (1862). Hicks (1907) 589–596 und Barbotin (1954) 245–288 haben die Fragmente zum $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Appendices gesammelt und kommentiert.

Sinne im Jahr 2000 der Band IX über Demetrios von Phaleron. Dieses Programm wurde allerdings nicht überall beibehalten. Band XI zu Eudemos beinhaltet nur interpretierende Essays. Die Fragmente mit Übersetzungen und die interpretierenden Essays wurden bei Herakleides und Aristoxenos auf zwei Bände verteilt, doch sind die Fragmente zu Aristoxenos noch nicht erschienen.⁹³ Es fehlt zudem noch der Band zu Kritolaos.⁹⁴

Sharples konnte kurz vor seinem Tod noch den Band *Peripatetic Philosophy: 200BC to 200AD* abschliessen, der 2010 veröffentlicht wurde. Der Band lehnt sich formal an Long und Sedleys *The Hellenistic Philosophers* an, sammelt zu bestimmten Themengebieten alphabetisch nummeriert die peripatetischen Fragmente in Übersetzung und versieht sie mit einem Kommentar.

3.2 Überblicksdarstellungen über die philosophische Entwicklung des Peripatos

Auch wenn Zellers und Brinks Besprechungen der peripatetischen Schule noch immer einen wichtigen Beitrag zur Forschung über den Peripatos leisten,⁹⁵ beginnt die Übersicht hier mit Wehrlis «Rückblick» im zehnten Heft der *Schule des Aristoteles*. Er sucht in der Geschichte des Peripatos in vorchristlicher Zeit vor allem nach plausiblen Erklärungen für dessen «rasche Desintegration»⁹⁶ und schliesst: «Der Zerfall der Schule hatte seine tiefste Ursache im Werke des Meisters selbst.»⁹⁷ Auch ohne den Verlust der Bibliothek hinterlasse Aristoteles nämlich ein Werk mit zu wenig doktrinärer Klarheit und zu grosser Spannbreite, was es den Peripatetikern erlaubt habe, in den unterschiedlichen naturwissenschaftlichen Bereichen wie der Kosmologie, Geographie oder Zoologie eigene Methoden zu entwickeln. Ein fehlender gemeinsamer Überbau habe auch dafür gesorgt, dass sich die Peripatetiker nicht an Aristoteles' Lehre gebunden gefühlt, sondern freimütig Theorien anderer Schulen übernommen hätten. Das gelte auch für die Seelenlehre, die von Straton und Theophrast vor allem aus physikalisch-kinetischer Sicht betrachtet worden sei. Aus Aristoteles' Seelenlehre bleibe bei ihnen zwar die Funktion des πνεῦμα⁹⁸ erhalten, doch sei die Definition der Seele als Form sowie

93 Zu Aristoxenos ist 2010 eine Neuedition der Fragmente mit deutscher Übersetzung von Kaiser erschienen. Das Besondere an dieser Ausgabe ist neben den Fragmenten, die sie zu Wehrlis Edition hinzufügt, ihre Anordnung. Kaiser beginnt mit den Fragmenten der ältesten Zeugen und geht nach Jahrhunderten geordnet weiter. Kaisers Edition verfügt über eine umfangreiche Einleitung, aber über keinen Kommentar.

94 Die benutzten Quellentexte der Peripatetiker folgen für Theophrast der Ausgabe von FHS&G, ansonsten der Editionsreihe RUSCH, soweit vorhanden. Für die Texte von Aristoxenos und Kritolaos wird auf die Ausgabe Wehrlis zurückgegriffen.

95 Vgl. Zeller *PhG* 2,2 und Brink (1940). In den einzelnen Kapiteln zu den Peripatetikern wird, soweit relevant, jeweils auf ältere Interpretationen eingegangen.

96 Wehrli *Rückblick* 95.

97 Wehrli *Rückblick* 96.

98 Auf die Übersetzung griechischer philosophischer Termini wird verzichtet. Diese Praxis folgt den Vorbehalten anderer Autoren, einerseits mit einer Übersetzung Begriffe vorzubestimmen

der Glaube an einen unsterblichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aufgegeben worden. Dass die Seele an den Körper gebunden sei, hätten vor Straton auch schon Dikaiarch und Aristoxenos vertreten. In der Ethik schimmere noch viel aristotelisches Gedankengut durch, auch wenn die Peripatetiker jeweils eigene Wege gegangen und vom Zeitgeist, der praktische Orientierungshilfe durch ethische Maximen statt aristotelischer wissenschaftlicher Betrachtung gesucht habe, beeinflusst worden seien. Die Durchmusterung der peripatetischen Beiträge zur Literatur lässt Wehrli am Ende seines Überblicks feststellen, «dass die philosophisch am periphersten gelegene Literatur- und Kulturgeschichte schliesslich zur bevorzugten Domäne wurde».⁹⁹

Merlan betrachtet die philosophische Entwicklung des frühen Peripatos unter der Frage, was sie für Plotin bedeutete. Daher beschränkt er seine Übersicht auf die Tendenz im Peripatos, die Kosmologie, Mantik und die Seele materialistisch zu erklären.¹⁰⁰ Während Theophrast noch ausschliesslich somatische Erklärungen vermieden und für die Wirkweise des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ eine nichtreduktivistische Lehre gesucht habe, hätten Straton, Aristoxenos und Dikaiarch materialistische Seelenlehren vertreten.¹⁰¹ Da sie die Möglichkeit der Mantik nicht geleugnet hätten, hätten sie wohl auch diese physikalistisch erklärt.¹⁰² Kritolaos und Diodor seien ihnen gefolgt und hätten gesagt, die Seele und der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ bestünden aus dem materiellen Äther.¹⁰³ Gegen diese materialistische Strömung im Peripatos hätten später Boethos, Aristokles und vor allem Alexander von Aphrodisias ihre Interpretation des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gestellt, die sich Platon angenähert hätten. Die Geschichte des Peripatos erscheint Merlan so als «story of vacillations» zwischen Materialismus und Platonismus.¹⁰⁴

Im zweiten Band der *Routledge History of Philosophy* gibt Sharples nach einer historischen Übersicht eine nach Themen geordnete Zusammenfassung der Peripatosgeschichte und identifiziert darin einen ersten Niedergang der Schule nach Straton und einen weiteren nach Alexander von Aphrodisias. Wie Wehrli erklärt Sharples den ersten Niedergang des Peripatos nach Straton mit dem Fehlen einer klaren peripatetischen Lehre. Dieser habe sich daraus ergeben, dass Peripatetiker zu sein, schlicht geheissen habe, empirische Forschung zu betreiben. Das zweite Verschwinden nach Alexander erklärt Sharples wie Merlan dadurch, dass die Aristoteles-Exegese stets zwischen stoischem Materialismus und neuplatonischen, immaterialistischen Prinzipien oszilliert habe.¹⁰⁵

und andererseits anachronistische Assoziationen hervorzurufen, wenn beispielsweise $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ unzureichend mit Vorstellungsbild oder gar Phantasie übersetzt wird.

99 Wehrli *Rückblick* 128.

100 Vgl. Merlan (1970) 107.

101 Vgl. Merlan (1970) 111. Klearch hingegen vertrete eine platonistische Lehre.

102 Vgl. Merlan (1970) 112.

103 Vgl. Merlan (1970) 112.

104 Vgl. Merlan (1970) 122.

105 Vgl. Sharples (1999) 168.

Aus den von Sharples behandelten Themen seien die Kapitel «Soul» und «Intellect» herausgegriffen.¹⁰⁶ Etwas ausführlicher als Wehrli und Merlan und mit weniger Vertrauen in die Evidenz mancher kontextlosen Fragmente weist Sharples darauf hin, dass nicht bekannt sei, ob Dikaiarch und Aristoxenos ihre materialistischen Seelenlehren in Berufung auf Aristoteles entwickelt hätten, während die Seelenlehren ihrer Zeitgenossen Herakleides und Klearch keinen Bezug zu Aristoteles zeigen. Straton hingegen stehe nicht im Kontrast zu Aristoteles und habe die medizinischen Fortschritte seiner Zeit berücksichtigt. Ariston postuliere einen Gegensatz zwischen der rationalen und der irrationalen Seele, und Kritolaos' These von einem aitherischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ liege möglicherweise eine Verwirrung zugrunde. Nach Andronikos' und Alexanders Mischungslehre ergebe sich die Seele aus einer bestimmten Mischung des Körpers, und mindestens Alexander bestimme die Seele als Bewegungsprinzip. Alexander ist auch der Hauptteil im Abschnitt über den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gewidmet, da er Lösungen für die Probleme vorschläge, die von Theophrast und Xenarch aufgeworfen worden seien.

Aufbauend auf Wehrlis Notizen übernahmen Wöhrle und Zhmud die Überarbeitung der Abschnitte zum Peripatos im dritten Band zur Antike des *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (2004). Da in der Zwischenzeit nicht nur die Edition Theophrasts, sondern auch die RUSCH-Bände zu Dikaiarch, Demetrios von Phaleron sowie Hieronymos und Lykon erschienen waren, bedurfte es einer Überarbeitung.¹⁰⁷ Während die Abschnitte über die einzelnen Philosophen angepasst wurden, orientiert sich die Darstellung der peripatetischen Lehre im Ganzen allerdings weiterhin an Wehrlis «Rückblick».

Neben seiner Übersicht über den Peripatos im *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*¹⁰⁸ ist es ein Verdienst von Baltussen, eine erste monographische Übersicht über den Peripatos verfasst zu haben. Das 2016 erschienene *The Peripatetics: Aristotle's Heirs, 322BC–200CE* sucht bereits im Titel Anschluss an Dillons *The Heirs of Plato*. Baltussen gliedert die peripatetischen Lehrmeinungen wie Sharples und Wehrli nach Themen mit dem expliziten Ziel, die grossen, häufig durch äussere Umstände hervorgerufenen Veränderungen in der Entwicklung des Peripatos deutlich zu machen.¹⁰⁹ Der Vorteil dieser gegenüber den älteren Betrachtungsweisen ist, dass die peripatetischen Lehren dadurch nicht aus der Perspektive eines Untergangs rekonstruiert werden.¹¹⁰

In den Kapiteln 5 «Continuity and Criticism in the Peripatos» und 6 «Intellectual Context» erklärt Baltussen die grossen Veränderungen innerhalb des peripatetischen Lehrgebäudes einerseits anhand von acht Fallbeispielen über die von dogmatischen Grundsätzen freie Struktur des Peripatos, die von den Peripateti-

106 Vgl. Sharples (1999) 161–165.

107 Vgl. Dorandi (2005).

108 Vgl. Baltussen (2014) 511–525

109 Vgl. Baltussen (2016) 17.

110 Vgl. Baltussen (2016) 4f.

kern für korrigierende Eingriffe¹¹¹ in Aristoteles' Lehre genutzt wurde. Andererseits sorgten philosophische Angriffe aus anderen Schulen auf die Lehren des Aristoteles bzw. die Lehren, die die anderen Schulen über die Vermittlung der Peripatetiker für aristotelisch hielten, für Abwandlungen, Anpassungen und genauere Ausführungen. Die Feinheiten der hylemorphistischen Seelenlehre seien z. B. schwer verständlich und deswegen von Missverständnissen begleitet gewesen.¹¹² Deshalb könne einen Peripatetiker, der eigene Gedanken zur Seelenlehre gehabt habe, eine Kritik von anderen Philosophen veranlasst haben, Veränderungen an der aristotelischen Lehre vorzunehmen. In diesen also von inneren und äusseren Impulsen hervorgerufenen Veränderungen im Peripatos liege eine Natürlichkeit, sodass die Peripatetiker sich selbst kaum als heterodox vorgekommen sein dürften. Daher müssten die impliziten modernen Annahmen darüber, was es heisse, Peripatetiker zu sein, überdacht werden.¹¹³ «Peripatetiker» sei nämlich vor allem eine Zuschreibung von aussen, während ein Peripatetiker sich als Aristoteliker in der Hinsicht verstanden haben möge, dass er einen oder mehrere Aspekte des aristotelischen Denkens als zentral betrachtet habe, aber auch bereit gewesen sei, andere aufzugeben.¹¹⁴

Allen Übersichten¹¹⁵ ist gemeinsam, dass sie aus verschiedenen Gründen keine doktrinäre Kontinuität im Peripatos annehmen. Während es in der Ethik und Rhetorik allerdings noch von mehreren Peripatetikern geteilte Themenschwerpunkte gab und sich Diskussionen und Gemeinsamkeiten feststellen lassen, verlassen nach allen Darstellungen die Peripatetiker mit Ausnahme von Theophrast und Straton den von Aristoteles vorgegebenen Pfad in den anderen Bereichen der Philosophie.

3.3 Untersuchungen über die Seelenlehre im frühen Peripatos

Die erste systematische Untersuchung der peripatetischen Seelenlehren nach der Edition Wehrli's stammt von Movia aus dem Jahr 1968 und trägt den Titel *Anima e*

111 Baltussen (2016) 122 spricht von einer «corrective tendency».

112 Vgl. Baltussen (2016) 145.

113 Vgl. Baltussen (2016) 159.

114 Vgl. Baltussen (2016) 159.

115 Auf weitere Übersichten zu speziellen Themen wie u. a. White (2002) 69–93 *Happiness in the Hellenistic Lyceum*, Sharples (2002) 1–40 *Aristotelian Theology after Aristotle* und Sharples (2006a) 307–327 *Natural Philosophy in the Peripatos after Strato*, Zhmud (2003) 109–126 *The Historiographical Project of the Lyceum: the Peripatetic History of Science, Philosophy, and Medicine*, Karamanolis (2006) 331–336 *The Platonism of Aristotle and the Early Peripatetics*, Russell (2010) 143–185 *Virtue and Happiness in the Lyceum and Beyond* oder Crivellis *Dialectic in the Early Peripatos* (2019) 47–81 sei an dieser Stelle nur verwiesen.

Wichtige Beiträge zur Peripatosgeschichte ab dem 1. Jahrhunderts v. Chr. sind Moraux' (1973–2001) drei Bände *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Gottschalks (1987) 1079–1174 Übersicht in *ANRW*, Sharples/Sorabjis (2007) 502–638 Sammelband *Greek and Roman Philosophy. 100BC–200AD* neben einer inzwischen gewachsenen Zahl weiterer Spezialbetrachtungen.

intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo. Movia macht es sich zur Aufgabe, die Entwicklung der aristotelischen Seelenlehre zu beschreiben und möchte besonders den νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν, Aristoteles' aktiven Intellekt nach *An.* 430a15, untersuchen.¹¹⁶ Schliesslich schweige die weitere Tradition über den aktiven Intellekt bis Alexander von Aphrodisias, sodass dieses Schweigen zu erklären und herauszufinden sei, wie die von Theophrasts Zeitgenossen und Nachfolgern vertretenen materialistischen Seelenlehren Alexanders psychologischen Naturalismus begünstigt hätten.¹¹⁷ In seiner Besprechung der Peripatetiker lässt Movia auch die Interpretationen seiner Vorgänger von Brentano bis Wehrli zur Sprache kommen und diskutiert sie.¹¹⁸

In ihrer Monographie *Hellenistic Philosophy of Mind* aus dem Jahr 1992 bespricht Annas vor allem die Seelenlehren der Stoiker und Epikureer. Sie sieht den Hellenismus als Zeit des Physikalismus, wobei unter Physikalismus auch Aristoteles' Definition der Seele als Form verstanden werden könne, da auch die Form zur Natur (φύσις) und zu einer Beschreibung der Natur gehöre. Nach Aristoteles habe sich in der peripatetischen Schule eine physikalistische Pneumalehre entwickelt, die sich bei Diokles von Karystos, in der peripatetischen Schrift *De spiritu* und vor allem bei Straton zeige. Auf ihre Interpretation Stratons wird im Kapitel VI 2 weiter eingegangen. Bei den übrigen Peripatetikern bleibt sie jedoch gegenüber eindeutigen Fragmentinterpretationen skeptisch und teilt beispielsweise Wehrlis dualistische Auslegung der Fragmente Klearchs nicht.¹¹⁹

Die Untersuchung der peripatetischen Seelenlehren von Kamp beschränkt sich auf die peripatetische Rezeption der Noetik aus Aristoteles' *De anima* 3,4 und 3,5. Seine *Philosophiehistorie als Rezeptionsgeschichte. Die Reaktion auf Aristoteles' De Anima-Noetik. Der frühe Hellenismus* von 2001 sollte den Auftakt zu einer mehrbändigen diachronen Studie bilden,¹²⁰ doch folgte kein weiterer Band.

Den Hauptteil von Kamps Studie bildet die Noetik Theophrasts, die er ausführlich vor dem historischen Hintergrund und mit vielen Anmerkungen versehen darstellt.¹²¹ Andere Peripatetiker wie Dikaiarch, Aristoxenos, Straton, aber auch weitere in Wehrlis Edition nicht berücksichtigte Philosophen wie Neleus, Erasistratos und Arkesilaos von Pitane bespricht er jeweils kurz und zeigt, dass sie sich zwar häufig mit Aristoteles, aber nach den Fragmenten nicht mit Aristoteles' Noetik beschäftigt hätten.¹²²

In seinem Artikel *The Hellenistic Period: What happened to Hylomorphism?* stellt Sharples fest, dass Theophrast und Straton den aristotelischen Hylemorphis-

116 Vgl. Movia (1968) 7.

117 Vgl. Movia (1968) 8f.

118 Vgl. Movia (1968) 10.

119 Vgl. Annas (1992) 26–33.

120 Kamp (2001) 29 kündigt dieses sehr ambitionierte Projekt in seiner bereits eine knappe Übersicht gebenden Einleitung an.

121 Vgl. Kamp (2001) 58–165. Kamps Ergebnisse werden im Kapitel zu Theophrast diskutiert.

122 Vgl. Kamp (2001) 166–197.

mus nicht diskutierten.¹²³ Zu einer Erklärung, warum das so ist, kommt er nicht, doch schlägt er im Laufe der Untersuchung vor, dass Theophrast Aristoteles' Hylomorphismus schlicht akzeptiert und vorausgesetzt haben könne,¹²⁴ während er in der Wahrnehmungslehre, der Rolle der φαντασία und der Frage, wie der νοῦς von aussen in den Menschen gelangen könne, diskussionswürdigere philosophische Probleme gesehen habe.

In der Einleitung zu seiner Ausgabe von Sorans *De anima* untersucht Podolak die hellenistischen Seelenlehren und räumt Theophrast, Dikaiarch, Aristoxenos und Straton zusammen ebenso viel Platz ein wie den Epikureern und Stoikern.¹²⁵ Hervorzuheben aus seiner Besprechung Theophrasts ist, dass er die in Bezug auf die Seelenlehre wenig beachtete Schrift *De sensibus*¹²⁶ für seine Interpretation heranzieht. Er sieht bei Theophrast zwar aristotelische Lehren jeweils als Ausgangspunkt, doch konstatiert er für Theophrast und Straton auch starke Einflüsse aus Platons *Timaios*.¹²⁷ Dikaiarch und Aristoxenos hätten philosophisch wie biographisch allerdings eine «Gegenpartei» gebildet, die dafür gesorgt haben könne, dass Theophrast seine Bücher nicht Straton, der dieser «Splittergruppe» seine Zustimmung gegeben habe, sondern Neleus vermachte.¹²⁸ Schliesslich verträten Dikaiarch und Aristoxenos gegen Aristoteles eine Seele-als-ἄρμυρία-Lehre, doch bleibe ungewiss, ob die ἄρμυρία wie im *Phaidon* aus den Qualitäten Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit gebildet werde. Es könne also nicht bestimmt werden, ob Dikaiarch und Aristoxenos dieselbe ἄρμυρία-Lehre vertraten, gegen die Platon und Aristoteles argumentierten.¹²⁹ Straton führe diesen Physikalismus jedenfalls fort und vertrete eine Seele-als-πνεῦμα-Lehre.¹³⁰

Die kurzen Übersichten bei Annas, Sharples und Podolak beschäftigen sich entweder mit speziellen Fragen oder besprechen die Seelenlehren der Peripatetiker nur zur Kontextualisierung ihrer anderweitig orientierten Studien. Gemäss ihren Zielsetzungen unternimmt keine der Untersuchungen ausführliche Quellenanalysen.

Trotz aller Verdienste bleiben nach Movias und Kamps Untersuchungen grosse Lücken in der Forschung. Denn dank der neuen Editionen und Kommentare zu Theophrast und weiteren Peripatetikern muss Movias Forschungsstand als überholt gelten.¹³¹ Kamps Untersuchung berücksichtigt dagegen zwar die neue Edition Theophrasts und Hubys begleitenden Kommentar zu den psychologischen Frag-

123 Vgl. Sharples (2009) 155–166.

124 So auch schon früher Sharples (2006b) 172.

125 Vgl. Podolak (2010) 2–30.

126 Der griechische Titel der Schrift lautet Περὶ αἰσθήσεων und kann entsprechend als *De sensibus* oder *De sensibilibus* übersetzt werden.

127 Vgl. Podolak (2010) 6.

128 Vgl. Podolak (2010) 7–9.

129 Vgl. Podolak (2010) 14.

130 Vgl. Podolak (2010) 22.

131 In ihren Rezensionen kritisieren Charlton (1970) 413 und Mahoney (1975) 403, dass auch Movias Diskussionen des Forschungsstandes zu seiner Zeit unzureichend gewesen seien.

menten, doch durch den engen Fokus seiner Arbeit auf die Noetik aus *De anima* beschränken sich seine Forschungsergebnisse auf eine Interpretation Theophrasts. Bei den übrigen Peripatetikern nur nach Spuren der Noetik zu suchen und zu negativen Ergebnissen zu kommen, hinterlässt das Desiderat, den Blick auf den ganzen Umfang von *De anima* zu erweitern. Denn es existiert keine Forschungsarbeit, die die Seelenlehren der Peripatetiker unter Berücksichtigung der Fragmente und Schriften zu allen Seelenfunktionen darstellt.¹³²

132 Verdes (2022) Monographie *Peripatetic Philosophy in Context: Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus* lag zum Zeitpunkt der Drucklegung noch nicht vor und könnte einige Lücken schliessen.

4 Doxographie(n) als Quelle

4.1 Was ist eine Doxographie?

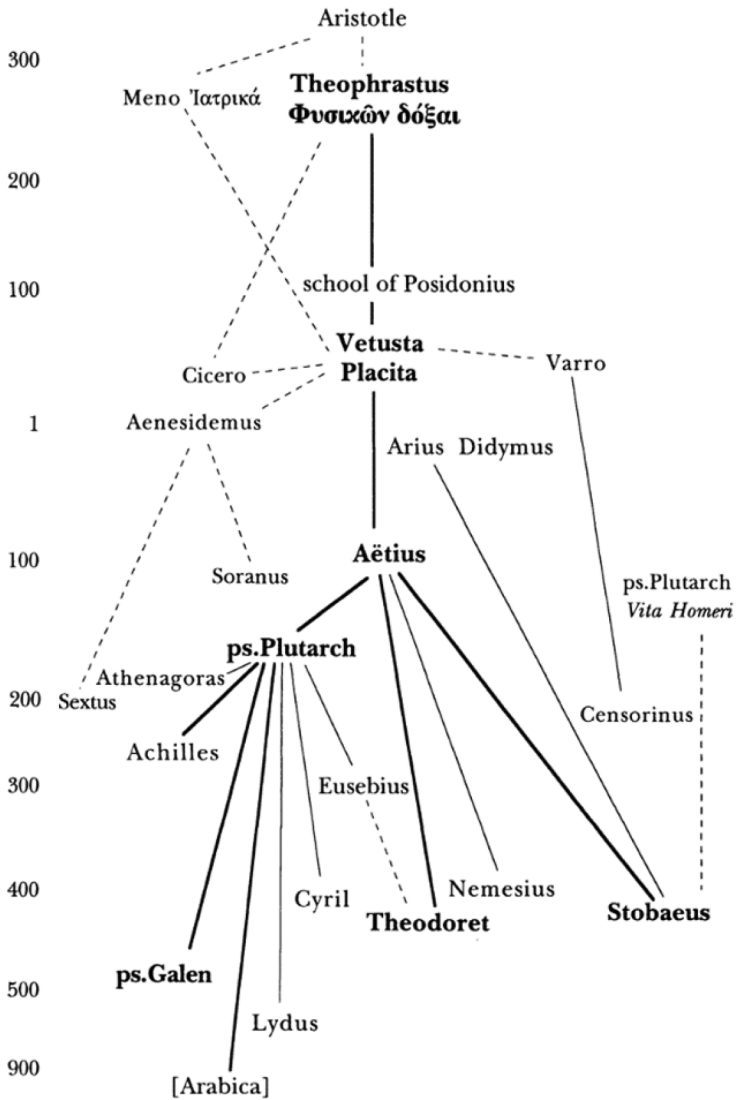


Abb. 2: Übersicht über die *Placita*-Tradition nach Diels aus Mansfeld/Runia (1997) 81.

Da die meisten Fragmente der Peripatetiker doxographischer Natur sind, ist es nötig, die traditionsreiche und komplizierte Forschung dazu zusammenzufassen. Eine *doxa* ist eine einem Philosophen zugeordnete Lehre zu einer speziellen Frage in äusserst verknappter Form, die aus mündlicher Überlieferung oder als radikale (wiederholte) Epitome¹³³ aus einem philosophischen Werk gewonnen wurde. Thales' *doxa* zu der Frage, was die Prinzipien seien (Περὶ ἀρχῶν τί εἰσιν), lautet beispielsweise: «Thales aus Milet sagt, dass das Prinzip aller Dinge das Wasser sei, denn er sagt, dass alles aus Wasser ist und alles sich zu Wasser auflöst.»¹³⁴ Mansfeld und Runia unterteilen diesen Satz, der in der Doxographie ein Lemma bildet, in das *name-label* «Thales von Milet» und die folgende *doxa*.

Mansfeld und Runia haben die Geschichte der doxographischen Forschung vor und von Diels, der den Begriff «Doxographie» prägte, ausführlich beschrieben, sodass sich das Folgende auf wenige Punkte beschränken wird.¹³⁵ Diels hat die Beobachtungen Useners ausgearbeitet, dass eine doxographische Liste, die unter den Manuskripten Plutarchs überliefert wurde, doxographischen Listen in Ps.-Galens *Historia philosopha*, Stobaios' *Eklogen* und Theodoret's *De Graecarum affectionum curatione* sehr ähnlich ist. Diels führte alle Listen auf eine gemeinsame Quelle, Aëtios' *Placita*,¹³⁶ zurück.

Zu einigen der Stellen aus den *Placita* gibt es weitere gleiche oder sehr ähnliche Parallelen aus verschiedenen Zeiten und bei einer Vielzahl von Autoren.¹³⁷ Aufbauend auf diese Fülle von Texten und Autoren entwarf Diels eine doxographische Traditionslinie von Theophrasts *Φυσικαὶ δόξαι*¹³⁸ bis Aëtios, in der zwischen Theophrast und Aëtios im 1. Jahrhundert v. Chr. eine Neuedition der Doxographie Theophrasts, die *Vetusta Placita*, anzusetzen sei. In seinem Artikel *Chrysippus and the Placita*¹³⁹ sowie in seinem umfangreichen Beitrag *Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the «Placita»*¹⁴⁰ argumentiert Mansfeld jedoch, dass zwischen Theophrast und den *Vetusta Placita* eine weitere Zwischenversion existiert haben müsse, die er *Vetustissima Placita* nennt. In ihrem *Opus magnum*, der Gesamtedition von Aëtios' *Placita*, vertreten Mansfeld und Runia allerdings die über ihre lange Forschungszeit gewonnene Ansicht, dass eine *Vetusta-Placita*-Sammlung eine

133 Vgl. dazu Opelt (1962) 944–973.

134 Aët. *Plac.* 1,3 §1.

135 Vgl. die ausführliche Darstellung in Mansfeld/Runia (1997) 1–120, aber auch Mansfelds Zusammenfassungen u. a. Mansfeld (2018) 45–49 und Mansfeld (2020) *SEP*, s.v. *Doxography of Ancient Philosophy* §§2 f.

136 Der Titel lautet nach den Handschriften: Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων ἐπιτομή. Vgl. zum Titel und zu seinen Variationen Mansfeld/Runia (1997) 122 f.

137 Eine Übersicht über die Zeugen der *Placita*-Tradition nach Diels entwarf Capelle (1953) als Faltblatt.

138 Diels und Usener gaben der Schrift, deren Name nur im Genitiv Plural überliefert ist, den Titel *Φυσικῶν δόξαι*, doch argumentiert Mansfeld (1992b) 63–66 dafür, *φυσικῶν* als Adjektiv zu lesen, da nicht nur Lehren von Naturphilosophen, sondern Lehren über die Natur überliefert werden.

139 Vgl. Mansfeld (1989) 311–342, vor allem 334–338.

140 Vgl. Mansfeld (1990) 3056–3229.

noch nicht ausreichend belegte Hypothese und auch die Rolle Theophrasts nicht so eindeutig sei.¹⁴¹ Eine Neuuntersuchung der fluiden präaëtianischen *Placita*-Tradition steht noch aus. Daher wird in der vorliegenden Arbeit anstelle von den *Vetustissima Placita*, den *Vetusta Placita* und den *Placita* von der frühesten *Placita*-Tradition, der früheren *Placita*-Tradition und der *Placita*-Tradition gesprochen, auf die in den folgenden Abschnitten jeweils näher eingegangen wird.

Mansfeld unterscheidet zwischen einem engen und einem weiten Verständnis des Begriffs Doxographie, die Runia um zwei weitere Arten ergänzt:

- 1) The tradition of *Placita*-literature and related writings as collected by Diels;
- 2) The broader tradition of discussion and summary of ancient philosophical doctrines;
- 3) All reportage of ancient philosophical doctrine not recorded in the philosophers' original works;
- 4) The practice of doing the history of philosophy by discussing philosophers' doctrines (and not the problems they are tackling).¹⁴²

Nach 1), was Mansfelds engem Verständnis entspricht, bezieht sich der Begriff «Doxographie» nur auf die doxographische Traditionslinie mit ihren Ausläufern nach Diels. So wird der Begriff auch hauptsächlich in der vorliegenden Arbeit verwendet, doch kann er sich bisweilen auch auf Passagen beziehen, denen offensichtlich doxographisches Material zugrunde liegt wie beispielsweise die «epikureische Doxographie» in Ciceros *De natura deorum*, in der Cicero den *doxai* Gegenargumente gegenüberstellt, die nicht zur Doxographie im engen Sinn von 1), sondern zu 2) gehören.

4.2 Früheste *Placita*-Tradition

Die Ursprünge der *Placita*-Tradition sind auf Aristoteles zurückzuführen, der nicht nur in nuce selbst Doxographien verfasste, sondern auch die theoretischen Grundlagen für die *Placita* legte. Im ersten Buch von *De anima* argumentiert er beispielsweise gegen drei Grundauffassungen über die Seele: Die einen halten sie für körperlich, die anderen für unkörperlich und die Dritten für ein Gemisch aus beiden.¹⁴³ Darin spiegelt sich ein von Aristoteles ausgearbeitetes dialektisches System wider: Ein Thema wird immer weiter in verschiedene Unterthemen aufgeteilt, bis sich verschiedene Grundpositionen zu Fragen zu dem Unterthema jeweils gruppieren lassen (*dihairesis*). Nach der Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik kann die Physik auf diese Weise weiter in ihre Prinzipien (*ἀρχαί*) und die Grundfragen dazu geteilt werden, die weitere Untergruppen besitzen kön-

141 Mansfeld/Runia (2020) 28–30.

142 Vgl. Runia (2010b) 273.

143 Vgl. Mansfeld (2020) §4.

nen. Beispiele für solche untergeordneten, thematischen Fragen sind: Wie viele Prinzipien gibt es? Haben sie eine Substanz? Wenn ja, ist sie materiell oder immateriell? Unter diesen Fragen lassen sich nun die *doxai* der verschiedenen Philosophen aufzählen und gruppieren, um ein Bild über das Meinungsspektrum zu geben.

Theophrast arbeitete wohl nach dieser Methode 16 oder 18 Bücher über die Lehren über die Natur, die *Φυσικαὶ δόξαι*, aus.¹⁴⁴ Allerdings bildet nicht allein das Werk Theophrasts die Grundlage der späteren *Placita*. Denn nicht nur Lehren aus Aristoteles, sondern auch stoisches Vokabular, medizinhistorische Zusätze sowie skeptische Überarbeitungen lassen sich in den frühesten Doxographien der *Placita*-Tradition finden.¹⁴⁵ Schon in Chrysipps *De anima* zeigt sich der typische doxographische Aufbau nach den Themen und ihren *dihairesis*:¹⁴⁶ Was ist die Substanz der Seele? Wie viele Teile hat sie? Wo ist sie lokalisiert? Bereits kurz nach Theophrasts Wirken gibt es also bereits doxographische Passagen in anderen Werken, die als Ausschnitte oder Überarbeitungen auf Theophrasts *Φυσικαὶ δόξαι* zurückgehen können. Manche dieser frühesten Doxographien verfolgen dabei nicht dasselbe dialektische Ziel wie Aristoteles und Theophrast. Gerade Chrysipp, aber viel eher wohl noch die Skeptiker wollen über eine direkte Gegenüberstellung sich widersprechender *doxai* zeigen, dass über grundlegende philosophische Fragen Uneinigkeit bestehe (*diaphonia*). So legen sie nahe, dass es weise sei, sich eines Urteils zu enthalten.¹⁴⁷

Wahrscheinlich entstanden in der frühesten *Placita*-Tradition doxographische Gebrauchsexzerpte,¹⁴⁸ eine peripatetisch-doxographische Vulgata¹⁴⁹ und doxographische Einleitungen zu Werken nach aristotelischem Vorbild, die offenbar einen gewissen kanonischen Status erreichten. Des Weiteren wurden im Hellenismus neben der doxographischen auch biographische und nach Diadochen bzw. Schulen geordnete Sammlungen von Lehrmeinungen erstellt, die allerdings in Form und Zielsetzung von der *Placita*-Tradition abwichen.¹⁵⁰ Dennoch ergaben sich Vermischungen und Kontaminationen der Überlieferungszweige.

144 So das Schriftenverzeichnis in Diog. Laer. 5,48. Ob auch *Περὶ αἰσθήσεων* Teil der doxographischen Literatur im engen Sinne ist, gab Anlass zu viel Spekulation, weil der Zweck der Schrift unklar ist. Da sie vermutlich weder Teil der *Φυσικαὶ δόξαι* noch ein Werk, das die eigene philosophische Anschauung darlegt, noch eine systematische, kritische Übersicht über vorangegangene Lehren war, wird es sich wohl am ehesten um *Lesefrüchte* handeln, die im Unterricht genutzt werden konnten. Vgl. Baltussen (1998) 195–197 und Baltussen (2000) 234–245.

145 Vgl. Mansfeld (1989) 138–148.

146 Vgl. Mansfeld (1990) 3167–3177. Ob die Schrift, die Chrysipp benutzte, alle Fragen der späteren *Placita* abdeckte, ist nicht eindeutig.

147 Vgl. Mansfeld (1990) 3173.

148 Vgl. Capelle (1953) Faltblatt.

149 Vgl. Mansfeld (1989) 150–152.

150 Vgl. Mejer (1978) 60–92 und Mansfeld (2010) 106–121.

4.3 Frühere *Placita*-Tradition

Die Werke der frühesten *Placita*-Tradition wurden stets überarbeitet und wiederverwendet. Da es aber auch deutliche Überschneidungen in doxographischen Passagen bei späteren Autoren wie Varro, Cicero, Sextus Empiricus, Tertullian, Philon und Macrobius gibt, die als jüngste Philosophen Poseidonios, Asklepiades und Xenarch anführen,¹⁵¹ hat Diels eine kanonische *Vetusta Placita* genannte Überarbeitung der frühesten *Placita*-Tradition angenommen. Sie könnte im Umfeld des Poseidonios im 1. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein.¹⁵² Um was für ein Werk oder was für Werke es sich dabei handelte, ist allerdings offen.¹⁵³

Um die früheren *Placita*-Varianten von der frühesten sowie von den parallel verlaufenden Überlieferungen abgrenzen zu können, bedarf der ganze Überlieferungszweig einer Neuuntersuchung.¹⁵⁴ Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass doxographische Passagen bei Cicero sowohl von der frühesten (vor allem Lucullus 118, *Tusc.* 1,18–24, *Nat. deor.* 1,25–42)¹⁵⁵ als auch von der früheren *Placita*-Tradition, beispielsweise von Überarbeitungen von Antiochos von Askalon, abhängen können.

4.4 Die *Placita*-Tradition ab Aëtios

Wer Aëtios war und ob dies der Name des Doxographen war, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, doch spielt der Name für die Beschreibung der Doxographie ohnehin eine untergeordnete Rolle.¹⁵⁶ Die Doxographie, die er aus den frühesten und früheren *Placita*-Schriften erstellte, datiert vielleicht um das Jahr 50 n. Chr.¹⁵⁷

Die Erfindung oder Entdeckung des Aëtios war der Kern von Diels' Arbeit, der zeigen konnte, dass sich vor allem aus verkürzten Abschnitten bei Ps.-Plutarch und Stobaios eine gemeinsame Quelle, Aëtios' *Placita*, rekonstruieren liess.¹⁵⁸ Die *Placita* sammeln in fünf Büchern philosophische Kurzlehren über physikalische

151 Vgl. *DG* 188–214.

152 Vgl. *DG* 185 und Mansfeld (1992b) 63, Fn. 5.

153 Vgl. Mansfeld/Runia (2009) 35.

154 Nach Runia (1999) 232, Fn. 142.

155 Vgl. Mansfeld (1990) 3183.

156 Vgl. Runia (2010a) 173–180.

157 Vgl. Mansfeld/Runia (2020) 17.

158 Nachdem Mansfeld/Runia (2009) bereits ein *specimen reconstructionis* des zweiten *Placita*-Buches veröffentlicht haben, liegt nun mit Mansfeld/Runia (2020) eine Gesamtrekonstruktion vor. Dass Mansfeld/Runia in ihrem Vorbereitungsband (1997) die Zeugnisse von Theodoret zu wenig diskutiert hätten, merkt Frede (1999) 138–148 an. Da die Zeugnisse Theodorets im Verlaufe der vorliegenden Arbeit aber nicht behandelt werden, wird hier auf eine Besprechung verzichtet. Aus Platzgründen werden auch Lebedevs (zuletzt 2016) Zweifel an Diels' Theorie und Bottlers (2014) Versuch, weitere Bearbeitungsstufen zu etablieren, nicht näher besprochen. Vgl. zu Lebedevs Einwänden Mansfeld/Runia (1997) 333–338 und vgl. zu Bottlers Theorie neben den Rezensionen von Dorandi (2015) und Zhmud (2017) die Besprechung bei Jas (2018).

Themen, zu der auch die Seelenlehre gehört. Jeweils zu einem Thema, das sich mit den Prinzipien, der Theologie, aber auch dem Regenbogen oder den Gezeiten beschäftigen kann, sind die *doxai* in der aus der frühesten Tradition übernommenen *dihairetischen* und bisweilen *diaphonischen* Struktur gegliedert. Es ist kein diskursiv-philosophisches Werk und dürfte trotz der epitomierten Form, in der es vorliegt, auch vorher nur wenige Argumente und Begründungen für eine Lehre enthalten haben, wie ein Blick auf die Hauptzeugen zeigen wird. Eine neuere statistische Prüfung beziffert das gesamte bei Stobaios und Ps.-Plutarch erhaltene Material der ätischen *Placita* auf ca. 86 Prozent,¹⁵⁹ doch was Aëtios' Leistung in seiner Komposition war, muss ungewiss bleiben, solange nicht mehr Klarheit über seine Quellen besteht.

Beide Hauptzeugen der *Placita* zeichnen sich durch eigene Charakteristika aus: Ps.-Plutarch erstellt eine Epitome der *Placita*, doch nach welchen Kriterien er mehr oder weniger *doxai* aus den *Placita* behält, ist nicht eindeutig. Ihm lassen sich keine Spezialinteressen zuweisen, die seine Kürzungen aus den *Placita* begründen könnten.¹⁶⁰ Da es sich um eine Epitome handelt, übernimmt er weitgehend die Reihenfolge der Kapitel und die Aufteilung in fünf Bücher aus den *Placita*.¹⁶¹

Für die Epitomierung hat Ps.-Plutarch entweder Lemmata ausgelassen, längere Lemmata gekürzt oder verschiedene Lemmata miteinander verschmolzen. Kürzungen nahm er sowohl in den *doxai* als auch bei den *name-labels* vor, wenn mehrere Philosophen dieselbe oder eine ähnliche Lehre vertraten.¹⁶² Bei einer Verschmelzung, die nicht so häufig wie eine Kürzung vorkommt, aber für die Rekonstruktion problematischer ist, verband Ps.-Plutarch zwei Lemmata so miteinander, dass die *doxai* der Philosophen miteinander kombiniert wurden und die *name-labels* den *doxai* nicht mehr eindeutig zuzuordnen sind, wenn sie nicht über eine Parallele erschlossen werden können.

Als Glücksfall für die Rekonstruktion muss bei allem Unglück des Textverlusts wohl betrachtet werden, dass sich Stobaios' Methoden deutlich von denen Ps.-Plutarchs unterscheiden, da er keine Epitome erstellen, sondern vermutlich ein Übersichtswerk über philosophische Lehren zu verschiedenen Themen verfassen wollte. In seinen *Eklogien* sammelt er dafür längere und kürzere Textpassagen aus verschiedenen philosophischen sowie literarischen Werken und exzerpiert auch längere Passagen der *Placita*. Diese Arbeitsweise sorgt zwar dafür, dass er die Texte aus Aëtios getreuer wiedergibt als Ps.-Plutarch, doch stellt er Lemmata um, passt sie gelegentlich an, fügt zu einem *name-label doxai* aus verschiedenen Kapiteln zusammen oder verschmilzt ganze Kapitel miteinander.¹⁶³ Die Umstellun-

159 Vgl. Jeremiah (2018) 279–373.

160 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 194f.

161 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 193.

162 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 187–193.

163 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 213–224.

gen scheinen dabei von Assoziationen geleitet zu sein.¹⁶⁴ Da Aëtios zudem nicht seine einzige doxographische Quelle ist, sondern er weitere Lehren von dem Doxographen Areios kopiert und mit der *Placita*-Tradition verbindet, ist die Herkunft mancher *doxai* schwer zu bestimmen.

Ein Lemma in Aëtios' *Placita* kann nur sicher rekonstruiert werden, wenn sowohl Ps.-Plutarch als auch Stobaios es bezeugen. Denn über die ursprüngliche Länge einer *doxa* aus den *Placita* und ihre Zuordnung zu einem *name-label* kann bei Ps.-Plutarch keine Gewissheit erlangt werden. Wenn hingegen Stobaios eine *doxa* überliefert, ist zu fragen, ob sie tatsächlich aus den *Placita* stammt, ob sie im angegebenen Kapitel stand und ob sie bearbeitet wurde.

4.5 Eine Parallele zur *Placita*-Tradition bei Stobaios: Areios

Für die vorliegende Arbeit ist zusätzlich eine doxographische Nebenüberlieferung der frühesten *Placita*-Tradition durch einen «Areios» bedeutsam, dem mehrere doxographische Schriften zugewiesen werden.¹⁶⁵ Dieser ist in der Forschung mit dem möglicherweise stoischen Philosophen Areios aus Alexandria identifiziert worden, der am Hof des Augustus wirkte, doch lässt sich das nicht belegen.¹⁶⁶

Welche Doxographien ihm genau zugeschrieben werden können, wird viel diskutiert. Vor allem eine Doxographie über die Ethik allgemein (Doxographie A), eine über die stoische Ethik (Doxographie B) und eine über die peripatetische Ethik (Doxographie C), die im zweiten Buch in Stobaios' *Eklogen* überliefert sind, galten in einer langen Tradition von Diels bis Hahn als Werke des Areios.¹⁶⁷ Doch während nach Göransson die allgemeine thematisch gegliederte und auf Eudoros aufbauende Doxographie A Areios wohl nicht zugeschrieben werden kann,¹⁶⁸ stammt die peripatetische Doxographie C wohl von ihm.¹⁶⁹ Sie ist wie andere im Hellenismus entstandene Doxographien nach Schulen und nicht nach Themen gegliedert. Dass Areios auch die Doxographie B verfasst hat, ist nicht gesichert, aber wahrscheinlich, da sie strukturelle Ähnlichkeiten mit der Doxographie C aufweist.

164 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 225 f.

165 Vgl. Algra (2018) 77 f.

166 Vgl. Göransson (1995) 203–218. Inwood (1995) sowie Mansfeld/Runia (1997) 240–242 zeigen, dass eine solche Identifikation nicht ausgeschlossen ist. Algra (2018) 70–74 schliesst sich Mansfeld und Runia an.

167 Vgl. Stob. *Ecl.* 2,7,1–4a (Doxographie A) 2,7,5–12 (Doxographie B) und 2,7,13–17 (Doxographie C).

168 Vgl. Göransson (1995) 221–226. Nach einer Analyse der Argumente für die Zuschreibung der Doxographie A zu Areios kommt Göransson (1995) 226 zu dem Schluss, dass nicht viel mehr für eine Zuordnung zu Areios spricht als die Positionierung der Doxographie A vor den Doxographien B und C sowie ein «Dilesius dixit».

169 In *Flor.* 4,39,28 versieht Stobaios einen Abschnitt über die εὐδαιμονία mit der Herkunftsangabe: ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς. Dieser Abschnitt findet sich ebenso in der Doxographie C. Vgl. Algra (2018) 59.

Sicher können Areios aus Stobaios ebenfalls ein Fragment über Platons Formenlehre sowie einige Fragmente zur stoischen Physik zugewiesen werden,¹⁷⁰ die sich dadurch auszeichnen, dass sie alle *doxai* mit einem stoischen *name-label* versehen.¹⁷¹ Da nach Priskian Areios zudem ein Werk mit dem Titel Περὶ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν (ἀπ') αὐτοῦ δογμάτων¹⁷² verfasst habe, handelt es sich bei seinen philosophiehistorischen Schriften vermutlich um nach Schulen geordnete Doxographien über die platonischen, aristotelischen und stoischen physikalischen Lehren. Wenn es solche Doxographien waren, werden die Lehren nicht nur von Aristoteles, sondern auch aus dessen Schule stammen.¹⁷³

Welche Quellen Areios benutzte, kann nicht sicher bestimmt werden. Schmitz, der die Doxographie C dreiteilt,¹⁷⁴ schlägt als mittelbare Quelle für deren ersten Teil Antiochos von Askalon vor, doch lässt sich seine Interpretation nicht auf die Doxographien zur Physik übertragen. Moraux macht eine Vielzahl von Quellen aus, die wiederum Kompilationen gewesen sein können, z. B. ein Werk des Poseidonios oder Apollodors Εἰσαγωγή εἰς τὰ δόγματα.¹⁷⁵

Stobaios hat Areios offensichtlich benutzt und die *Placita*-Fragmente gelegentlich um doxographische Fragmente aus Areios erweitert. Wie aber die Herkunft einer *doxa* bei Stobaios Areios oder Aëtios zugewiesen werden kann, ist selten mit letzter Sicherheit zu entscheiden. Lange galt als ein Kriterium, dass die *doxai* aus Areios länger seien, doch hatte auch Stobaios Eingriffe in Areios' Text vorgenommen und dadurch doxographiekompatibel gekürzt.¹⁷⁶ Diels hat daneben noch neun weitere Kriterien aufgestellt, um Areios und Aëtios bei Stobaios unterscheiden zu können, die von Mansfeld und Runia zu sieben modifiziert worden sind:¹⁷⁷

1. Aëtios listet eine *doxa* normalerweise direkt im Anschluss an den Namen am Anfang. Auch *doxai* aus Areios können so präsentiert werden und sind in diesem Fall nahezu ununterscheidbar. Wenn Namen allerdings im Genitiv ohne grammatische Verbindung zur *doxa* stehen, sie mitten in der *doxa* oder im Akkusativ als Überrest einer *oratio obliqua* vorkommen, stammen sie wahrscheinlich von Areios.

170 Vgl. Algra (2018) 58–64. Die Fragmente finden sich parallel mit Nennung des Autors Areios Didymos bzw. nur Areios bei Eusebios.

171 Vgl. Mejer (1978) 76–78 und Algra (2018) 96–100. Mansfeld/Runia (1997) 248 schreiben, dass die physikalischen *doxai* aus Areios auf Aristoteles und die Stoiker beschränkt seien.

172 So Diels' (DG 78) Rückübersetzung der lateinisch überlieferten Quellenangabe: *Usi sumus ... Didymoque de Aristotele et eius scriptore dogmatum*. Nach Algra (2018) 56, Fn. 7.

173 Unschlüssig allerdings Inwood (1989) 17.

174 Vgl. Schmitz (2014) 6, 8 und 242f. Schmitz teilt die Doxographie in 1. Oikeiosis-Lehre (Stob. *Ecl.* 2,7,13f.), 2. Teilgebiete der Ethik (Stob. *Ecl.* 2,7,15–25) sowie den zusammengesetzten Abschnitt 3. Ökonomik und Politik (Stob. *Ecl.* 2,7,26) ein.

175 Vgl. Moraux (1973) 438 und Algra (2018) 98.

176 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 261–263 und Gourinat (2011) 147–149.

177 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 245–249.

2. Wenn Stobaios einen Einleitungssatz schreibt, stammt die *doxa* wohl von Areios.
3. Aus Areios dürfte Stobaios die Partikel *δέ* mit exzerpiert haben, die bei Aëtios nur hinter einem Namen vorkommt, wenn er einen Gegensatz zwischen zwei Lehren herstellen will.
4. Areios' Doxographie «must surely have been a pain to read»,¹⁷⁸ da er viel indirekte Rede verwendet. Aëtios benutzt indirekte Rede sparsamer.
5. Im Vergleich zwischen Ps.-Plutarch und Stobaios zeigt sich, dass Stobaios gelegentlich die Reihenfolge verändert, wie die *doxai* präsentiert werden. Es kann sein, dass er in diesem Fall Material von Areios inkorporiert.
6. Stobaios beginnt einen doxographischen Überblick meist mit Material aus Aëtios und fügt gegen Ende Weiteres aus Areios hinzu. Doch stehen *doxai* aus Areios auch gelegentlich in der Mitte des doxographischen Materials.
7. Stobaios präsentiert das stoische Material differenzierter als Ps.-Plutarch. Zwar könnte dies Ps.-Plutarchs Kürzungen geschuldet sein, doch Areios unterscheidet die stoischen Lehren genauer.

4.6 Die *Placita*-Kapitel zur Seelenlehre

Das vierte Buch der *Placita* beschäftigt sich mit den Fragen zur Seele, Wahrnehmung und Affekten.¹⁷⁹ Im Besonderen in den Kapiteln 2–7 über das Wesen der Seele liegen viele Zeugnisse aus der präaëtischen Tradition vor, die einen Einblick in die Editions-geschichte der *Placita* geben. Es zeigt sich, dass die grundlegende *dihairesis-diaphonia*-Struktur aus der frühesten *Placita*-Tradition noch durchschimmert, die Kapitel aber stark gekürzt wurden. Nachzuvollziehen sind folgende doxographisch beantwortete Fragestellungen: Ist die Seele eine Substanz oder Qualität? Ist sie körperlich oder unkörperlich? Ist sie sterblich oder unsterblich?¹⁸⁰ Auch die Frage, woher die Seele bzw. der *νοῦς* in den Körper kam, wurde behandelt, doch ist das Kapitel verloren.¹⁸¹

Nach den Zusammenlegungen und Umstrukturierungen sind folgende Kapitel-titel für 2–7 erhalten: *Περὶ ψυχῆς*, *Εἰ σῶμα ἢ ψυχὴ καὶ τίς ἢ οὐσία αὐτῆς*, *Περὶ μερῶν ψυχῆς*, *Τί τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν καὶ ἐν τίνι ἐστίν*¹⁸², *Περὶ κινήσεως ψυχῆς*, *Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς*. Das Kapitel über das *ἡγεμονικόν* scheint die Fragen nach seiner Substanz und nach seinem Ort zusammenzufassen, doch die überlie-

178 Mansfeld/Runia (1997) 247.

179 Das erste Kapitel behandelt allerdings das Phänomen der Nilschwemme.

180 Vgl. Dörrie (1959) 116. Mansfeld (1992b) 92f. zeigt, dass die Grundstruktur der *Placita* nach den Kategorien geordnet ist: Fragen nach Existenz, Definition/Substanz, Qualität, Ursache, Ort, Quantität und derivativen Varianten der Fragen lassen sich in vielen Kapiteln finden.

181 Vgl. Mansfeld (1990) 3133f. und 3137.

182 Gestützt auf Eusebius und Tertullian gibt Diels als Titel *Περὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ* an. Vgl. *DG* 203 und 391. Ps.-Plutarchs Titel ist allerdings wahrscheinlicher.

ferten *doxai* geben nur Antworten auf die Lokalisierung des ἡγεμονικόν im Körper. Da zudem die Lehren Platons, Stratons, der Stoiker, des Empedokles, des Pythagoras und weiterer darin zusammengefasst werden, ist der Titel sicher eine stoisch geprägte Zusammenfassung, die unter ἡγεμονικόν alle Lehren über das rationale Seelenvermögen ungeachtet der von den Philosophen verwendeten Begriffe angibt. In keiner *doxa* wird nämlich der Begriff für das rationale Seelenvermögen der Philosophen benutzt. Daraus ergibt sich, dass auch dort, wo keine Kürzungen von Ps.-Plutarch oder Stobaios vorgenommen wurden, die Begrifflichkeiten und überlieferten Lehren in den *Placita* mit grosser Vorsicht zu behandeln sind.

5 Über die vorliegende Arbeit

5.1 Ziel der Untersuchung, Probleme und Vorgehen

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, die Seelenlehren der frühen Peripatetiker nach genauer Analyse und Kontextualisierung ihrer Fragmente und Lehren in den Werken, die überliefert wurden, darzustellen. Der Begriff «Seelenlehre» ist dabei im aristotelischen Sinne auszulegen. Wie nach *De anima* die Seele in hylemorphischer Einheit mit dem Körper dessen Glieder und Organe dazu befähigt zu leben, zu wachsen und weitere körperliche Funktionen auszuüben, wahrzunehmen, zu streben und zu denken, so sollen aus den Fragmenten der Peripatetiker, soweit möglich, für die Rekonstruktion der Seelenlehre physiologische wie psychologische Nachrichten berücksichtigt werden. Es werden also alle Fragmente und Texte zur Generation, Wahrnehmungsmechanik, φαντασία, ψυχή und zum νοῦς in die Untersuchung aufgenommen, die Rückschlüsse auf die zugrunde liegenden Theorien zulassen können.

Dafür sollen die von Aristoteles abweichenden doktrinären Wege in der Geschichte des Peripatos zunächst im Sinne Baltussens nicht als Niedergang, sondern vor allem als ein Überlieferungsproblem oder als Folge einer sich mit der Zeit wandelnden Interessenlage verstanden werden, da die Peripatetiker ihre Gedanken wohl weder als gänzlich von Aristoteles abhängige noch als unabhängige Forschungs- und Diskussionsergebnisse betrachteten. Die Lehren der Peripatetiker werden deshalb aus ihren Fragmenten selbst heraus und nicht mit Blick auf einen möglichen Rückbezug auf Aristoteles rekonstruiert, wenn eine solche Abhängigkeit nicht wie beispielsweise in Theophrasts *De-anima*-Aporien interpretationsnotwendig scheint.

Für eine Rekonstruktion stellen sich mehrere offensichtliche Probleme, da, wie erwähnt, das Überlieferungsmaterial quantitativ wie qualitativ äusserst dürftig ist. Mit Ausnahme einiger naturwissenschaftlicher Werke Theophrasts, je eines zusammengefügtens Zitats von Theophrast und Straton sowie Aristoxenos' musik-

theoretischer Schriften fehlen die originalen Texte der Peripatetiker. Von den Fragmenten sind viele nicht nur kurz, unklarer Herkunft oder wenig verständlich, sondern sie liegen grösstenteils auch nur als Interpretationen antiker Autoren vor, die nur selten direkten Zugang zu den Schriften der Peripatetiker hatten. Ihre Berichte basieren oft selbst auf früheren Autoren, denen ebenfalls wohl nur Zusammenfassungen vorlagen. Durch wie viele Hände manche erhaltene Zeugnisse gegangen sind, lässt sich kaum nachvollziehen. Da also in der Überlieferung die Gedanken der Peripatetiker meist von anderen und nur ausnahmsweise von ihnen selbst formuliert worden sind, ist das Vorliegen einer (bisweilen tendenziösen) Interpretation der Normalfall und weder kann bei den Interpretationen vorausgesetzt werden, dass sie sich auf Primärlektüre stützen, noch dass ein Interpret die Texte nicht allein seinem eigenen Verständnis unterworfen und, wo er es für nötig befand, erklärend eingegriffen hat. Daher gilt das allgemeine *caveat*, dass jede Rekonstruktion vor der hermeneutische Schwierigkeit steht, aus einzelnen interpretierten und reformulierten Aussagen ursprüngliche Gedankengänge bergen zu müssen.

Hinzu kommt, dass die mit Philosophennamen verknüpften Lehren kaum eine über den Zeitraum eines Lebens vertretene Überzeugung akkurat widerspiegeln können.¹⁸³ Nicht nur werden die unter einem Philosophennamen präsentierten Lehren also eine ursprüngliche Theorie stark verkürzen, sondern auch eine Untersuchung ihrer Genese und Entwicklungsgeschichte beim jeweiligen Philosophen ist unmöglich. Unter der Annahme allerdings, dass die Fragmente jeweils Ausschnitte einer Philosophie präsentieren, die als kanonisch für einen Philosophen gelten kann, lassen sich immerhin wichtige Stationen in der Peripatosgeschichte ausmachen.

Die folgenden Rekonstruktionen der Seelenlehren können also nur Annäherungen an die mit Namen verbundenen Ideen bleiben. Damit eröffnet sich jedoch zugleich ein Spannungsfeld, da sich die Frage stellt, ob entweder das, was einem peripatetischen Namen zugeschrieben werden kann, oder die einem Peripatetiker zugeschriebene Idee Hauptgegenstand der Untersuchung sein soll. Der Unterschied liegt darin, ob alle Fragmente zu einem peripatetischen Philosophen oder zu einem Thema zusammengestellt und interpretiert werden sollen. Beide Bereiche überschneiden sich, doch könnte eine thematische Ideenarchäologie freier als eine namengebundene Philosophiehistorie weitere Quellen und diachrone Entwicklungen einbeziehen. Die Forschungsübersicht zeigte jedoch, dass viele grundlegende Fragen noch nicht beantwortet sind. In der vorliegenden Arbeit wird daher vor allem das philosophiehistorische Ziel verfolgt, über Fragmentanalysen die Lehren der Peripatetiker soweit wie möglich zu rekonstruieren, um eine solide Ba-

183 Auf eine weitere Kennzeichnung dieses Gedankens wird verzichtet, da beispielsweise in Bezug auf die Lehren des «Thales» der Philosophenname auch nicht stets in Anführungszeichen geschrieben wird, nur weil sich aus den Fragmenten und Legenden allenfalls eine Annäherung an seine Lehre gewinnen lässt.

sis für einen ideenarchäologischen Ansatz, der weitere anonyme und nichtperipatetische Fragmente berücksichtigen müsste, zu schaffen.

Die Rekonstruktion der Seelenlehren erfolgt bei jedem Peripatetiker in vier Schritten:

1. Anstelle einer Forschungsübersicht werden im ersten Schritt die Schwerpunkte, die sich in der neueren Forschungsdiskussion für die Rekonstruktion der Seelenlehre ergeben haben, vorgestellt und die in den folgenden Untersuchungen herausgearbeitete Position dazu zusammengefasst.
2. Nach dieser Problemübersicht werden zuerst die Überlieferung und der Inhalt der Fragmente analysiert. Dem philosophiehistorischen Ziel entsprechend liegt das besondere Augenmerk der Analyse auf der Quellenkritik. Da als grösste Schwierigkeit für eine Rekonstruktion der Seelenlehren die oft tendenziöse und verkürzende Überlieferung ausgemacht wurde, widmet sich die Untersuchung der Fragmente jeweils zunächst der Kontextualisierung eines Fragments im Werk des überliefernden Autors. Dadurch kann ein erster Zeugniswert des Fragments bestimmt werden. Es lassen sich dann im Vergleich mit Parallelen in anderen Werken und Fragmenten Überarbeitungen, die die überliefernden Autoren vorgenommen haben könnten, erkennen und vertrauenswürdige und verdächtige Passagen in den einzelnen Fragmenten benennen. So ist es möglich, sich dem Kern der Lehre eines Peripatetikers anzunähern.
3. Im dritten Schritt werden die Ergebnisse der Fragmentanalysen zu einer Seelenlehre rekonstruiert. Die Rekonstruktionen werden, soweit möglich, nicht nur das, was den Peripatetikern auf Basis der Fragmentanalysen zugeschrieben werden kann, darstellen, sondern auch in einem rudimentären Sinne der Ideenarchäologie zum Verständnis benötigte zeitgenössische und historische Einflüsse aufzeigen.
4. Im abschliessenden Schritt werden die von Baltussen konstatierten Transformationen im Peripatos in Bezug auf die Seelenlehre kenntlich gemacht, um anhand der Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu prüfen, ob es Tendenzen gab, bestimmte Aspekte der aristotelischen Seelenlehre zu übernehmen oder abzulehnen.

5.2 Auswahl der Peripatetiker

Mit Ausnahme von Herakleides Pontikos, der kein Mitglied des Peripatos war,¹⁸⁴ wurden für die Auswahl alle Peripatetiker aus Wehrlis Sammlung der *Schule des Aristoteles* sowie Theophrast berücksichtigt, von denen substantielle Fragmente über die Seelenlehre erhalten geblieben sind. Zu diesen gehören, wie die Forschungsübersichten zeigten, Theophrast, Dikaiarch, Aristoxenos, Klearch, Straton

184 Vgl. Mejer (2009) 28. Seine Seelenlehre wird dennoch kurz in Kapitel V 4.1.3 behandelt

und Kritolaos. Für die übrigen Peripatetiker lässt die Überlieferung keinen Aufschluss über die Seelenlehre zu, da von deren Beschäftigung damit entweder keine oder für eine Rekonstruktion nur ungeeignete Fragmente zeugen.¹⁸⁵ Zudem werden ps.-aristotelische Werke wie *De mundo* oder *De spiritu*, paraperipatetische Schriften wie die des Ps.-Okellos und anonym-peripatetische Lehren unter den doxographischen Nachrichten nicht untersucht.¹⁸⁶

Die Übersicht auf der nächsten Seite zeigt die Lebenszeiten der behandelten Peripatetiker und aus welchen Hauptquellen ihre Lehren rekonstruiert werden. Die gestrichelten Linien zeigen sehr unsichere Überlieferungswege an.

- 185 Als ungeeignet werden die Fragmente 10 Wh zur Presbyopie von Hieronymos von Rhodos und *29 SFOD^b von Ariston von Keos ausgeschlossen. Während eine Ausarbeitung der Theorie zur Presbyopie von Hieronymos die Aufnahme unter die betrachteten Peripatetiker begründen könnte, wird das Fragment aus Plutarch damit eingeleitet, dass der Sprecher Lamprias Hieronymos nicht gelesen habe. Dass die Theorie trotzdem peripatetisch ist, zeigt zwar Ganson (2004) 355–362, doch vertritt Lamprias eher einen allgemein peripatetischen Standpunkt und legt in der Folge ohne Angabe des Urhebers Theophrasts Geruchstheorie dar. Porphyrios überliefert Fragment *29 SFOD^b von einem gewissen Ariston, in dem zwischen einem wahrnehmenden und einem rationalen Seelenvermögen unterschieden wird. Die Aussage kann, wie ein Vergleich mit der Theorie Stratons nahelegt, peripatetisch gewesen sein, doch ist die Zuschreibung zu dem Peripatetiker Ariston von Keos nicht sicher. Die Überlieferung gibt auch keinen Aufschluss: Ohne Autorenangabe findet sich ein Ausschnitt derselben Lehre in der doxographischen Tradition in Nemesios' *Nat. hom.* 57,4, zwischen den Stoikern und Platon wieder: ἔστι δὲ καὶ οὕτω δύναται ψυχῆς ἀντιληπτικῆν τῶν αἰσθητῶν αἰσθητήριον δὲ ὄργανον τῆς ἀντιλήψεως τῶν αἰσθητῶν. Der Satz ἔστι δὲ καὶ οὕτω leitet nach der ersten, stoischen Theorie eine zweite Möglichkeit ein, wie Sinnesobjekte durch die Sinnesorgane hindurch vom Verstand wahrgenommen werden können. Die *Placita* listen Epikur zwischen den Stoikern und Platon, während Stobaios' Version der *Placita* nach Platon mehrere «den Stoikern» und «den Peripatetikern» zugeordnete *doxai* überliefert, die bei Ps.-Plutarch fehlen, wohingegen Nemesios nach Platons *doxa* platonisches Vokabular aus dem *Timaios* aufgreift, das wiederum aus Poseidonios stammen könnte. Vgl. Sharples/van der Eijk (2008) 133. Dies alles spricht dafür, dass Porphyrios die Passage über Ariston aus einer sehr verworrenen und im Einzelnen nicht mehr nachvollziehbaren Tradition gewonnen hat und nicht entscheidbar ist, ob das Fragment dem Keer oder dem Stoiker Ariston aus Chios zuzuordnen ist. Ebenso ist die Frage inhaltlich nicht entscheidbar. Die inhaltliche Ambivalenz zeigt Mansfeld (1985) 214 gegen Ioppolo (1980) 276–278. Vgl. auch die Anmerkungen ad loc. im RUSCH-Band und Hahm (2006) 210.
- 186 Für eine kurze Besprechung von *De spiritu* und den *Problemata physika* vgl. Sharples (2006a) 174–178.

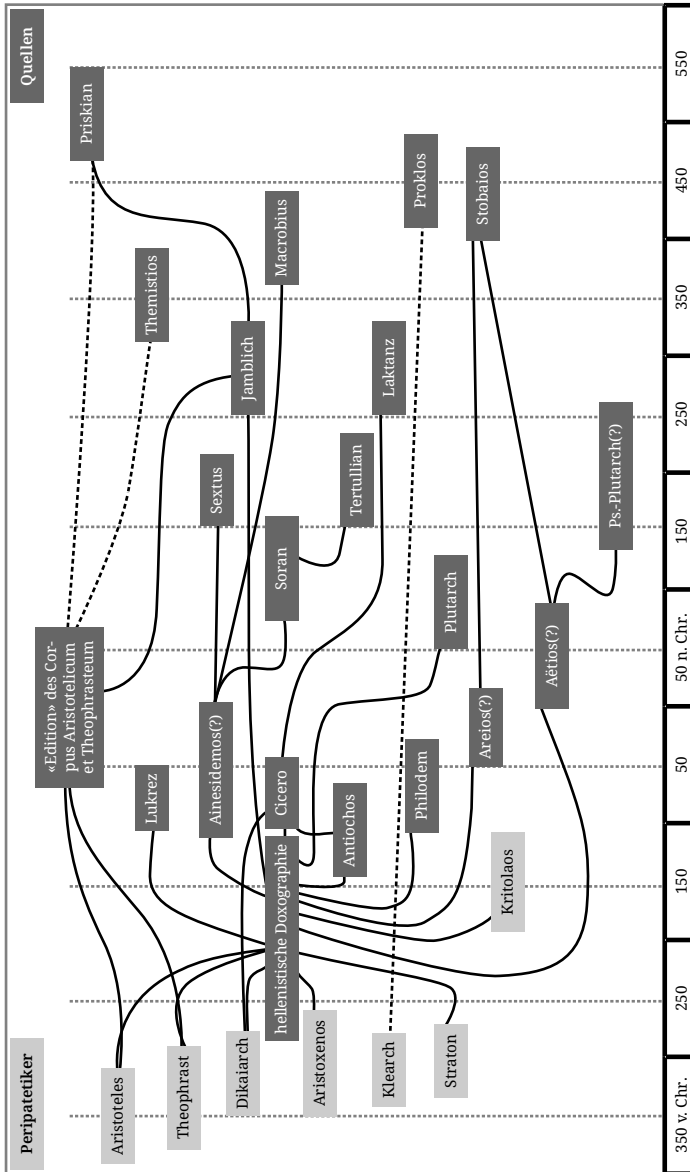


Abb. 3: Übersicht über die behandelten Peripatetiker und ihre Hauptquellen.

II Theophrast

1 Übersicht und Quellenlage

1.1 Einleitung

Theophrast wurde um 370 v.Chr. als Tyrtamos in Eresos auf Lesbos geboren und soll, so Strabon, seinen Beinamen von Aristoteles erhalten haben, weil Tyrtamos einerseits für einen Griechen scheusslich klinge, und andererseits, weil er sich Aristoteles zufolge um eine erhabene Ausdrucksweise bemüht habe.¹ Auf Aristoteles traf er entweder während eines kurzen Aufenthalts in der Akademie oder nach Platons Tod in Assos. Um 345 v.Chr. waren jedenfalls beide zusammen in Mytilene auf Rhodos, darauf in Makedonien und ab 335 v.Chr. zusammen in Athen, wo sie in der Folge den Peripatos gründeten.² Kurz vor seinem Tod habe Aristoteles die Wahl zwischen Theophrast und Menedemos von Rhodos für die Nachfolge im Scholarchat treffen müssen. Er liess sich nach Gellius einen Wein von Rhodos und einen von Lesbos bringen, habe beide sehr kräftig und angenehm gefunden, doch «angenehmer den aus Lesbos».³

Mögen die Anekdoten von Strabon und Gellius auch erfunden sein, so zeugen sie von einer Tradition, die Aristoteles und Theophrast freundschaftlich verbunden sah. Ferner legen davon nicht nur die lange Beziehung zwischen beiden, sondern auch gemeinsame Reisen sowie dieselbe philosophische Grundhaltung bededtes Zeugnis ab. Es verbindet sie also kein Lehrer-Schüler-Verhältnis, sondern sie sind besser als *ἑταῖροι*⁴ zu verstehen, die sich gegenseitig unterstützten, inspirierten und gemeinsam forschten. Exemplarisch für dieses Verständnis steht die Spekulation, in der in Aristot. *Meteor.* 378b5 angekündigten, aber nie vollzogenen «weiteren Prüfung» der Gesteinsarten eine Anspielung auf Theophrasts *De lapidibus* zu sehen.⁵

Allerdings brachte die gemeinsame Arbeit Theophrast nicht dazu, die Lehrmeinungen des Aristoteles unhinterfragt zu übernehmen.⁶ Zu Theophrasts Methode gehört es neben eigener Forschung vielmehr, das aristotelische *Œuvre* genau zu lesen und Aporien aufzuwerfen, um Unklarheiten zu beseitigen und dadurch

1 Vgl. Strab. 13,2,4: ἅμα μὲν φεύγων τὴν τοῦ προτέρου ὀνόματος κακοφωνίαν, ἅμα δὲ τὸν τῆς φράσεως αὐτοῦ ζῆλον ἐπισημαινόμενος. So auch Diog. Laer. 5,38.

2 Vgl. Gaiser (1985) 21–27 und Wehrli/Wöhrle/Zmud (2004) 510.

3 Gell. 13,5.

4 So Simpl. *In Phy.* 788,35.

5 Vgl. Wehrli/Wöhrle/Zmud (2004) 517.

6 So schon Zeller *PhG* 2,2 643. Doch gesteht Zeller Theophrast zu wenig Selbständigkeit zu.

das aristotelische Werk schon zu dessen Lebzeiten und danach mit Weiterentwicklungen und Erläuterungen zu stärken. Beispielsweise zeichnet er in seiner *Metaphysik* – vielleicht noch akademische – Diskussionen nach, die Aristoteles dazu bewegt haben könnten, seine kosmologische Lehre zu modifizieren.⁷ Das Werk Theophrasts zeichnet sich also durch eine konstruktiv-kritische Positionierung gegenüber Aristoteles aus, hat jedoch unverkennbar seinen Ursprung in der Methodik und im Denken des Stagiriten. Beide Charakteristika zeigen sich im Besonderen in der Seelenlehre.

Der Schriftenkatalog Theophrasts bei Diogenes Laertios listet 225 Werke, die insgesamt 230808 Zeilen umfasst haben sollen.⁸ Davon beschäftigen sich zwei Bücher *De anima* mit dem homonymen Werk des Aristoteles, die das vierte und fünfte Buch von Theophrasts *Physik* bilden.⁹ Dies deutet darauf hin, dass er die von Aristoteles begonnene Physikalisation der Seelenlehre fortführt und sich methodisch an ihm orientiert. Die beiden Bücher sind allerdings nur als Ausschnitte in spätantiken Kommentaren erhalten: nämlich in Themistios' Paraphrase¹⁰ zu Aristoteles' *De anima* und in Priskians Metaphrase über Theophrasts *De anima*. Priskians Metaphrase sowie Ausschnitte aus Theophrasts *De causis plantarum* liegen der folgenden Darstellung der Wahrnehmungslehre zugrunde, während sich der Abschnitt über die φαντασία auf ein Referat doxographischer Herkunft bei Sextus Empiricus stützt. Die bei Themistios überlieferten Aporien bilden zusammen mit denjenigen Priskians die Hauptquelle für die Besprechung des νοῦς, über den Theophrast sich ebenfalls in der *Metaphysik* sowie in einem Zitat bei Simplicios äussert. Ausserdem berichten Jamblich, Philoponos und Julian obskure doxographische Nachrichten, von denen sich die beiden letzten über ein fünftes Element anhand von Theophrasts *De igne* überprüfen lassen.

Auffallend an den Überresten aus Theophrasts *De-anima*-Kommentar ist, dass sie keine Hinweise auf Gespräche mit Aristoteles enthalten. Es ist daher zu vermuten, dass Theophrast *De anima* erst nach Aristoteles' Tod kommentierte.

7 Vgl. Frede (1971) 65–79 und Gutas (2010) 37 f. Die Frage der relativen Datierung der theophrastischen *Metaphysik* zu den aristotelischen Schriften *De caelo* sowie *Metaphysik λ* wird viel diskutiert, muss hier aber offenbleiben.

8 Vgl. Diog. Laer. 5,42–51.

9 Them. An. par. 108,11 f.: ἐστὶ δὲ ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Φυσικῶν, δευτέρῳ δὲ τῶν Περὶ ψυχῆς, ἐξ ὧν πάντων δῆλόν ἐστιν κτλ. Buch 3 der *Physik* ist auch mit Περὶ οὐρανοῦ betitelt. Dass den ersten zwei oder drei Büchern der *Physik* die Abhandlung Περὶ κινήσεως entspricht, wurde vermutet, ist aber unwahrscheinlich.

10 Der Begriff «Paraphrase» geht nicht auf Themistios, sondern die Suda zurück. Vgl. Simon (2018) 241 f. Er wird, da er allgemein anerkannt ist, im Folgenden dennoch für das Werk des Themistios verwendet.

1.2 Die beiden Hauptquellen: Themistios und Priskian

1.2.1 Themistios' Paraphrase

In Themistios' Paraphrase der aristotelischen Schrift *De anima* aus der Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. findet sich ein längeres Exzerpt aus Theophrasts *De anima* mit Aporien über den Intellekt. Das Ziel einer Paraphrase sei es, nach Themistios, «die Gedanken des in den Büchern Niedergeschriebenen herauszunehmen und kurz und präzise in Übereinstimmung mit dem Philosophen darzulegen». ¹¹ Nicht nur wegen Aristoteles' Stil, sondern auch wegen der Länge und Schwere der gängigen Kommentare sei eine solche Paraphrase ein nützlicher Begleiter. Dies impliziert, dass Themistios mit seinem Werk nicht in Konkurrenz zu grossen Kommentaren wie dem *De-anima*-Kommentar des Alexander von Aphrodisias treten wollte. ¹²

Nach eigenen Angaben folgt Themistios bei der Paraphrasierung einem vierstufigen Modell: aufdecken, zusammenstellen, verstehen, erklären. ¹³ Im Gegensatz zur modernen Benutzung des Wortes «Paraphrase» handelt es sich hierbei also weniger um eine Reformulierung und Verknappung des Originals unter Beibehaltung des Sinns, sondern vielmehr um eine Kurzauslegung, in die auch die Forschungsgeschichte miteinbezogen werden kann. Dies zeigt sich im Besonderen im dritten Schritt der Paraphrase, in dem u. a. Aporien vorgestellt und gelöst werden sollen. ¹⁴

Inwiefern Themistios die Forschungsgeschichte in seine Paraphrase eingebunden hat, bleibt unklar. Sicher verwendete er Alexanders *De anima libri mantissa*, ¹⁵ doch ob er sich auch auf Alexanders grossen *De-anima*-Kommentar stützte oder sogar neuplatonische Auslegungen und Kommentare kannte, ist umstritten. ¹⁶

11 Them. *An. post. par.* 1,2–12, vor allem 7–9: τὸ μέντοι ἐκλαμβάνοντα τὰ βουλήματα τῶν ἐν τοῖς βιβλίοις γεγραμμένων σὺν τάχει τε ἐξαγγέλλειν καὶ τῇ συντομίᾳ τοῦ φιλοσόφου κατὰ δύναμιν παρομαρτεῖν καινόν τε ἐδόκει καὶ τινα ὠφέλιαν παρέξεσθαι. Vgl. Todd (1996) 3.

12 Vgl. Todd (1996) 1.

13 Them. *An. par.* 1,2–5: Περί ψυχῆς ὅσα δυνατόν σὺν ἐπιστήμῃ λαβεῖν, ἀκολουθοῦντας Ἀριστοτέλει πειρατέον ἡμῖν ἐν τῇδε τῇ πραγματείᾳ ἐκθέσθαι τῷ [καί] τὰ μὲν ἐκκαλύψαι, τοῖς δὲ συστήναι, τοῖς δὲ ἐπιστῆσαι, τὰ δὲ (εἰ μὴ φορτικὸν εἰπεῖν) καὶ ἐξεργάσασθαι. Vgl. Todd (1996) 4f. Da συστήναι sonst nicht mit Dativ steht, übersetzt Todd es über σύστασις abgeleitet mit «reconstructing», darauffolgend ἐπιστῆμαι mit «analysing». Mit «reconstructing» meint Todd auch die Wiedergabe von schematischeren Darstellungen der aristotelischen Lehre an anderen Stellen. Anderenfalls sollte der Rekonstruktion einer Lehre schliesslich eine Analyse der Texte vorausgehen. Für die Übersetzung bieten sich eher «zusammenstellen» oder «verbinden» aller für ein Thema relevanter Textstellen an, die auch schematischere Darstellungen umfassen können. Ähnlich auch Simon (2018) 244. Die genauen Bedeutungen zu bestimmen, fällt jedoch schwer, da Themistios seine Methode zwar so vorstellt, doch den einzelnen Schritten nicht streng folgt.

14 Vgl. Todd (1996) 5.

15 Vgl. Simon (2018) 248.

16 Vgl. Blumenthal (1979) 391–400 und dasselbe überarbeitet in Blumenthal (1991) 113–123. Vgl. dagegen Ballériaux (1994) 171–200 und Kupreeva (2010) 405.

Offen bleibt auch, ob Themistios Theophrast nur mittelbar in vorangehenden Kommentaren und Kompilationen las oder ob er Theophrasts *De anima* direkt benutzte.

Im Vergleich mit den Aporien aus Theophrasts *Metaphysik*, seinen Aporien zur Wahrnehmung oder seinen erhaltenen botanischen Arbeiten zeigt sich jedenfalls, dass die Aporien zum *voûs* bei Themistios auf ihr blosses Skelett reduziert wurden. Themistios nennt Theophrasts *De anima* zwar «voll von vielen Aporien, vielen Beobachtungen und vielen Lösungen»,¹⁷ doch haben sich die Lösungen bei ihm kaum erhalten. Die verbliebenen Zeilen erscheinen am ehesten als ein verkürzter Aporienkatalog, der für die weitere philosophische Bearbeitung bei Aristoteles-Kommentatoren Verwendung fand.¹⁸

1.2.2 Priskians *Metaphrase*

Priskian wirkte im ausgehenden 5. und beginnenden 6. Jahrhundert in der platonischen Akademie in Athen, bis sie 529 n.Chr. von Justinian geschlossen wurde. Danach zog er wohl an den persischen Hof zu König Chosroes I., für den er Antworten auf philosophische Fragen sammelte.¹⁹ Ausserdem soll er Kommentare zu platonischen Werken geschrieben haben, die allerdings nicht erhalten sind. Bossier und Steel gefolgt von Perkams vermuten, dass auch der ehemals Simplikios zugeschriebene Kommentar zu Aristoteles' *De anima* aus der Feder Priskians stamme.²⁰

Sicher lässt sich Priskian die *Metaphrasis* über Theophrasts *De anima* zuweisen. Zielsetzung der *Metaphrasis* ist, «das Werk Theophrasts, soweit es über das des Aristoteles hinausgeht, aufzunehmen und, falls er durch das Aufwerfen seiner Aporien etwas vorschlägt, dies nach Möglichkeit auszuarbeiten».²¹ Priskians erste Intention ist also nicht, Theophrast zu kommentieren, sondern dessen Aporien für seine eigenen Auslegungen zu nutzen. Entsprechend zitiert oder paraphrasiert er oft eine Aporie Theophrasts, die er dann aus neuplatonischer Perspektive löst. Der Stil und die Methodik des Originalwerks sind dadurch nur noch grob zu erkennen.

17 Vgl. Them. *An. par.* 108,9f.: τοῖς γὰρ πράγμασι [sc. τοῦ Θεοφράστου] μεσά ἐστι πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιστάσεων, πολλῶν δὲ λύσεων. Die zwei Bücher sind auf 24 Zeilen in den CAG geschrumpft.

18 Es ist unklar, ob ihm die Aporien aus Theophrasts *De anima* im Kontext des Werks oder nur als Kurzkatalog vorlagen. Anscheinend nutzten Themistios' etwas jüngerer Zeitgenosse Plutarch von Athen und Priskian dieselben Aporien vor allem, um eigene Lösungen aus ihnen zu entwickeln. Vgl. Kapitel II 3.4.2.2.2 und dazu Fn. 210.

19 Vgl. Perkams (2012) 1516.

20 Vgl. Bossier/Steel (1972), Huby/Steel (1997) und Perkams (2005). Vgl. die Diskussionsübersicht in Perkams (2012) 1517–1521.

21 Prisc. *Lyd. Met.* 7,20–23: ἐπεὶ οὐ τοῦτο νῦν ἡμῖν πρόκειται ἐπεξιέναι τῇ περὶ αὐτῶν [sc. τῶν αἰσθήσεων] διαρθρώσει [sc. τοῦ Ταμβλίχου], ἀλλὰ τὰ τοῦ Θεοφράστου, εἴ τί τε ἐπὶ πλέον τῆς Ἀριστοτέλους παραδόσεως προστίθῃ συναρῆν, καὶ εἰ τι ἀπορῶν προτείνει ἐπεξεργάζεσθαι κατὰ δύναμιν. Übersetzt ab τὰ τοῦ Θεοφράστου [...].

Regenbogen nennt Priskians Ausführungen daher zugespitzt «neuplatonische Variationen über theophrastisch-aristotelische Themata» und fügt hinzu: «Das theophrastische Gut schimmert bald mehr, bald minder deutlich durch, ist bald zerstückelt, bald mehr oder minder zusammenhängend ausgedehnt.»²² Erschwerend kommt hinzu, dass der Neuplatonismus Priskians eine Mischung aus seinen eigenen Gedanken sowie denen seiner Quelle Jamblich ist.²³ Schliesslich fasst Kamp die Philosophie Theophrasts, die sich in Priskians *Metaphrasis* noch finden lässt, wie folgt zusammen: «Wo die *Physik* [sc. Theophrasts] innovative Lösungen offeriert, tradiert die *Metaphrasis* stets nur das von seiner Begründung abstrahierte Resultat theophrastischen Nachdenkens.»²⁴

Darüber hinaus ist die *Metaphrasis* unvollständig erhalten.²⁵ Überliefert sind nur drei Kapitel, von denen die ersten beiden mit *μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* und *μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ φαντασίας* überschrieben sind. Die dritte Überschrift, die sinngemäss *μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ νοῦ* lauten muss, bleibt in einer grösseren *lacuna* verborgen, die eine abschliessende Passage über die *φαντασία* und den Anfang über das Kapitel zum *νοῦς* umfasst.²⁶

Im Ganzen sind von den beiden Kommentatoren Aporien Theophrasts zu Aristoteles' *De anima* 2,5 bis zum Anfang von 3,6 in Verkürzung erhalten, woraus die Kommentare zu den Kapiteln 2,6 und 3,3 sowie zu Teilen aus 3,5 fehlen.²⁷

2 Rekonstruktionsschwerpunkte

Theophrasts Seelenlehre ist in der neueren Forschung noch nicht im Ganzen betrachtet worden. Stattdessen beschäftigen sich die Forschungsbeiträge mit drei Bereichen. Zum Ersten diskutieren sie in Bezug auf Theophrasts Wahrnehmungslehre die Frage, wie materialistisch der Wahrnehmungsprozess nach Theophrast zu verstehen ist.²⁸ Die Schwierigkeit liegt darin, dass Theophrast einerseits eine enge Verbindung zwischen der materiellen Grundlage einer Wahrnehmungsqualität beim Wahrnehmungstransport und den Wahrnehmungsqualitäten selbst herstellt, andererseits aber eine Aufnahme der materiellen Qualitäten durch die Wahrnehmungsorgane ausschliesst.

22 Regenbogen (1940) 1398 f.

23 Vgl. Huby/Steel (1997) 5. Huby geht davon aus, dass in der *Metaphrasis* «quite a large amount of fairly pure Iamblichus» vorliegt.

24 Kamp (2001) 145.

25 Die *Metaphrasis* beginnt mit den Worten: *Περὶ αἰσθήσεως αὐτῷ ὁ σκοπὸς ἐφεξῆς*, und am Ende hat ein Kopist *ζήτει* eingefügt. Vgl. Bywater ad loc., Huby/Steel (1997) 4 und Huby (1999) 3.

26 Vgl. Prisc. *Lyd. Met.* 25,26 und Bywater ad loc.

27 Vgl. Huby/Steel (1997) 4. Huby geht davon aus, dass die Aporien nur bis Aristot. *An.* 3,5 überliefert wurden, doch scheint Aporie 1) aus Themistios noch den Anfang von Kapitel 3,6 aufzugreifen. Vgl. Kapitel II 3.4.2.2.2.

28 Vgl. Caston (2019) 188–225 und Laks (2019) 168–187.

Zum Zweiten scheint Theophrast den Wahrnehmungssinn und den νοῦς als Beurteilungsinstanzen (κριτήρια) für die Objektivität von Wahrnehmungen und Intellegibilia eingeführt zu haben, deren Wahrheit sich an deren Klarheit (ἐναργής) bemesse. Klare, d. h. als wahr beurteilte Wahrnehmungen riefen bei allen Lebewesen irrationale φαντασία hervor, doch bei vernunftbegabten Lebewesen könne eine zusätzliche rationale φαντασία hinzutreten, die für Lernen und Erinnerung Sorge. Zentrale Fragen sind dabei, wie zuverlässig die Überlieferung ist, was die Klarheit bei einer Beurteilung ausmacht und wie dies vor allem bei Denkobjekten funktioniert. Huby schlägt für den letzten Punkt zwei Möglichkeiten vor: Denkobjekte seien klar, wenn sie mithilfe eines wissenschaftlichen Beweises einerseits oder mithilfe einer göttlichen Eingebung andererseits beurteilt werden könnten.²⁹ Im ersten Falle beurteile der νοῦς durch Nachvollziehen, im zweiten Fall wie bei der Wahrnehmung durch Prüfung auf erkenntnisbeeinträchtigende Faktoren.

Drittens hat sich eine rege Diskussion über Theophrasts νοῦς-Theorie anhand von zwei grundlegenden Problemen entwickelt. Theophrast spricht nämlich von zwei gemischten Vermögen des νοῦς, doch ist zum einen unklar, ob es sich dabei um zwei unterschiedliche νοῖ wie einen aktiven, göttlichen und einen passiven, körpergebundenen handelt,³⁰ und zum anderen, wie die Mischung zu verstehen ist.³¹ Gegen die Mehrheit der Interpreten wird im Anschluss an Huby im Folgen-

29 Vgl. Huby (1989) 107–122.

30 Nach Zeller gehe Theophrast wie Aristoteles von zwei νοῖ aus, doch werde der νοῦς ποιητικός, den Aristoteles noch als unbewegt bezeichnet habe, nach Theophrast bewegt, um das Wissen, das nur als Anlage im νοῦς παθητικός gegeben ist, zu verwirklichen. Vgl. Zeller *PhG* 2,2 676–681. Auf Zeller beruft sich auch Poppelreuter (1892) 35–43, der nur auf Theophrasts Wahrnehmungslehre eingeht.

31 Nach Barbotin (1954) 161–165 sei der νοῦς παθητικός dem Menschen angeboren und ein Vermögen der Seele, das aktiviert werden müsse. Wenn der νοῦς ποιητικός von aussen zum Embryo einmalig und unerklärlicherweise hinzukomme, entstehe in dessen Seele ein noetisches Vermögen, das eine Mischung aus beiden νοῖ sei. Barbotin erklärt mit Theophrasts Lehre auch Aristoteles. Vgl. Barbotin (1954) vor allem 199 f. und 241 f. Für eine kritische Besprechung von Barbotins These vgl. Movia (1968) 54–61. Movia (1968) 66 f. sieht allerdings bei Theophrast keine Weiterentwicklung von Aristoteles und relativiert Theophrasts Aussage, dass der νοῦς gemischt sei.

Anders als Barbotin versteht Devereux (1992) 32–43 den νοῦς ποιητικός nicht als einmalig, auf unbestimmbare Weise agierenden Initiator einer Mischung, sondern die Mischung aus νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός bestehe lebenslang.

Wie Zeller nimmt Kamp (2001) 144–151 an, dass Theophrast den νοῦς ποιητικός zu einem materialistischen νοῦς κινῶν mache. Da Theophrast ausserdem nicht mehr von einer Seele, sondern von einem νοῦς παθητικός spreche, sei der νοῦς κινῶν mit diesem gemischt. Unter anderem darin zeige sich eine physikalisierende Tendenz Theophrasts. Damit ändere Theophrast Aristoteles' Lehre nur geringfügig.

Gabbe (2008) 61–90 hat darauf hingewiesen, dass nach Aristoteles durch eine Mischung etwas Neues entstehe, das aus dieser Mischung nicht wieder zurückzugewinnen sei. Theophrast wolle demnach die Existenz eines reinen νοῦς παθητικός und eines reinen νοῦς ποιητικός ausschliessen. Denn die scheinbare Inaktivität des rationalen Vermögens bei beispielsweise einem Embryo lasse sich einerseits nicht auf dessen Fehlen zurückführen, da der νοῦς schliesslich angeboren sei. Andererseits denke ein Mensch nach Theophrast nicht immer. Er versuche also nicht nur, den νοῦς über seine Aktivität, das Denken, oder seine Inaktivität, das Nichtdenken,

den die Position vertreten,³² dass Theophrast von einem νοῦς mit zwei Vermögen ausging, deren Mischung demnach metaphorisch als zwei Naturen während des Denkprozesses verstanden werden muss.

3 Überlieferung zu Theophrasts Seelenlehre

3.1 Der Seelenbegriff

Der Begriff ψυχή für die menschliche Seele findet sich nur in zwei der zu besprechenden Fragmente zur Seelenlehre, kommt jedoch häufiger in Porphyrios' auf Theophrast aufbauende Argumentation gegen die Tieropferung vor. Der Begriff bezieht sich dabei stets auf das Leben des Tieres, das ihm entrissen wird.³³ An anderen Stellen ist die Seele für Theophrast Subjekt von Sinneswahrnehmungen, Charaktereigenschaften oder Gefühlen wie Liebe und Angst.³⁴ Ψυχή meint demnach alle mit dem Leben verbundenen Prozesse, worauf in Kapitel II 3.4.4 im Rahmen der kosmischen Seelendefinition erneut eingegangen wird. In der doxographischen Tradition haben sich jedoch auch zwei Definitionen der Seele erhalten, die wohl nicht auf Theophrast zurückgehen, wie im Folgenden gezeigt wird.

zu bestimmen, sondern auch in seinen Aporien herauszufinden, was weitere definierende Faktoren des νοῦς seien. Das definierende Wesen des νοῦς sei sein dispositiver Charakter (ἕξις), der nicht nur die Zustände des Denkens und Nichtdenkens, sondern auch den Prozess des Lernens ermögliche. Ein Kind lerne, wachse auf und behalte so immer mehr Ideen im νοῦς. So entwickle sich der νοῦς und changiere stets zwischen seinen beiden Aktivitäten, ohne nur eine davon zu sein. Eine andere Interpretation vertritt Magrin (2011) 49–65, vor allem 62 f. Sie schlägt vor, die νοῦς-Aporien vor dem Hintergrund der platonischen Dialoge *Phaidros* und *Phaidon* und im Besonderen mit Blick auf die Theorie der Wiedererinnerung zu lesen. Theophrast versuche nämlich, das Lernen zu erklären. Der νοῦς κινῶν sei eine Entwicklung des ewigen und unsterblichen νοῦς des Aristoteles und der ἐπιστήμη Platons, die jeweils für das Lernen verantwortlich seien. Theophrast habe nämlich zum einen festgestellt, dass Platon nicht ausreichend erkläre, wie die Erinnerungen an die Formen bei der Geburt verloren gingen und wie sie später zurückgewonnen würden, und zum anderen bemerkt, dass nach Aristoteles das Wissen nicht irgendwann im Menschen entstehen könne, wenn er den νοῦς für ewig und unsterblich halte. Deshalb postuliere Theophrast einen ersten νοῦς in der Seele neben dem zweiten ewigen und unsterblichen νοῦς κινῶν. Doch stürze er dadurch erneut in eine Aporie: Wenn der νοῦς κινῶν in der Seele sei und dort den ersten νοῦς aktiviere, könne nicht erklärt werden, wieso er nicht immer denke. Wenn er aber nicht mit dem ersten νοῦς in der Seele sei, müsse er zu einem Zeitpunkt von aussen kommen, obwohl er ewig sei.

32 Huby (1991) 129–143, vor allem 134, zeigt, dass alle lexikalischen Unterscheidungen zwischen einem νοῦς δυνάμει / νοῦς παθητικός und einem νοῦς ἐνεργεία / νοῦς ποιητικός nicht auf Theophrast, sondern auf Themistios und Priskian zurückgehen. Zwar zitiert Priskian Theophrast einmal mit den Worten, dass der *potentielle* νοῦς seine Objekte auf potentielle Weise sei, doch lautet dieselbe Stelle bei Aristoteles nur, dass der νοῦς seine Objekte auf potentielle Weise sei.

33 Vgl. 584A,12,3–13,1 FHS&G.

34 So vor allem in Theophr. *Char.* 14,1,1, 17,3,2, 25,1,1 und 28,1,1, *Sens.* 6,1 und 85,8 sowie 716 FHS&G.

3.1.1 Doxographische Verwirrung 1: Jamblich und die ἐντελέχεια Theophrasts

Zunächst gibt ein Fragment bei Jamblich eine angeblich theophrastische Definition der Seele:

Einige Aristoteliker halten die Seele für einen aitherischen Körper (αἰθέριον σῶμα). Andere definieren sie als Vervollkommnung (τελειότητα) im Sinne der Substanz des göttlichen Körpers (κατ' οὐσίαν τοῦ θείου σώματος), die Aristoteles kontinuierliche Bewegung (ἐντελέχεια) nennt, wie Theophrast in einigen Werken.³⁵

Aufgrund der vielen Abweichungen und Zusätze zur aristotelischen Definition der Seele ist der Text zunächst auf Interferenzen zu prüfen.³⁶ Die *Placita* geben als aristotelische Definition der Seele nahezu den Text aus *De anima* wieder: Ἀριστοτέλης ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· τὴν δ' ἐντελέχειαν ἀκουστέον ἀντι τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνεργείας.³⁷ Stobaios überliefert zwar wie Jamblich ἐντελέχεια, doch mit der gängigen Definition. Im Umfeld der *doxai* führen sowohl die *Placita* als auch Jamblich mit Dikaiarch, den Stoikern und Materialisten dieselben Philosophen an, doch überliefern sie unterschiedliche Lehrmeinungen. So wird Dikaiarch in den *Placita* eine Harmonielehre und den Stoikern ein geistiges πνεῦμα zugewiesen, während Jamblich schreibt, dass Dikaiarch die Seele als ἡ τὸ τῆ φύσει συμμεμιγμένον ἢ τὸ τοῦ σώματος ὄν und die Stoiker als τὸ συγκεκραμένον τοῖς σώμασιν bestimmen. Daher wird Jamblich für seine Ausführungen nicht die *Placita* des Aëtios verwendet haben, sondern eine ältere, möglicherweise mehrfach umgearbeitete Version davon.³⁸

Wahrscheinlich hat Jamblich oder der Kompilator seiner Quelle versucht, den fünften, göttlichen Körper mit der Definition der Seele als ἐντελέχεια πρώτη

35 269 FHS&G: Τινὲς μὲν τῶν Ἀριστοτελικῶν αἰθέριον σῶμα τὴν ψυχὴν τίθενται· ἕτεροι δὲ τελειότητα αὐτὴν ἀφορίζονται κατ' οὐσίαν τοῦ θείου σώματος, ἣν ἐντελέχειαν καλεῖ Ἀριστοτέλης, ὡσπερ δὴ ἐν ἐνίοις Θεόφραστος. Nach Huby gegen Mansfeld bezieht sich ἦν auf τελειότητα und nicht οὐσία. Zudem dürfe ὡσπερ ... Θεόφραστος nicht in dem Sinne verstanden werden, dass Theophrast die Quelle für die Aussage bei Aristoteles sei, sondern er auch selbst die τελειότης als ἐντελέχεια bezeichnet habe. Vgl. Huby (1999) 19 f.

36 Finamore/Dillon (2002) 97 sprechen von «layers of confusion».

37 Aët. *Plac.* 4,2 §6. Vgl. für die leichten Variationen bei Theodoret und Nemesios *DG* 387,1–6 und Mansfeld/Runia (2020) 1405 f. Auch Diog. Laer. 5,32,9 f. nennt diese Definition der Seele. Zum Vergleich Aristot. *An.* 412a27–412b1: διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ἦ ὀργανικόν.

38 Finamore/Dillon (2002) 11, Fn. 24 und Mansfeld (1990) 3076 sehen die Grundordnung der *Placita* bei Jamblich erhalten und setzen keine andere Quelle als ein Werk aus dieser Tradition voraus. Da Jamblich zudem Aristoteles' Definition aus *De anima* gut kenne, schliessen Finamore und Dillon eine fehlerhafte Interpretation aus. Sie glauben zudem, dass mehr als eine Beschreibung hinter ἐντελέχεια und ἐντελέχεια stehen müsse, und verweisen auf das aristotelische Frühwerk. Vgl. Finamore/Dillon (2002) 97.

Jamblich zeigt ein besonderes Interesse an Aristoteles und den Peripatetikern in seinem Text: τινὲς τῶν Ἀριστοτελικῶν werden in Abschnitt 3 und 9 genannt, mit Aristoteles beginnt Jamblichs doxographischer Überblick und er führt ihn als Quelle für die orphische Seelenlehre in Abschnitt 8 an. Vgl. Finamore/Dillon (2002) 12. Angesichts mehrerer Parallelen zu Alexander von Aphrodisias stellt sich jedoch die Frage, ob Jamblich die *Placita* nicht mit Textstellen des Kommentators erweitert hat.

σώματος φυσικοῦ in Übereinstimmung zu bringen. Dies zeigt sich an Jamblichs Formulierung τελειότητα [...] κατ' οὐσίαν, der die doxographische Definition der Seele nach Xenarch und weiteren Peripatetikern entspricht:

Der Peripatetiker Xenarch und weitere derselben Schule definieren die Seele als Vervollkommnung im Sinne der Form (τὴν κατὰ τὸ εἶδος τελειότητα) und als ἐντελέχεια im Sinne ihrer eigenen Substanz (ἐντελέχειαν καθ' ἑαυτὴν οὖσαν) und zugleich ist sie mit dem Körper verbunden.³⁹

Τελειότης ist dabei kein aristotelischer Begriff für die Aktualisierung der Form, sondern wird vor allem von Alexander von Aphrodisias regelmässig auf diese Weise benutzt.⁴⁰ Wenn die τελειότητα κατ' οὐσίαν aber Teil einer zusammengefügteten Interpretation ist, gilt das im Fragment bei Jamblich auch für das θεῖον σῶμα, dem πέμπτον σῶμα in den *Placita*, das das supralunare, himmlische Element des Aristoteles sein soll. Hinter dem von Jamblich einleitend erwähnten αἰθέριον σῶμα und dem θεῖον σῶμα verbergen sich also wohl nicht zwei unterschiedliche Konzepte, sondern wahrscheinlich identifizierte Jamblich das himmlische αἰθέριον σῶμα mit dem göttlichen. Er schrieb nämlich nach Simplikios auch ein Werk mit dem Titel *Περὶ οὐρανίου καὶ θείου σώματος*.⁴¹ In Jamblichs Zusammenfassung über die Peripatetiker wird die Seele inhaltlich demnach als erste ἐντελέχεια des göttlichen Körpers identifiziert, für die Jamblich den Begriff τελειότης verwendet. Dass dieser Definition der Seele als ἐντελέχεια auch Theophrast in einigen Werken folge, lässt sich anhand zuverlässigerer Fragmente nicht prüfen, und Jamblichs Fragment allein weist zu viele Bearbeitungen auf, um einen Zeugniswert haben zu können.

3.1.2 Doxographische Verwirrung 2: Theophrast und das πέμπτον σῶμα

Dass Theophrast einen fünften Körper postuliert haben soll, bezeugen 158 und 161A FHS&G. 161A FHS&G stammt von dem Mittelplatoniker Taurus in einer bei Philoponos überlieferten Diskussion über den *Timaios*:

Theophrast sagt: «Wenn das Sichtbare und das Berührbare aus Erde und Feuer bestehen, bestehen auch die Gestirne und der Himmel daraus. Sie bestehen aber nicht daraus.» Dies sagt er, während er den fünften sich im Kreis bewegenden Körper

39 Aët. *Plac.* 4,3 §10: *Ξέναρχος ὁ Περιπατητικὸς καὶ τινες ἕτεροι τῆς αὐτῆς αἰρέσεως τὴν κατὰ τὸ εἶδος τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν καθ' ἑαυτὴν οὖσαν ἅμα καὶ μετὰ τοῦ σώματος συντεταγμένην.*

40 Vgl. aber auch Festugière (1953) 188, Fn. 4. Demnach lässt sich der Begriff schon auf Demokrit zurückführen. Allerdings fehlt dort der peripatetische Kontext.

41 Nach Huby (1999) 20 auf einen Vorschlag Blumenthals, doch gibt sie keine weitere Referenz. Vielleicht bezieht sie sich auf Blumenthal (1997) 5, wo er den Titel des Werks angibt.

einführt. Falls er wirklich beweist, dass er existiert, dann soll er seine Einwände vorbringen.⁴²

Taurus' Aussageintention ist schwer nachzuvollziehen. Steinmetz argumentiert, dass Theophrast mit der These des fünften Körpers nur ein dialektisches Argument gegen Platon vortrage, ohne dass er diese These selbst tatsächlich vertreten habe.⁴³ Das scheint jedoch wenig überzeugend, da Theophrast dann gegen Platon mit einem fünften Element argumentierte, an dessen Existenz beide nicht glauben.⁴⁴ Eher muss Taurus' Argument im Kontext des Vorgehenden gesehen werden: Nach dem *Timaios* habe der Demiurg am Anfang den Kosmos aus Feuer und Erde geschaffen, sodass er sicht- und berührbar geworden sei. Jedem Element entspreche nach Taurus ein Sinnesvermögen: dem Feuer das Sehen, der Luft das Hören, dem Wasser das Schmecken und der Erde das Berühren. Allerdings scheine es kein Element zu geben, mit dem das Riechen korrespondiere. Eine Möglichkeit wäre nun, ein fünftes Element einzuführen. Taurus fragt explizit: *τῆ ὀσφρήσει ποῖον ἀπνεμοῦμεν στοιχεῖον;* und skizziert dann kurz seine eigene Lösung. Er postuliert einen Dampf als Mittleres zwischen Wasser und Luft anstelle eines fünften Elements, der im weiteren Verlauf des Textes von Philoponos als *ἀτμός* bezeichnet wird.⁴⁵ Allerdings vermischt Taurus dadurch die kosmologische Aporie Theophrasts zu *Tim.* 31b–32b mit den physiologischen Passagen aus *Tim.* 65c–68d. Das Ziel der Aporie Theophrasts dürfte nicht gewesen sein, ein fünftes Element einzuführen, um dem Riechbaren ein Element zuzuordnen, sondern er dürfte damit nach der Substanz der Gestirne gefragt haben. Das legt eine weitere Aporie Theophrasts nahe, die wohl aus derselben Beschäftigung mit dem *Timaios* stammt und von Proklos überliefert wird. Theophrast fragt darin, warum Platon nur davon spreche, dass das Sehen dem Feuer und das Berühren der Erde entspreche, er aber nichts über die anderen Elemente sage.⁴⁶ Diese Aporie bezieht sich offensichtlich auf die Kosmologie aus *Tim.* 31b–32b.

Ob Theophrast dann aber überhaupt einen fünften Körper in der Aporie bei Taurus einführte, ist generell fraglich. Bereits Philoponos hatte Vorbehalte, die Kritik des Taurus am fünften Körper Theophrast und nicht Aristoteles zuzuschreiben. Philoponos geht davon aus, dass Taurus meine, dass Aristoteles die Existenz des fünften Körpers nicht bewiesen habe. Er wiederholt Taurus' Satz nämlich spä-

42 Taurus *ap. Philop. Aet.* 520,19–23 = 161A FHS&G: *Θεόφραστός φησιν «εἰ τὸ ὄρατόν καὶ τὸ ἀπτόν ἐκ γῆς καὶ πυρός ἐστιν, τὰ ἄστρα καὶ ὁ οὐρανὸς ἔσται ἐκ τούτων· οὐκ ἔστιν δέ». ταῦτα λέγει εἰσαγωγὴν τὸ πέμπτον σῶμα τὸ κυκλοφορητικόν. ὅταν οὖν ἐκεῖνο παραστήσῃ, ὅτι ἔστιν, τότε πρὸς ταῦτα ἐνιστάσθω.*

43 Vgl. Steinmetz (1964) 163f. und 336, gefolgt von Longrigg (1975) 219, Fn. 31.

44 Vgl. Sharples (1998) 102.

45 Theophrast gibt Platons Geruchslehre in *Sens.* 85 kurz wieder und kritisiert sie später in *Sens.* 91, doch ohne auf einen fünften Körper zu rekurrieren. Nach Theophrast beschreibe Platon einen Geruch als *καπνός*, der wiederum der Übergang vom Wasser zur Luft sei. Zur Diskussion der Elemente und ihren Entsprechungen bei der Sinneswahrnehmung vgl. Baltes (1999) 33–50.

46 Vgl. 161B FHS&G.

ter mit Aristoteles als Subjekt: «Wenn er [sc. Aristoteles] nämlich beweist, dass er [sc. der fünfte Körper] existiert, dann soll er seine Einwände vorbringen.»⁴⁷ Taurus habe also nach Philoponos Beweise von Aristoteles und nicht von Theophrast gefordert. Dafür, dass Taurus Theophrasts und Aristoteles' Lehren also vermischt, spricht ferner, dass *κυκλοφορητικόν* eine gängige doxographische Definition des aristotelischen πέμπτον σῶμα ist,⁴⁸ sodass die Skepsis des Philoponos sowohl inhaltlich als auch sprachlich gerechtfertigt ist und das Fragment nicht belegen kann, dass Theophrast einen fünften Körper einführt.⁴⁹

Ähnliches lässt sich für das als 158 FHS&G von Julian Apostata überlieferte und Xenarch von Seleukia zugeschriebene Fragment festhalten: Aristoteles und Theophrast behaupteten, so Xenarch, dass es einen fünften, sich im Kreis bewegenden (*κυκλικόν*) Körper gebe. Doch halte sich Theophrast nicht an seine eigenen Worte, die er über Untersuchungen des Unkörperlichen und Intelligiblen formulierte. Schliesslich habe er selbst gesagt, dass eine Untersuchung ihr sinnvolles Ende gefunden habe, wenn ein natürlicher Grund für die Existenz eines Phänomens gefunden sei. Entsprechend hätte es auch in Bezug auf den fünften Körper keiner weiteren Untersuchung bedurft, sondern die Himmelsbewegung sei natürlich und durch ihre Natürlichkeit ausreichend erklärt.⁵⁰ Zwar findet sich Theophrasts Überzeugung, dass Untersuchungen ein Ende finden müssen, wenn die Natur einer Sache ergründet ist, häufiger in seinen Schriften,⁵¹ doch ist von Theophrast keine Abhandlung über den fünften Körper, wie Xenarch sagt, bekannt. Sie mag verloren gegangen sein, doch scheint Xenarchs Aussage nicht auf eine Auseinandersetzung mit Theophrasts Werken zu gründen. Vielmehr wird Theo-

47 Vgl. 161A FHS&G: «τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητῆς τὸ πέμπτον ἀποδεδειχθαι στοιχείῳ, ὅτι ἐστὶν ὑπὸ Ἀριστοτέλους· «ὄταν γὰρ ἐκείνο παραστήσῃ» φησὶν «ὅτι ἐστὶν, τότε πρὸς ταῦτα ἐνίστάσθω».

48 Diels ordnete die Stelle nur vorsichtig den *Doxographi Graeci* zu. Vgl. *DG* 493 zu Fragment 21. Auch wenn *κυκλοφορητικόν* bei Theophrast nicht vorkommt, verwendet er das Nomen *κυκλοφορία* in *Vert.* 9 und 10 in Bezug auf den Schwindel und Varianten davon aporetisch in *Met.* 5b7–6a1.

Da die spätere peripatetische Tradition diesen fünften Körper eingeführt hat, kann Taurus Theophrasts Namen auch für eine anonyme doxographische Nachricht über «die Peripatetiker» oder für einen ihm unbekanntenen Peripatetiker eingesetzt haben.

49 Vgl. weiterführend van Raalte (2010) 83–85.

50 *Iulian. Or.* 5,3,23–35 = 158 FHS&G: «Ἄλλ' ὀρώμεν», φησὶ περιπατητικὸς τις ἀγγίνους ὡσπερ ὁ Ξέναρχος, «τούτων αἰτιον ὄν τὸ πέμπτον καὶ κυκλικόν σῶμα. Γελίοις δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ὑπὲρ τούτων ζητῶν τε καὶ πολυπραγμονῶν, ὁμοίως δὲ καὶ Θεόφραστος ἠγγόησε γούν τὴν ἑαυτοῦ φωνήν. Ὡσπερ γὰρ εἰς τὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐλθῶν καὶ νοητὴν, ἔστη μὴ πολυπραγμονῶν τὴν αἰτίαν, ἀλλὰ φάς «οὕτω ταῦτα πεφυκέναι»· χρῆν δὲ δῆπουθεν καὶ ἐπὶ τοῦ πέμπτου σώματος τὸ πεφυκέναι ταύτη λαμβάνοντα μηκέτι ζητεῖν τὰς αἰτίας, ἴστασθαι δὲ μετ' αὐτῶν καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν ἐκπίπτειν, ὄν μὲν οὐθὲν φύσει καθ' ἑαυτὸ, ἔχον δὲ ἄλλως κενὴν ὑπόνοιαν. Τοιαῦτα γὰρ ἐγὼ μέμνημαι τοῦ Ξενάρχου λέγοντος ἀκηκόως. Vgl. Moraux (1973) 204–206.

51 In 159 FHS&G und *Met.* 10a9–19 führt Theophrast aus, dass manche Dinge nicht erklärt werden könnten. Vgl. noch weitere Stellen bei Sharples (1998) 96. Dennoch hat Theophrast neben der im Schriftenverzeichnis nicht aufgeführten *Metaphysik* noch eine Schrift *Περὶ οὐρανοῦ* als Teil seiner *Physik* und drei Bücher *Περὶ θεῶν* verfasst, sodass er sich sicherlich mit metaphysischen Fragen beschäftigt hat. *Περὶ θεῶν* wird im Gegensatz zu den ebenfalls in der Werkliste genannten *Εγκώμια θεῶν* Fragen nach dem Wesen der Götter nachgegangen sein.

phrasts Position wie bei Taurus zugunsten einer Polemik schlicht mit der des Aristoteles, wie er in der Doxographie präsentiert wird, gleichgesetzt. Dem Fragment ist allein zu entnehmen, dass Theophrast eine Forschungsgrenze für intelligible und unkörperliche Objekte forderte.⁵² Somit sind die Zeugnisse für die Annahme, dass Theophrast von einem πέμπτον σῶμα ausgehe, keineswegs eindeutig.

Steinmetz argumentiert darüber hinaus, dass Theophrast auch an passenden Stellen in der *Metaphysik* nie von einem fünften Körper spreche und ein solcher in seiner Kosmologie überflüssig sei.⁵³ Die Gestirne bestünden für Theophrast aus «konzentrierter Wärme», während dem Firmament eine dünne Schicht «reine Wärme» zugrunde liege.⁵⁴ Ähnlich schlugen Longrigg und Moraux in Berufung auf Theophrasts *De igne* 4 und 6, in denen er das irdische Feuer vom kosmischen unterscheidet, vor, in dem überirdischen Feuer ein kosmisches Element zu sehen.⁵⁵ Der Unterschied zwischen dem kosmischen Element (sei es Feuer oder Wärme) und dem fünften Körper ist einerseits, dass dem kosmischen Element keine Kreisbewegung zukommt, und zum irdischen Feuer andererseits, dass es sein Material nicht verbrennt und es nicht stets auf neues angewiesen ist.⁵⁶ Theophrast schreibt diesem Element drei Eigenschaften zu: Es sei 1) ein ganz feiner Stoff, der sich 2) natürlich aufwärts bewege – im Gegensatz zu Luft, Wasser und Erde, die sich nach unten bewegten.⁵⁷ Ausserdem sei es fähig, sich in die Luft, das Feuchte oder das Erdige zu mischen, und es bringe 3) Leben und Winde hervor, indem es die Elemente ordne.⁵⁸ So geht Theophrast also von einem kosmischen Element aus, aus dem die Gestirne bestehen und das göttlich genannt werden kann, das aber wie der αἰθήρ bei Aristoteles in keinem Zusammenhang mit der Seele steht.⁵⁹

52 Vgl. Sharples (1998) 94–96 und van Raalte (2010) 86 f.

53 Vgl. Steinmetz (1964) 164 f., Steinmetz (1969a) 247 und Sharples (1998) 92.

54 Vgl. Steinmetz (1964) 168. Steinmetz' Rekonstruktion von Theophrasts Kosmologie wird von Gottschalk (1967) 22–24 scharf kritisiert.

55 Vgl. Moraux (1963) 1231 f. und Longrigg (1975) 212–222. Dagegen wendet sich vor allem Sharples, der die Möglichkeit eines fünften Körpers nicht ausschliessen möchte. Theophrast könne ein kosmisches Element angenommen haben, das einige Funktionen des aristotelischen fünften Körpers übernimmt, aber nicht so heisst. Vgl. Sharples (1985b) und seine Übersicht in (1998) 85–94.

56 Vgl. Theophr. *Ig.* 4. Nach Sharples (1985b) 593, Fn. 87 könnte es ein «special non-burning fire» sein.

57 Vgl. Theophr. *Vent.* 22, und Mayhew (2017) 202–206.

Theophrast entfernt sich diesbezüglich von Aristoteles, obwohl auch Aristoteles der Luft nicht immer die Qualitäten heiss und feucht zuschreibt. Vgl. Aristot. *Iuv.* 480a28–b6 und Longrigg (1975) 217.

58 Vgl. Theophr. *Vent.* 22, *Ig.* 44, *Met.* 7b5 und Longrigg (1975) 219.

59 Vgl. Theophr. *Met.* 4b15.

3.2 Wahrnehmung

3.2.1 Wahrnehmung nach Priskian

Für Theophrasts Wahrnehmungslehre gibt es neben Priskians *Metaphrasis* einige Passagen in seinen eigenen botanischen Werken, die der Darstellung Priskians zu widersprechen scheinen. Beide Positionen werden im Folgenden dargestellt und anschliessend verglichen.

Priskian sagt an zwei Stellen, dass Aristoteles und Theophrast dieselbe Auffassung über die Rolle der Media in der Wahrnehmungsvermittlung vertreten:

Er [sc. Theophrast] scheint also auch von keinem Wahrnehmungssinn zu verlangen, dass er das Wahrnehmungsobjekt selbst berührt.⁶⁰

So gibt es für alle [Sinne] ein Medium, auch wenn das Medium bei manchen [Sinnen] ausserhalb von uns (ἔξω) liegt, bei anderen in uns (ἐν ἡμῖν). Von Aristoteles wurde das deutlich genug bestimmt und Theophrast hielt es für ausreichend, es nur zu erwähnen. Er hat aber keine Aporie verfasst.⁶¹

Nach Priskian behauptete Theophrast, dass jeder Sinn die Sinneswahrnehmung über ein Medium vermittelt bekomme. Dass Theophrast damit Aristoteles folge und die aristotelischen Media nur erwähne,⁶² steht zwar im Widerspruch zu der Feststellung, dass Theophrast die Media im Anschluss an Aristoteles in Media ἐν ἡμῖν und Media ἔξω differenziere, falls in der von Priskian angesprochenen Erwähnung die explizite Unterscheidung der Media in äussere und innere liegt. Doch ist in jedem Fall richtig, dass diese Unterscheidung Aristoteles' Ausführungen allenfalls präzisiert. Die Media ἐν ἡμῖν seien nach Priskian bei Aristoteles und Theophrast die Zunge für den Geschmack und das Fleisch für den Berührungssinn, während das Sinnesorgan jeweils in diesen liege.⁶³ Zu den Media ἔξω gehörten neben dem Durchsichtigen (διαφανές), das die Farben der Gegenstände trans-

60 275A,5f. FHS&G: φαίνεται δὴ καὶ αὐτὸς [sc. Θεόφραστος] οὐδεμίαν ἀζῶν αἰσθησιν αὐτόθεν θιγγάνειν τοῦ αἰσθητοῦ.

61 275B FHS&G: ὅπως δὲ καὶ πασῶν ἐστὶ τὸ ἀνά μέσον, εἰ καὶ τῶν μὲν ἔξω τὸ μεταξύ, τῶν δὲ ἐν ἡμῖν, ἀρκοῦντως τε παρὰ τῷ Ἀριστοτέλει διώρισται καὶ ὑπὸ τοῦ Θεοφράστου ἐπιστάσεως μόνον ἤξεται, ἠπόρηται δὲ οὐδὲν.

62 Aristoteles spricht sich in *An.* 2,11, 422b34–423b27 zwar dafür aus, dass jeder Sinn seine Wahrnehmung über ein Medium erhalte, und argumentiert, dass ohne Medium keine Wahrnehmung stattfinden könne, doch in *An.* 3,13, 435a18f. sagt er auch: «Natürlich nehmen die anderen Sinnesorgane auch durch Berührung wahr, aber durch ein anderes. Der Berührungssinn allein scheint aber durch sich selbst wahrzunehmen (καίτοι καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἀφῆ αἰσθάνεται, ἀλλὰ δι' ἑτέρου· αὕτη δὲ δοκεῖ μόνη δι' αὐτῆς).» Demnach scheint das Medium die Sinneswahrnehmungen als Berührungen weiterzuleiten, was wohl mit seiner in *An.* 2,11 erwähnten Auffassung nicht kompatibel ist. Shields (2016) 377 geht davon aus, dass es sich bei ἀφῆ αἰσθάνεται um einen älteren Gedankengang des Aristoteles handele. Ähnlich Huby (1999) 35, vgl. aber auch Polansky (2007) 548f.

63 294 FHS&G: βούλεται δὲ ὁ Ἀριστοτέλης, ὃ καὶ ὁ Θεόφραστος ἔπειτα, μὴ τὴν γλῶτταν εἶναι τὸ ὄντως αἰσθητήριον τῆς γεύσεως, μηδὲ τὴν σάρκα τῆς ἀφῆς, ἀλλὰ ἀναλογεῖν ταῦτα τοῖς μεταξύ γινόμενοις ἐπὶ ὄψεως καὶ ἀκοῆς.

portiere, auch ein Durchriechiges (δίσομον) und ein Durchhöriges (διηχές), das etwas Durchklingendes (διηχητικόν) aufnehme.⁶⁴

Dass die Begrifflichkeiten δίσομον, διηχές und διηχητικόν aus Theophrasts Ausführungen stammen, legt eine Parallele bei Philoponos nahe.⁶⁵ Er zählt Theophrast zu denjenigen, die diese Begriffe für die Media prägten (τεθεικάσιν αὐτῇ τὸ ὄνομα τὸ δίσομον). Ob Theophrast der πρῶτος εὐρετής war, konnte Philoponos also nicht sicher sagen und er kannte sicher weitere Kommentatoren, die diese Begriffe ähnlich verwendeten.⁶⁶ Darüber hinaus merkt Sedley dazu einerseits an, dass die Terminologie nicht Theophrasts eigene Überzeugung widerspiegeln müsse, sondern auf seine Kommentierungstätigkeit zurückgehen könne,⁶⁷ während andererseits für Baltussen die Begrifflichkeiten bereits nach «commentator's jargon» klingen.⁶⁸ Dagegen, dass Theophrast Urheber dieser neuen Begriffe für die Media ist, spricht, dass er den Begriff δίσομον in *Caus. plant.* 6,1,1⁶⁹ nicht für das Medium des Geruchs verwendet. Die Passage fasst zwar wohl nur Aristoteles' *De sensu* zusammen, doch wenn Theophrast Urheber der Begriffe gewesen wäre, wären sie auch in seiner Paraphrase zu erwarten. Es ist, wie zu sehen sein wird, zudem die einzige Stelle, an der Theophrast selbst über Media spricht.

Priskian berichtet zudem die Beobachtung Theophrasts, dass die Pupille als Sinnesorgan des Sehens aus Wasser und der innere Gehörgang als Sinnesorgan des Hörens aus Luft bestünden. Theophrast stelle sich daraufhin die Fragen, wie die anderen Sinnesorgane materiell beschaffen seien und wie sie sich zum äusseren Wasser und zur Luft verhielten. Es könne sich nämlich schliessen lassen, dass die Wahrnehmungen über das Feuchte im Wasser bzw. der Luft vermittelt würden. Dem widerspricht Priskian. In seiner eigenen Antwort, die Priskian oft wie hier mit ἡ einleitet,⁷⁰ greift er auf Aristoteles' Konzept der δύναμις und ἐνέργεια zurück: «Auch wird nicht das Gleiche vom Gleichen affiziert, sondern das Potentielle von dem in ἐνέργεια: nicht wie die Luft von der Luft, sondern wie das potentiell Durchhörige von dem in ἐνέργεια Durchklingenden.»⁷¹ Auch Theophrast wider-

64 Vgl. 277B,18f. und 24 FHS&G.

65 Vgl. 277C FHS&G. Die Identifikation Theophrasts als Urheber der Begriffe in der Suda, s.v. δίσομος und ὄσφραντικόν, geht auf Philoponos zurück und ist daher ohne weiteren Zeugniswert. Areios (17 Diels ap. Stob. *Ecl.* 1,52,9) kannte die Begriffe wohl schon, führte sie allerdings fälschlicherweise auf Aristoteles zurück. Sie müssen dann sehr früh ihren Platz in der Kommentartradition gefunden haben. Vgl. Huby (1999) 51.

66 Vgl. u. a. Alex. Aphr. *In Sens.* 88,18–89,5 und Them. *An. par.* 62,29–32; ausserdem findet sich die Benennung der Media in Ps.-Simpl. *In De an.* 139,2,5.

67 Vgl. Sedley (1985) 206, Fn. 4.

68 Baltussen (2000) 86, Fn. 67 und 248f. (Appendix A,2). Er revidiert seine Auffassung allerdings in Baltussen (2015a) 44.

69 Zitiert im folgenden Kapitel in Fn. 101.

70 Vgl. Caston (2019) 195, Fn. 20.

71 277B,21–24 FHS&G: καὶ οὐ τὸ ὁμοῖον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἀλλὰ τὸ δυνάμει ὑπὸ τοῦ ἐνεργείᾳ· οὐ μὴν ὡς ὁ ἀήρ ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ἀλλ' ὡς δυνάμει διηχῆς ὑπὸ τοῦ ἐνεργείᾳ διηχητικοῦ. Da die Wahrnehmungssinne gleichartig sein müssen, reicht es nicht, die materielle Komponente durch das δύναμις-ἐνέργεια-Paar zu ersetzen, weil dann ebenso die ἐνέργεια eines Geruchs vom Wahrnehmungssinn im Auge wahrgenommen werden könnte. Eine Lösung dieses

spricht der Vermittlung der Sinneswahrnehmungen durch das Wasser bzw. die Luft, da die an einen solchen Stoff abgegebenen Sinneswahrnehmungen dann auch von den anderen Sinnen wahrgenommen werden könnten. Man könne schliesslich, wenn sowohl die Gehörs- als auch die Geruchswahrnehmungen in der Luft wären, auch Gerüche hören.⁷² Doch ob Theophrast die Fragen unter Zuhilfenahme des Begriffspaars δύνάμις-ἐνέργεια beantwortet hätte, ist nicht eindeutig.

Theophrast folgt Aristoteles jedenfalls darin, dass ein Angleichen (ὁμοίωσις) im Sinne einer Form oder eines Verhältnisses (λόγος) für die Wahrnehmung ursächlich (αἴτιος) sei.⁷³ Nach Priskian bestehe zudem eine Beziehung (λόγος / σχέσις) zwischen Wahrnehmungssinn und Wahrnehmungsobjekt,⁷⁴ doch ist unklar, ob Priskian an beiden Stellen auf denselben λόγος verweist. Wenn sich das Wahrnehmungsorgan an einen λόγος angleicht, handelt es sich wohl wie bei Aristoteles um einen vom Wahrnehmungsobjekt abhängigen λόγος. Wenn der λόγος allerdings als Beziehung zwischen Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsorgan besteht, dürfte das implizieren, dass der das Wahrnehmungsobjekt abbildende λόγος sich durch die Beziehung zwischen Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungssinn verändert und das Wahrnehmungsobjekt nicht mehr akkurat darstellt.⁷⁵

Dagegen versteht Caston die Beziehung (σχέσις) zwischen Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsorgan nur als generelle Bedingung, dass eine Wahrnehmung für ein Wahrnehmungsorgan geeignet sein müsse.⁷⁶ Somit gibt es für Caston

Problems ist bei Priskian nicht überliefert, doch könnte es über die speziellen δυνάμεις der Wahrnehmungsorgane gelöst werden: Das Auge könnte dann nur ἐνέργεια aufnehmen, die zum Sehen führen.

72 Vgl. Theophr. *Sens.* 46 und Fn. zuvor. Vgl. auch Stratton (1917) 25 und Sharples (1985a) 195 mit Fn. 124. Theophrasts Einwand gegen eine materielle Affektion der Sinnesorgane über z. B. das Feuchte setzt voraus, dass der Wahrnehmungssinn in allen Organen gleichförmig ist und bei entsprechender Affektion mit den Augen gerochen werden könnte.

73 273 FHS&G: «Wenn Theophrast also die Angleichung im Sinne der Formen und Verhältnisse ohne die Materie geschehen lassen will, dann lass uns das akzeptieren, aber nicht in dem Sinne, dass sie einfach so von aussen hineinkommen» (ὅταν οὖν και ὁ Θεόφραστος τὴν ὁμοίωσιν βούληται γίνεσθαι κατὰ τὰ εἶδη και τοὺς λόγους ἄνευ τῆς ὕλης, ἀποδεξώμεθα, ἀλλ' οὐκ ἐξῶθεν ἀπλῶς ἐγγινόμενα).

74 282,30–33 FHS&G: «Wie ist das Verhältnis also verantwortlich für die Wahrnehmung? Denn das Verhältnis liegt in der Mischung der vielen Dinge und in deren Beziehung zueinander.» Dies löst er selbst also, indem er definiert, dass das Verhältnis nicht in der Beziehung der Elemente, sondern in der Beziehung des Wahrnehmungsgegenstand zum Wahrnehmungsorgan besteht» («Πῶς οὖν ὁ λόγος τῆς αἰσθήσεως αἴτιος; ὁ γὰρ λόγος ἐν τῇ τῶν πλείονων μίξει και ἐν τῇ πρὸς ἄλλα αὐτῶν σχέσει.» ἢ τοῦτο και αὐτὸς ἐπιλύεται, οὐκ ἐν τῇ τῶν στοιχείων ἀλλὰ ἐν τῇ τοῦ αἰσθητηρίου πρὸς τὰ αἰσθητὰ σχέσει ἀφορίζων τὸν λόγον).

75 Nach Laks (2002) 367 (= Laks 2019, 180) unterscheide Theophrast einerseits zwischen der ἐνέργεια, die vom Sinnesobjekt ausgehe (ἢ ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια), und andererseits dem wahrgenommenen Sinnesobjekt gemäss dieser ἐνέργεια (τὸ αἰσθητὸν μὲν κατὰ δὲ τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἐνέργειαν). Nur die zweite ἐνέργεια sorge für Wahrnehmung, da ein Sinnesobjekt nicht unmittelbar, sondern immer nur über ein Medium, mit dessen Hilfe sich die ἐνέργεια übertrage, auf den Sinn wirke.

76 Vgl. Caston (2019) 204.

nur einen λόγος als eine definierende Eigenschaft eines Wahrnehmungsgegenstands, die in der Materie des Wahrnehmungsorgans reproduziert werde.⁷⁷ So werde beispielsweise die Farbinformation eines Gegenstandes über das Medium in ἐνέργεια transportiert und das Wahrnehmungsorgan setze diese Information auf nicht näher bestimmbare Weise in der Materie des Organs um. Wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, konzipiert Theophrast die Wahrnehmungsvermittlung in seinen eigenen Worten als Produkt aus dem Mischungsverhältnis der Qualitäten im Wahrnehmungsobjekt sowie aus dem Abstandsverhältnis zwischen Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsorgan. Dadurch wird seine Erklärung materialistischer als Priskians.

In den Fragmenten bei Priskian finden sich zudem Zitate und Paraphrasen, die sich materialistisch deuten lassen, doch legt der Neuplatoniker sie dem bisherigen Bild entsprechend aus:

Er [sc. Theophrast] untersucht auch, ob jedes [Wahrnehmungsobjekt] auf ähnliche Weise zum Wahrnehmungssinn gelangt oder ob manche besser und manche schlechter.⁷⁸

«Der Geruch aber scheint», so sagt er, «durch die Luft [wahrgenommen zu werden], als ob sie irgendwie gemischt wäre und affiziert worden sei, aber Gehör dadurch, dass sie geformt wird».⁷⁹

Priskian präsentiert als Ergebnis der Untersuchung im ersten Zitat eine Erklärung in seinem Sinne,⁸⁰ während er Theophrasts Beobachtung zum Geruch ohne Umschweife widerspricht.⁸¹ Ausserdem erklärt Theophrast Reflexionen als ἀποτύποις ἐν τῷ ἀέρι, was Priskian mit Platons σκιαγραφία τῶν εἰδῶν gleichsetzt.⁸² Wo Theophrast also offensichtlich materialistische oder physikalische Erklärungsmodelle für die Wahrnehmungsvermittlung zumindest untersucht, interpretiert Priskian sie immateriell.

Schliesslich zitiert Priskian Theophrasts Aporien über das Durchsichtige.⁸³ Im Gegensatz zu Aristoteles sei für Theophrast das Durchsichtige keine unbestimmte Natur (φύσις τις), sondern ein Affekt (πάθος) oder eine Disposition (διάθεσις) eines

77 Caston (2019) 208f. (Hervorhebung im Original): «Receiving the form without the matter would thus constitute a kind of *transduction*, where information about the external perceptible is received by embodying an essential feature – its *logos*, the defining proportion or ratio of a perceptible quality – in a different set of material contraries, thereby retaining the same form, without the matter of the original perceptible.»

78 276 FHS&G: Ζητεῖ δὲ εἰ δικνεῖται πρὸς τὴν αἴσθησιν ἕκαστον ὁμοίως, ἢ τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δὲ ἧττον.

79 277A FHS&G: ἢ δὲ ὁσφορησις, φησί, διὰ τοῦ ἀέρος ὡσπερ ἀναμιγνυμένου πως ἔοικε καὶ πάσχοντος, ἢ δὲ ἀκοῆ σχηματιζομένου. Auf das Hören wird bei Aristoxenos in Kapitel IV 3.4 und Straton in Kapitel VI 3.2 näher eingegangen.

80 Prisc. Lyd. *Met.* 14,17–22.

81 Prisc. Lyd. *Met.* 14,13–16.

82 Vgl. 277B,1–10.

83 Vgl. 278 FHS&G.

Stoffes und somit ein Akzidenz wie eine Farbe. Da das Durchsichtige aber ein besonderes Akzidenz sei, da es die Farben durch sich selbst hindurch erst sichtbar mache, müsse es das Licht als die Farbe des Durchsichtigen, das die Ursache für Sichtbarkeit sei, sein. Theophrast problematisiert nach Priskian auch Aristoteles' Definition des Lichts als ἐνέργεια des Durchsichtigen. Denn wenn zum einen das Licht die ἐνέργεια des Durchsichtigen und umgekehrt die Dunkelheit die Privation dieser ἐνέργεια ist, dann kann man nicht nur in der Dunkelheit nichts sehen, sondern auch die Dunkelheit nicht sehen.⁸⁴ Theophrast stelle dem die These entgegen, dass man die Dunkelheit sehen könne, sie also Objekt des Sehens und nicht die Privation einer Sehensbedingung sei. Dementsprechend sei auch das Beleuchten des Durchsichtigen eher ἐνέργεια desjenigen, das leuchtet, anstatt ἐνέργεια des Durchsichtigen.⁸⁵ Zum anderen teilt Theophrast die aristotelische Ansicht, dass das Licht die Anwesenheit des Feuers sei, nicht. Stattdessen fragt er, warum Licht in Gegenwart des Feuers auftrete und in welcher Beziehung die beiden zueinander und zur Sonne stünden.⁸⁶ Er antwortet nach Priskian, dass Licht wie eine ἀποροή des Feuers erscheine, füge aber hinzu, dass man es als zur Natur des Feuers gehörig verstehen müsse.⁸⁷

Theophrast sehe darin keine Abweichungen von Aristoteles, sondern betrachte die Aporien als terminologische Spitzfindigkeiten. Priskian sagt, er erkläre das Licht als eine übernommene Qualität in der Luft wie das Heisswerden eines Steines über einem Feuer. Auch dem Stein komme eine gewisse ἐνέργεια zu, dessen eigentliche ἐνέργεια aber vom Feuer ausgehe. Wie das Heisswerden müsse demnach auch die Funktion des Durchsichtigen gedeutet werden: Gegenstände affizierten das Durchsichtige in ἐνέργεια mit ihren Farben und Oberflächen und klängen ohne eine bleibende Veränderung des Durchsichtigen wieder ab, wie das Heisswerden des Steines ihn nicht verändere.

Während die Definition des Lichts im Durchsichtigen als übernommene Qualität Theophrast sicher zuzuschreiben ist, wird aus Priskian nicht ersichtlich, ob dem Durchsichtigen dieselbe mediale Funktion wie bei Aristoteles zukommt oder ob Theophrast nicht allein empirische Fragen zu der besonderen durchsichtigen Qualität an Stoffen wie durchsichtigen Steinen, der Luft oder dem Wasser bespricht.⁸⁸ In beiden Fällen wird eine Farbe durch einen durchsichtigen Stoff hin-

84 Vgl. Aristot. *An.* 418b1–419a12, vor allem: 419a9f.: διὸ καὶ οὐχ ὁράται [sc. τὸ χρώμα] ἄνευ φωτός.

85 Vgl. 278,8f. FHS&G. Dieses Problem wurde offenbar ausgiebig diskutiert, da Epikur die Frage in *Πρὸς Θεόφραστον* wieder aufgreift.

86 Vgl. Huby (1999) 55 und Theophr. *Ig.* 5, 6 und 12.

87 Vgl. 278,16–18 FHS&G.

88 Johansen (1997) 136–147 stellt in Bezug auf Aristoteles die Frage, ob die Weiterleitung einer Sinneswahrnehmung eine Veränderung des Mediums bewirke, da die Vermittlung des Geruchs oder des Schalls offensichtlich Zeit benötige. Der Aspekt der Zeit sei für Aristoteles ein entscheidendes Merkmal, ob es sich bei einer Aktivität um eine κίνησις oder ἐνέργεια handle. Aristoteles schreibt entsprechend in *An.* 419a27f.: τὸ μεταξύ κινεῖται. Auch Theophrast scheint

durch sichtbar, doch bei Aristoteles geht es um die Möglichkeit der Wahrnehmungsvermittlung über ein Medium, während Theophrast empirische Aporien über die Materialität und das Wesen der Durchsichtigkeit aufzustellen scheint. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es sich bei Theophrasts Überlegung, im Licht eine ἀπορροή des Feuers zu sehen, im Gegensatz zu Priskians Beschwichtigung um eine materialistische Erklärung handelt.

3.2.2 Wahrnehmung in Theophrasts eigenen Worten

Priskians Darstellung greift viele Aspekte auf, die ihre Grundlage in Theophrasts eigenen Werken haben, doch zeigen sich gerade hinsichtlich des Materialismus deutliche Unterschiede. Im Folgenden werden Priskians Interpretationen des λόγος und εἶδος sowie des Mediums und des Wahrnehmungstransports die Worte Theophrasts gegenübergestellt.

Zunächst stimmt Theophrast Aristoteles' Aussage zu, dass alle einfachen Körper (Feuer, Wasser, Erde und Luft) ungemischt keinen Geschmack oder Geruch hätten.⁸⁹ Daher wendet er sich auch gegen Demokrit, der die Geschmäcker aus den Elementen entstehen lassen wollte, sowie gegen alle, die in den Geschmäckern nur ein Mischungsverhältnis aus Elementen sehen. Er macht stattdessen in *Hist. plant.* 1,12,1f. die homoiomeren Teile einer Pflanze für einen bestimmten Pflanzengeruch verantwortlich, zu denen er Feuchtes wie Pflanzensaft und Harz sowie Fasern, Venen und Fleisch zählt.⁹⁰ In den Kapiteln *Caus. plant.* 6,6,1–6,7,4 führt Theophrast weiter aus, dass sich der Geschmack über eine Kombination des feuchten Pflanzensafts (χυλός) und der zunächst trockenen, unreifen Frucht während des Reifeprozesses entwickle. Beim Reifen erhielten die Pflanzen und Früchte aus den geschmacklosen Säften (στερητικοί χυλοί) über die Grundtypen der Geschmäcker (κατ' εἶδος)⁹¹ durch immer weitere Verkochung (πέψις)⁹² ihren Individualgeschmack (καθ' ἕκαστον).⁹³ In welchem Verhältnis die Feuchtigkeit des Saftes und

nach Priskian diese Frage besprochen zu haben. In dem in Fn. 79 in diesem Kapitel zitierten Fragment 277A FHS&G legt dies πάσχοιτος nahe.

89 Vgl. Theophr. *Caus. plant.* 6,3,1 sowie *Od.* 1.

90 Theophr. *Hist. plant.* 1,2,1: ὑγρὸν ἰς φλέψι σάρξ.

91 Theophrast verwendet die Begriffe εἶδη und ἰδέαι meist im Sinne einer Geschmacksrichtung. Vgl. Theophr. *Caus. plant.* 6,3,1.

92 Theophr. *Caus. plant.* 6,7,3: «Verkochung trennt die einen Dinge unter dem Einfluss von Wärme von anderen und verdampft sie, andere verdickt sie und stellt sie zusammen, andere verdünnt sie und wieder andere, um es zusammenzufassen, verändert sie wie beim Kochen.»

93 Theophr. *Caus. plant.* 6,6,3: «Alle [sc. Pflanzen] ändern die Geschmäcker nämlich bei ihrer Erzeugung gemäss der Verkochung von der einen Geschmacksart zur anderen. Allgemein gesprochen gehen sie vom geschmacklosen in die Geschmäcker nach ihrer Art über wie von bitteren und stechenden Geschmäckern zu süßen und öligen oder einem anderen in der Art. Im Einzelnen durchlaufen die einen Pflanzen mehrere Geschmacksrichtungen, die anderen weniger, je nach dem Unterscheidungsmerkmal ihrer Natur. Die einen kommen nämlich vom Bitteren, wie die Olive, die auch einen stechenden Beigeschmack hat. Die anderen kommen vom

die Trockenheit der Frucht zum Geschmack stehen, ist nicht eindeutig. Der Saft und die Frucht können jedenfalls nur als Träger und nicht als konstituierende Elemente des Geschmacks auftreten, da Theophrasts Kritik an Demokrit und den anderen elementgebundenen Geruchs- und Geschmackstheorien sonst ins Leere liefe.⁹⁴

Dennoch nähert sich Theophrast materialistischen Erklärungen an, wie sich im Besonderen beim Geruch zeigt. So sagt er, dass sich Gerüche als ἀποπνοή verteilen.⁹⁵ Im Gegensatz zur ἀπορροή dürfte sich eine ἀποπνοή auf die Geruchsvermittlung beschränken.⁹⁶ Diese Geruchspartikel hätten unterschiedliche Formen, womit er einerseits erklärt, warum ein Rosenduft, wenn er mit einem anderen Geruch zusammen auftrete, anstelle des anderen wahrgenommen werde. Denn die feineren Partikel des Rosenduftes blockierten die Poren im Geruchsorgan für die schwereren Partikel.⁹⁷ Gerüche, die von einem Objekt ausgehen, sind dementsprechend auf das Objekt zurückführbar, und es scheint nicht möglich, dass sich Gerüche von Objekten mischen. An anderer Stelle qualifiziert er diese Aussage jedoch, sodass sie wohl nur für besonders feine Partikel gilt. Er begründet nämlich das Phänomen, dass die Wahrnehmung eines Objekts aus grösserer Entfernung reiner sein könne als aus der Nähe, mit dem Herunterfallen der schweren, erdigen Teile während ihres Weges durch die Luft:

Aber einige Blüten sind ja aus der Entfernung besser riechbar als aus der Nähe wie es bei den Veilchen zu sein scheint. Der Grund dafür ist, dass der Geruch rein und ungemischt zu entfernten Dingen getragen wird, in der Nähe der Dinge aber (ist er

Stechenden wie die Birne und andere (denn auch das Saure war früher stechend). Wieder andere gehen erst vom Stechenden zum Sauren über oder vom Sauren ins Süsse wie die Traube. (Πάντα γάρ ἐν τῇ γενέσει τῶν χυμῶν μεταβάλλει κατὰ τὴν πέψιν ἐξ ἄλλων εἰς ἄλλους χυμούς ὡς μὲν ἀπλῶς εἰπεῖν ἐκ τῶν στερητικῶν εἰς τοὺς κατ' εἶδος οἶον ἐκ πικρῶν καὶ στρυφῶν εἰς γλυκεῖς καὶ λιπαροὺς καὶ εἰ τις ἄλλος ὁμόστοιχος· ὡς δὲ καθ' ἕκαστον ὡς ἂν ἡ διάκρισις ἔχη τῆς φύσεως, καὶ τὰ μὲν εἰς πλείους τὰ δ' εἰς ἐλάττους· τὰ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ πικροῦ καθάπερ ἐλάα συνεκβαίνουσα πρὸς τὸ στρυφνόν. Τὰ δ' ἐκ τοῦ στρυφνοῦ καθάπερ ἄπιου καὶ τάλλα· καὶ γὰρ τὰ ὀξέα πρότερον στρυφνά· τὰ δ' ἐκ τοῦ στρυφνοῦ πρώτον εἰς τὸν ὀξὺν εἴτ' ἐκ τοῦ ὀξέος εἰς τὸν γλυκὺν ὡσπερ βότρυς.)» Ausserdem könne eine Bestimmung des Geschmacks als *ratio* zwischen süss und bitter nicht alle anderen Geschmäcker erzeugen. Vgl. *Caus. plant.* 6,6,10. Dagegen Aristot. *Sens.* 442a12–17: ὡσπερ δὲ τὰ χρώματα ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος μίξεώς ἐστίν, οὕτως οἱ χυμοὶ ἐκ γλυκέος καὶ πικροῦ, καὶ κατὰ λόγον δ' ἢ τῷ μάλλον καὶ ἥττον ἕκαστοὶ εἰσίν, εἴτε κατ' ἀριθμοὺς τινὰς τῆς μίξεως καὶ κινήσεως, εἴτε καὶ ἀορίστως, οἱ δὲ τὴν ἡδονὴν ποιοῦντες μειγνύμενοι, οὗτοι ἐν ἀριθμοῖς μόνον. Vgl. auch Aristot. *An.* 426a27–b7 und Caston (2015) 45.

94 Vgl. Theophr. *Caus. plant.* 6,7,2.

95 Vgl. Theophr. *Caus. plant.* 6,14,11, 6,16,8, *Od.* 3 und Sharples (1985a) 193 mit Fn. 113.

96 In *Sens.* 20 entwickelt Theophrast gegen die Theorie der wahrnehmungskonstituierenden ἀπορροή bei Empedokles zahlreiche Aporien.

97 Vgl. Theophr. *Od.* 45. Theophrast betrachtet auch Fälle, in denen Substanzen gemischt werden, um den Geruch zu ändern. So sagt er in *Caus. plant.* 6,17,2, dass, wenn man Honig oder süssen Wein zur Myrrhe hinzugebe, sie einen angenehmeren Geruch bei der Verbrennung verbreite. Ausgehend von der Erklärung zum Rosenduft muss sich der Geruch der Myrrhe durch die Mischung der zwei Substanzen ändern und nicht durch die Mischung der Gerüche der beiden einzelnen Substanzen.

verunreinigt und gemischt), weil auch Partikel von den anderen Teilen mitfließen, die nicht zu den entfernten Dingen gelangen, weil sie erdiger und dicker sind.⁹⁸

Gerüche verteilen sich also materiell und scheinen mit ihren Materialien zu korrespondieren. Die Stoffe bestimmen auch, ob eine Wahrnehmung stattfinden kann, wie sich in *Sens.* 32 zeigt. Gegen Anaxagoras führt Theophrast aus, dass Wahrnehmungsreize zu stark oder zu schwach sein und dadurch Schmerzen im Sinnesorgan hervorrufen oder eine Wahrnehmung unbemerkt verstreichen lassen könnten.⁹⁹ Damit die Wahrnehmung stattfinden könne, müsse das Sinnesorgan eine *συμμετρία* und *κρᾶσις* in Bezug auf das Wahrnehmungsobjekt haben. Diese Verwendungsweise von *συμμετρία* und *κρᾶσις* legt eine materialistische Vorstellung nahe, nach der ein Wahrnehmungsorgan für den Stoff einer Wahrnehmungsqualität geeignet sein muss. Geruchspartikel müssen also zum Geruchssinn passen. Entsprechend gibt es Gerüche, die von Menschen nicht wahrgenommen werden, während Lebewesen mit einem passenden Geruchsorgan dazu in der Lage sind.¹⁰⁰

Doch müssen weder *συμμετρία* und *κρᾶσις* noch die leichteren und schweren Partikel auf einen rein materialistischen Prozess verweisen. Eine kohärente Interpretation ergibt sich *e silentio*, wenn Gerüche und Geschmäcker als Qualitäten an Partikeln vermittelt werden, die mit ihren Materialien zu einem gewissen Grad korrelieren, aber nicht auf ihre Materialien reduzierbar sind. So entstehen die Geschmäcker und Gerüche von Pflanzen zwar aus der Mischung der Pflanzenbestandteile, doch handelt es sich um emergente Phänomene, die, nachdem sie entstanden sind, nicht mehr ihren materiellen Bestandteilen exakt entsprechen. Die Gerüche und Geschmäcker können in dieser Vorstellung auch von unterschiedlichen Materialien transportiert werden.

Allerdings scheint Theophrast all diesen Stellen in seiner Kurzzusammenfassung der Ergebnisse «aus anderen Schriften» zu der Frage, was Gerüche und Geschmäcker seien, zu widersprechen. Er eröffnet das sechste Buch von *De causis plantarum* mit folgenden Worten:

98 Theophr. *Caus. plant.* 6,17,1: Οὐ μὴν ἀλλ' ἐνιά γε τῶν ἀνθέων ἐξ ἀποστάσεως ἢ πλησίον ἐλθοῦσιν εὐοσμότερα καθάπερ καὶ τὰ ἴα δοκεῖ. Τὸ δ' αἴτιον ὅτι πρὸς μὲν τὰ πόρρω καθαρὰ φέρεται καὶ ἀμιγῆς ἢ ὁσμὴ πλησίον δ' ὄντων ὅτι συναπορρεῖ τινα καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων μορίων ἄπερ οὐ δῦκνεῖται πρὸς τὰ πόρρω διὰ τὸ γεωδέστερα καὶ παχύτερα εἶναι. Vgl. die peripatetische Geruchstheorie in Hieronymos von Rhodos' Fragment 10 Wh.

99 Dass Menschen über einen schwachen Geruchssinn verfügen und ihnen viele Gerüche deswegen entgehen, stellt Theophrast wie Aristoteles an verschiedenen Stellen fest. Vgl. Theophr. *Caus. plant.* 6,5,2, 6,5,6 und *Od.* 4.

100 Für Theophrast sind Wahrnehmungen objektiv und alle Mitglieder einer Spezies empfinden denselben Gegenstand prinzipiell gleich. Vgl. schon Zeller *PhG* 2,2 682 mit Fn. 3, Theophrasts Kritik an Demokrit in *Caus. plant.* 6,1,2–6,2,4 sowie Theophr. *Caus. plant.* 6,5,3f. Theophrast spricht im Anschluss an Aristoteles den Lebewesen je nach Gattung unterschiedliche Intensitäts- und Wahrnehmungsempfindungen auf die Wahrnehmungsimpulse zu. So rieche beispielsweise die Gerste aus Kedropolis nicht für alle Lebewesen gleich, sondern die Zugtiere hätten einen speziellen Geruchssinn, der die Wahrnehmung der Gerste für sie so unangenehm mache, dass sie diese nicht fräßen. Ebenso würden Geier Aas als Wohlgeruch empfinden, wohingegen es Menschen zuwider sei. Vgl. Theophr. *Od.* 4.

Welche Beschaffenheit also beide Arten [sc. Gerüche und Geschmäcker] haben, wurde in anderen Werken dargelegt, und zwar so, dass beide auf eine bestimmte Art nach einem Verhältnis (κατὰ λόγον) gemischt sind. Der Geschmack ist die Mischung des Trockenen und Erdartigen in das Feuchte oder das Sickersn des Feuchten durch das Trockene dank der Wärme: es macht vielleicht aber auch keinen Unterschied. Geruch ist die Mischung des Trockenen im Geschmack mit dem Durchsichtigen (τῷ διαφανεῖ). Denn dies ist Luft und Wasser gemeinsam. Und die Eigenschaft (πάθος) des Geschmacks und des Geruchs ist fast dieselbe, aber in den beiden Fällen nicht in denselben Dingen.¹⁰¹

Zwei Aspekte stehen dem Vorherigen entgegen. Zum einen verweisen das Feuchte und das Trockene auf die Elementkapazitäten und nicht auf die homoiomeren Bestandteile einer Pflanze und zum anderen spricht Theophrast von dem Durchsichtigen als Medium des Geruchs, während sich der Geruch wie erwähnt an anderen Stellen als ἀποπνοή verteilt.

Es ist wahrscheinlich, dass sich Theophrast bei dieser Zusammenfassung dessen, was, wie er sagt, in anderen Werken dargelegt worden sei, nicht auf seine eigenen, sondern auf Aristoteles' *De sensu* bezieht.¹⁰² Dass Gerüche und Geschmäcker als Mischungen des Feuchten und Trockenen erscheinen, übernimmt Theophrast dann nur, wie in *De sensu* dargelegt, für anorganische Materialien, ersetzt die Theorie für komplexere Substanzen aber später durch seine eigenen Beobachtungen. Denn in den Kapiteln 6,1,1–6,1,3 von *Caus. plant.* wendet er sich erst den theoretischen Grundlagen und den Geschmäckern bei unbeseelten Objekten zu, bevor er ab 6,1,4 zu den Pflanzen übergeht. Während also die anorganischen Substanzen wie verschiedene Gesteinsarten ihre Geschmäcker und Gerüche aus der Mischung von geschmackstragenden feuchten und erdigen Elementarpartikeln erhalten, konstituieren sich Gerüche und Geschmäcker bei Pflanzen aus den entsprechenden homoiomeren Pflanzenteilen. Ebenso dürfte die Erwähnung des Mediums eine aristotelische Reminiszenz sein, da Theophrast selbst ein Medium in seinen erhaltenen Schriften nicht weiter thematisiert.

101 Theophr. *Caus. plant.* 6,1,1: Ἡ μὲν οὖν φύσις ποία τις ἐκατέρου τοῦ γένους ἐν ἄλλοις ἀφώρισται καὶ ὅτι μικτὰ πως ἄμφω κατὰ λόγον ἐστί. Χυλὸς μὲν ἢ τοῦ ξηροῦ καὶ γεώδους τῷ ὑγρῷ ἐναπόμειξ ἢ ἢ διὰ τοῦ ξηροῦ τοῦ ὑγροῦ διήθησις ὑπὸ θερμοῦ· διαφέρει δ' ἴσως οὐδέν. Ὅσμη δὲ τοῦ ἐν χυμῷ ξηροῦ ἐν τῷ διαφανεῖ· τοῦτο γὰρ κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος. Καὶ σχεδὸν τὸ αὐτὸ πάθος ἐστί χυμοῦ τε καὶ ὁσμῆς οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς δὲ ἐκότερον.

Der Text folgt Einarsons/Links Vorschlag, ἢ διὰ τοῦ ξηροῦ τοῦ ὑγροῦ διήθησις statt des überlieferten ἢ τοῦ ξηροῦ διὰ τοῦ ὑγροῦ διήθησις zu lesen. Ebenso Amigues (2017) ad loc. Neben dem besseren Sinn, dass das Feuchte durch das Trockene sickert, legt dies die beinahe wörtliche Parallele in Aristot. *Sens.* 441b15–19 nahe. Auch ist *Sens.* 441b15–443a2 der Bezugspunkt von Theophrasts folgenden Ausführungen. In *Caus. plant.* 6,3,2 führt Theophrast in ähnlichem Kontext nur die ἐναπόμειξ an.

102 Vgl. Einarsons/Links Fussnoten zu Theophr. *Caus. plant.* 6,1,1–6,1,3. Allerdings nimmt Theophrast bereits in der Zusammenfassung einige Änderungen der aristotelischen Lehre vor.

3.2.3 Zusammenfassung: Wahrnehmungsvermittlung nach Priskian und Theophrast

Wenn Priskian in 282 FHS&G die Beziehung zwischen Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsorgan (λόγος / σχέσις) als wahrnehmungsrelevantes Verhältnis bestimmt, ist es plausibel, dass er sich auf Theophrasts Kritik an Anaxagoras bezieht, nach der eine συμμετρία und κρᾶσις zwischen Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsorgan bestehen müssten.¹⁰³ Allerdings deutet Priskian das Verhältnis gänzlich immateriell, während Theophrast damit auf materielle Wahrnehmungsvoraussetzungen verweist.

Wie gesehen betont Priskian ebenso wie Theophrast, dass nicht die Elementmischung im Sinne einer physikalischen Durchmischung von Einzelatomen für die Wahrnehmung verantwortlich sein soll. Während Priskian die Mischung richtigerweise nicht als Elementmischung versteht, ergeben sich Gerüche und Geschmäcker nach Theophrast doch auf Basis der Elemente bei anorganischen Stoffen sowie der Homoiomere bei organischen als aus der Materie hervorgehende, aber von der Materie losgeöste Qualitäten. Priskian hingegen trennt die Qualität der Sinneswahrnehmung ganz vom Stofflichen, indem er das bei Theophrast nicht erwähnte δύναμις-ἐνέργεια-Paar einführt.¹⁰⁴

Es ist also festzuhalten, dass der Neuplatoniker alle materialistischen Äußerungen Theophrasts zur Wahrnehmungsvermittlung in seinem Sinne interpretiert und ihm eine mediale Vermittlung mit der aristotelischen δύναμις-ἐνέργεια-Differenzierung in den Mund legt, die sich in Bezug auf den Wahrnehmungstransport in Theophrasts Schriften nicht finden lässt. Zwar nimmt Theophrast Stoffe wie Luft und Wasser mit besonderen Eigenschaften wie der Durchsichtigkeit an, doch betrachtet er sie nicht als von einem Wahrnehmungsobjekt in ἐνέργεια gesetzte Media. Viel mehr als Aristoteles versucht er die Wahrnehmungsvermittlung mit physischen Prozessen zu erklären.

Über die Aufnahme eines Geruchs oder Geschmacks im Wahrnehmungsorgan ist bei Theophrast nicht viel zu erfahren. Dass eine Qualität im Sinne eines λόγος oder εἶδος aus dem Material wie bei der Berührung erkannt wird, ist zumindest nach Theophrasts Zusammenfassung der vermutlich aristotelischen Lehre in *Caus. plant.* 6,1,1 wahrscheinlich. Auch bei Priskian erscheint diese Vorstellung in einem Zitat und nicht in Priskians eigener Lösung.

103 So Caston (2019) 204.

104 Theophrast verwendet die δύναμις-ἐνέργεια-Differenzierung der Wahrnehmungssinne allerdings in seinen Aporien zur aristotelischen Seelenlehre. Vgl. Kapitel II 3.4.2.1. Inwiefern es sich aber um seine Lehre handelt oder nur um eine Diskussion der aristotelischen Schrift, ist unklar.

3.2.4 Wahrnehmung als *ὁμοίωσις κατὰ λόγον* und die *κοινή αἴσθησις*

Nach Aristoteles nehmen die Sinne wahr, indem sie sich an die Form des wahrgenommenen Gegenstandes angleichen ([ἐξ]ομοίωσις). Ob Aristoteles die *ὁμοίωσις* allerdings wörtlich verstand, sodass das Wahrnehmungsorgan materiell so werde wie der Wahrnehmungsgegenstand, oder metaphorisch, sodass das Wahrnehmungsorgan allein wie die immaterielle Form werde, wurde bereits in der Antike diskutiert. Nach Priskian, der die erste Alternative als *ἄτοπον* abtut,¹⁰⁵ sehe Theophrast die Angelegenheit wie er: «Wenn also auch Theophrast will, dass die Angleichung im Sinne der Formen und Verhältnisse ohne die Materie geschieht, dann lasst uns dem folgen.»¹⁰⁶

Wenn die Interpretation aus dem vorangegangenen Kapitel richtig ist, nimmt nach Theophrast das Geruchsorgan die Qualitäten aus einem Material auf, das für das Geruchsorgan geeignet ist. Bei der Übernahme der Qualität passt sich das Sinnesorgan dann nicht materiell an die Geruchspartikel an, sondern die Geruchspartikel und das Sinnesorgan sind schon vorher so beschaffen, dass sie die Geruchsqualität transportieren können. Auch wenn Theophrast keine weiteren Details in seinen Schriften erwähnt, dürfte sich das Sinnesorgan qualitativ an die Geruchsqualität angleichen.¹⁰⁷

Nach Priskian gehe Theophrast von einem Gemeinsinn (*ἡ κοινή αἴσθησις*) aus,¹⁰⁸ mit dessen Hilfe ein Mensch wahrnehmen könne, ob er wahrnehme, Wahrnehmungen aus verschiedenen Sinnen unterscheide und gleichzeitige Sinneswahrnehmungen kombiniere. Der Gemeinsinn ist also eine «higher-order perceptual power»,¹⁰⁹ der für die Wahrnehmungsregulation verantwortlich ist. Dafür werden alle Wahrnehmungen der Sinnesorgane durch Kanäle am Gehirn vorbei zum Herzen¹¹⁰ geleitet und vom Gemeinsinn aufgenommen.¹¹¹

105 Er kann sich dafür auf Aristot. *An.* 431b29–432a1: οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος berufen.

106 273 FHS&G: ὅταν οὖν καὶ ὁ Θεόφραστος τὴν ὁμοίωσιν βούληται γίνεσθαι κατὰ τὰ εἶδη καὶ τοὺς λόγους ἄνευ τῆς ὕλης, ἀποδεξώμεθα, ἀλλ' οὐκ ἐξωθεν ἀπλῶς ἐγγινόμενα, ἀπὸ δὲ τῶν ἐνδον λόγων ἐν τῇ ζῳῇ κατ' ἐνέργειαν ιστάμενα αἰσθητικῆν, τῷ μέντοι πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀποτείνεσθαι καὶ ἐκεῖνοις ἀφομοιοῦσθαι. Übersetzt ist nur bis ἀποδεξώμεθα. Priskian schliesst an seine Aussage noch an, dass die εἶδη nicht einfach von aussen auf die Sinnesorgane treffen, sondern durch die inneren λόγοι entstehen. Diese Sichtweise lässt sich aber nicht mehr Theophrast zuschreiben.

107 Nach 274 FHS&G werfe Theophrast die Aporie auf, dass man beim Schmecken die Gegensätze bitter und süß gleichzeitig wahrnehmen könne, jedoch die Zunge sich nicht in demselben Moment dem Bitteren und dem Süßeren angleichen und an zwei verschiedenen Stellen affiziert werden könne.

108 Vgl. 296 FHS&G.

109 Der Ausdruck stammt von Gregorić (2007) 125.

110 Theophrast identifiziert wahrscheinlich wie Aristoteles das Herz als «primary vital organ». Vgl. 330 FHS&G mit Sharples' Kommentar (1995) 9, Fn. 20. Dass die beste Mischung des Bluts in der mittleren Herzkammer vorliege, weil es die würdigste Position sei, legt das nahe. Vgl. Theophr. *Met.* 11a11f.

111 Vgl. Vogt (2002) 153.

Allerdings argumentiert Caston, dass Theophrast nach Priskian dann über Aristoteles hinausgehe, da Aristoteles zwar eine Wahrnehmungsregulation annehme, diese aber in dem Sinn verorte, in dem auch die Wahrnehmung stattfindet.¹¹² Wenn Theophrast also ein gemeinsames Organ für die Wahrnehmungsregulation einführe, würden auch alle Sinneswahrnehmungen erst in diesem Organ wahrgenommen und die Sinnesorgane seien nicht mehr als Wahrnehmungsportale, die den äusseren Reiz zu einem inneren umwandeln. Ob dies Theophrasts Position war oder ob Priskian Theophrast interpretiert, muss offenbleiben, doch vertrat Theophrasts Nachfolger Straton genau diese Auffassung.¹¹³ Auch nach dem nächsten Kapitel ist wohl eine Gesamtwahrnehmung für Theophrast das Vermögen, das nicht nur Wahrnehmungsimpulse empfängt, sondern auch deren Klarheit beurteilt, sodass die Wahrnehmung über regulatorischen Fähigkeiten verfügt und die Sinne ihre eigene Aktivität wohl nicht beurteilen.

3.3 Die φαντασία(ι): Vermittlungsmechaniken in einem epistemologischen Fragment

Die Ausführungen Theophrasts zur Rolle der φαντασία im Wahrnehmungsprozess werden durch eine *lacuna* in der *Metaphrasis* unterbrochen. Vor der *lacuna* sagt Priskian, dass Theophrast Aristoteles' Behandlung der φαντασία als Ausgangspunkt nehme,¹¹⁴ aber weder Aristoteles noch Theophrast über eine trennscharfe Terminologie für den rationalen Seelenbereich – «das ganze rationale Leben»¹¹⁵ – verfügten, da sie ihm auch die φαντασία zuordneten. Nach Aristoteles hat die φαντασία sowohl am Wahrnehmungsvermögen als auch am rationalen Seelenbereich Anteil, da es sie nicht ohne Wahrnehmung gebe und ohne sie kein Verständnis möglich sei. Doch sei sie weder dem Wahrnehmungsvermögen noch den Wahrnehmungsorganen noch dem rationalen Seelenteil zugehörig, sondern eine andere Art von Vermögen, das von diesen abzugrenzen sei.¹¹⁶

Theophrast folgt Aristoteles darin, dass die φαντασία nicht zum Wahrnehmungsvermögen der Seele gehöre und auch nicht in den Wahrnehmungsorganen liege.¹¹⁷ Er untersuche aber nach Simplikios, ob rationale φαντασίαι zum rationalen Seelenbereich gehörten.¹¹⁸ Anders als Aristoteles unterscheidet Theophrast

112 Caston (2019) 211 (Hervorhebung im Original): «If we perceive that we see by the same sense that we see in the first place (as Aristotle argues), and this turns out to be the common sense (as Theophrastus claims, according to Priscian), then it will *not be with our eyes* that we see in the first place, but rather with the common sense, and similarly *mutatis mutandis* for hearing, smelling, tasting, and touching.» Vgl. dagegen Huby (1999) 83.

113 Siehe unten Kapitel VI 3.3.3 f.

114 Vgl. 297 FHS&G.

115 298B FHS&G: πᾶσαν τὴν λογικὴν [...] ζῶην. Ebenso Simplikios in 298A FHS&G.

116 Vgl. Aristot. *An.* 427b14–16.

117 Vgl. 299 FHS&G.

118 Vgl. 298A und 298B FHS&G.

also zwischen einer rationalen und einer irrationalen φαντασία.¹¹⁹ Welche Bedeutung beiden φαντασίαι in der Epistemologie zukommt, hat Sextus Empiricus in einer längeren Diskussion über eine peripatetische Position erhalten, in der er Theophrast namentlich nennt. Allerdings hat Sextus seine Kenntnisse über die Peripatetiker nur indirekt über eine Doxographie, die er weiter ausarbeitete. Im Folgenden wird daher das, was wahrscheinlich zur weiteren, quellenfremden Erläuterung des doxographischen Berichts durch Sextus gehört, kursiv gedruckt:¹²⁰

Dies ist also die Beurteilungsinstanz (κριτήριον) nach Epikur. Diejenigen um Aristoteles und Theophrast sowie die Peripatetiker im Allgemeinen gestehen zu, dass, da die ganze Natur der Dinge auf der höchsten Ebene zweigeteilt ist (es gibt, wie gesagt, einerseits die wahrnehmbaren und andererseits die intelligiblen Objekte), auch die Beurteilungsinstanz zweigeteilt ist: die Wahrnehmung für die Wahrnehmungsobjekte, das Denken (νόησις) für die intelligiblen Objekte (νοητά). Beiden gemeinsam ist, wie Theophrast sagt, die Selbstevidenz (τὸ ἐναργές). Der chronologischen Ordnung nach kommt die irrationale und beweisfreie Beurteilungsinstanz, also die Wahrnehmung, zuerst, doch dem Vermögen nach der Intellekt, wenn er auch gemäss der chronologischen Ordnung der zweite nach der Wahrnehmung zu sein scheint.

Von den Wahrnehmungsobjekten wird die Wahrnehmung bewegt und aus der Bewegung (κίνησις) entsteht gemäss der Selbstevidenz (κατὰ ἐνάργειαν) der Wahrnehmung ein gewisser Impuls (κίνημα)¹²¹ der Seele bei den höheren und besseren Lebewesen, die zur Selbstbewegung fähig sind. Dieser wird von ihnen Erinnerung und φαντασία genannt: Erinnerung [der Impuls] des Affekts der Wahrnehmung, φαντασία [der Impuls] des Wahrnehmungsobjektes, das den Affekt auf die Wahrnehmung hervorrief.

Daher sagen sie, dass dieser Impuls einem Fussabdruck (ἴχνος) ähnlich sei. So wie er, ich meine den Fussabdruck, auch durch etwas (ὅπο τινοῦς) und von etwas (ἀπό

119 Vgl. dazu Huby (1989) 107–122 und Huby (1999) 93–99.

120 Welche Erklärungen Sextus zugewiesen werden, wird in der folgenden Besprechung begründet. Manche Kommentatoren vermuteten hinter Sextus' doxographischem Bericht Antiochos von Askalon als Quelle, dessen Zeugnisse bisweilen «alarmingly unhistorical» (LS 1,95) seien. Vgl. Tarrant (1985) 107–110 sowie 16E und 18A LS mit dem Kommentar ad loc. Barnes (1989) 64f. spricht sich dafür aus, Antiochos nur dort als Quelle zu vermuten, wo er genannt wird. Das schliesse Sextus' Referat aus.

121 Aristoteles definiert ein κίνημα in *Phy.* 241a2f. als kleinste Bewegungseinheit: οὔτε γὰρ ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν οὐθ' ἡ γραμμὴ ἐκ στιγμῶν οὐθ' ἡ κίνησις ἐκ κινήματων. Theophrast benutzt κίνημα nur in dem musiktheoretischen Fragment 716 FHS&G, um die melodieerzeugende Bewegung der Seele zu beschreiben: τὸ γινόμενον κίνημα μελωδικῶν περὶ τὴν ψυχὴν. Das Fragment schliesst mit der Feststellung: Μία δὲ φύσις τῆς μουσικῆς, κίνησις τῆς ψυχῆς ἢ κατὰ ἀπόλυσιν γιγνομένη τῶν διὰ τὰ πάθη κακῶν. Er scheint demnach κίνησις und κίνημα parallel zu verwenden, doch sind mit Emotionen verbundene Bewegungen tatsächlich κινήσεις der Seele, während das κίνημα in dem Fragment 716 FHS&G eine rationale Aktivität ist, die mit den Begrenzungen der irrationalen Stimme (ἄλογον) kontrastiert wird. So kann die Seele auch Melodien ersinnen, die die Stimme nicht ausdrücken kann.

Sextus zitiert später über die φαντασία bei den Stoikern Chrysipp, nach dem die Wahrnehmungen glaubwürdig seien, die ein sanftes, klares κίνημα (κίνημα λεῖον) erzeugten. Vgl. Sext. *Emp. Adv. math.* 7,242. Sextus verwendet den Begriff noch häufiger, vgl. Sext. *Emp. Adv. math.* 8,136 und 336a.

Da nicht eindeutig zu bestimmen ist, welche der Verwendungsweisen zugrunde liegt, soll «Impuls» κίνημα in dem Sinne übersetzen, dass er sowohl materiell als auch immateriell verstanden werden kann und jeweils nur einen Anstoss zu etwas anderem gibt.

τινος) erzeugt wird – durch etwas wie durch den Druck eines Fusses und von etwas wie Dion –, so wird der oben beschriebene Impuls der Seele durch etwas wie durch den Affekt der Wahrnehmung und von etwas wie von dem Wahrnehmungsobjekt erzeugt, zu dem es eine gewisse Ähnlichkeit bewahrt.

Der Impuls wiederum, der Erinnerung und φαντασία genannt wird, trägt einen hinzukommenden (ἐπιγιγνόμενον), weiteren Impuls der rationalen (λογική) φαντασία in sich, der gemäss unserem Urteil und unserer Entscheidung (κατὰ κρίσιν και προαίρεσιν) mit ihnen verbunden übrigbleibt und der διάνοια und νοῦς genannt wird – wie wenn jemand affiziert wird, wenn z. B. Dion mit Selbstevidenz (κατ' ἐνάργειαν) auf die Wahrnehmung trifft, und irgendwie in Bezug auf die Wahrnehmung verändert wird und eine gewisse φαντασία davon durch den Affekt der Wahrnehmung in der Seele entsteht (ἐγγένηται), die wir auch vorhin Erinnerung genannt haben und der einem Fussabdruck ähnlich ist. – Von dieser φαντασία wird nach Belieben für sich ein Bild gemalt und ein φάντασμα erzeugt (ἀναπλάσση), wie z. B. der Mensch im Allgemeinen.

Einen solchen Impuls der Seele nennen die Peripatetiker nach unterschiedlichen Zuständen διάνοια und νοῦς: im Sinne des Möglichen (κατὰ μὲν τὸ δύνασθαι) διάνοια und im Sinne der Verwirklichung (κατὰ δὲ ἐνέργειαν) νοῦς. Wenn die Seele dazu im Stande ist, ein Modell (ἀναπλασμός)¹²² zu erschaffen, d. h. durch ihre Natur in der Lage dazu ist, spricht man von διάνοια, wenn sie es aber in Aktualität jetzt erschafft, spricht man von νοῦς.

Aus dem νοῦς und dem Nachdenken (διανόησις) entstehen sowohl Begriff (ἔννοια) als auch Wissen (ἐπιστήμη) und Kunstfertigkeit (τέχνη). Nachdenken wird (γίνεται) mal Partikularformen (εἶδη κατὰ μέρος), mal Universalformen (εἶδη) und Genera (γένη). Aber das Ansammeln (ἀθροισμός) dieser φαντάσματα des Denkens und das Zusammenfassen der Einzeldinge zu einem Allgemeinen wird Begriff genannt und in dem Ansammeln und Zusammenfassen liegen zuletzt das Wissen und die Kunstfertigkeit. Wissen ist genau und unfehlbar, Kunstfertigkeit ist nicht ganz genauso beschaffen.

Wie die Beschaffenheit des Wissens und der Kunstfertigkeit später entsteht, so auch die sogenannte Meinung (δόξα). Wenn die Seele der in ihr aus der Wahrnehmung entstehenden φαντασία Raum gibt und dem erscheinenden Objekt zuneigt und zustimmt, spricht man von Meinung.

Die Beurteilungsinstanzen für die Erkenntnis der Objekte scheinen also nach dem Besprochenen zuerst die Wahrnehmung und der νοῦς zu sein, die Wahrnehmung in der Art eines Werkzeugs, der νοῦς in der Art eines Handwerkers. Denn wie wir ohne Waage die genaue Untersuchung von schweren und leichten Objekten nicht vornehmen können und auch ohne Lineal den Unterschied zwischen geraden und gekrümmten Objekten nicht erkennen, so ist der νοῦς von Natur aus nicht dazu in der Lage, Objekte ohne Wahrnehmung einzuschätzen. Dies sind zusammengefasst die Lehren aus dem Peripatos.¹²³

122 Die Übersetzung versucht, wie zuvor für ἀναπλάσση, einen neutralen Begriff zu verwenden, doch benutzt Sextus ἀνάπλασμα in *Adv. math.* 8,354 parallel zu κενοπαθήματα (κενοπαθήματα και ἀναπλάσματα τῆς διανοίας) für Demokrits Lehre über die Wahrnehmungsgegenstände. Auch bei Plutarch und anderen steht ἀναπλασμός eher für Erfindungen und Unwahres.

123 301A FHS&G: Τοιοῦτο μὲν και κατὰ τὸν Ἐπικούροιν ἐστὶ κριτήριον· οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀριστοτέλη και Θεόφραστον και κοινῶς οἱ περιπατητικοί, διττῆς οὔσης κατὰ τὸ ἀνωτάτω τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως, ἐπει τὰ μὲν, καθὼς προεῖπον, αἰσθητὰ ἐστὶ τὰ δὲ νοητά, διττὸν και αὐτοὶ τὸ κριτήριον ἀπολείπουσιν, αἰσθησιν μὲν τῶν αἰσθητῶν νόησιν δὲ τῶν νοητῶν, κοινὸν δὲ ἀμφοτέρων, ὡς ἔλεγεν ὁ Θεόφραστος, τὸ ἐναργές, τάξει μὲν οὖν πρῶτων ἐστὶ τὸ ἄλογον και ἀναπόδεικτον κριτήριον, ἡ αἰσθησις, δυνάμει δὲ ὁ νοῦς, εἰ και τῇ τάξει δευτερεῦν δοκεῖ παρά τῆν αἰσθησιν.

Zunächst ist zu klären, ob Sextus' Bezugnahme auf Aristoteles, Theophrast und die Peripatetiker im Allgemeinen zuverlässig ist. Die Idee, dass unterschiedliche Arten des Wissens unterschiedliche Methoden der Wahrheitsfindung bedürfen, findet sich bei Aristoteles, auch wenn er die beiden Gegenstandsbereiche nicht als Wahrnehmungs- und Denkobjekte bezeichnet.¹²⁴ Die Wahrnehmung der Einzeldinge sei jedenfalls immer wahr oder weiche nur minimal von dem wahren Gegenstand ab, könne aber z. B. durch die Entfernung beeinträchtigt werden.¹²⁵

Auch Theophrast unterscheidet prinzipiell zwischen αἰσθητά und νοητά. In seiner *Metaphysik* bemerkt er ebenfalls, dass jede Gattung der Untersuchungsobjekte eine eigene epistemologische Methode erfordere. Zu diesen Objekten gehören τὰ πρῶτα καὶ νοητά einerseits und τὰ κινητὰ καὶ ὑπὸ τὴν φύσιν, die sich weiter differenzieren lassen, andererseits.¹²⁶ Es zeigt sich also, dass Theophrast die

ἀπὸ μὲν γὰρ τῶν αἰσθητῶν κινεῖται ἡ αἴσθησις, ἀπὸ δὲ τῆς κατὰ ἐνάργειαν περὶ τὴν αἴσθησιν κινήσεως ἐπιγίνεται τι κατὰ ψυχὴν κίνημα τοῖς κρείττοσι καὶ βελτίοσι καὶ ἐξ αὐτῶν δυνατέμοις κινεῖσθαι ζῶσις. ὅπερ μνήμη τε καὶ φαντασία καλεῖται παρ' αὐτοῖς, μνήμη μὲν τοῦ περὶ τὴν αἴσθησιν πάθους, φαντασία δὲ τοῦ ἐμποιήσαντος τῆ αἰσθήσει τὸ πάθος αἰσθητοῦ.

διόπερ ἔχκει τὸ τοιοῦτον ἀναλογεῖν κίνημα φασίν· καὶ ὃν τρόπον ἔκεινο, φημί δὲ τὸ ἔχκος, ὑπὸ τινός τε γίνεται καὶ ἀπὸ τινος, ὑπὸ τινος μὲν οἷον τῆς τοῦ ποδός ἐπερείσεως, ἀπὸ τινος δὲ ὡσπερ τοῦ Δίωνος, οὕτω καὶ τὸ προειρημένον τῆς ψυχῆς κίνημα ὑφ' οὗ μὲν γίνεται ὡσπερ τοῦ περὶ τὴν αἴσθησιν πάθους, ἀφ' οὗ δὲ καθάπερ τοῦ αἰσθητοῦ, πρὸς ὃ καὶ ὁμοιότητά τινα σώζει. τοῦτο δὲ πάλιν τὸ κίνημα, ὅπερ μνήμη τε καὶ φαντασία καλεῖται, εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τρίτον ἐπιγινόμενον ἄλλο κίνημα τὸ τῆς λογικῆς φαντασίας, κατὰ κρίσιν λοιπὸν καὶ προαίρεσιν τὴν ἡμετέραν συμβαῖνον, ὅπερ κίνημα διάνοιά τε καὶ νοῦς προσαγορεύεται – οἷον ὅταν τις προσπεσόντος κατ' ἐνάργειαν Δίωνος πάθη πως τὴν αἴσθησιν καὶ τραπῆ, ὑπὸ δὲ τοῦ περὶ τὴν αἴσθησιν πάθους ἐγγένηται τις αὐτοῦ τῆ ψυχῆ φαντασία, ἣν καὶ μνήμην πρότερον ἐλέγομεν καὶ ἔχκει παραπλήσιον ὑπάρχειν – ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς φαντασίας ἐκουσίως ἀναζωγραφή αὐτῷ καὶ ἀναπλάσση φάντασμα, καθάπερ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον.

τὸ γὰρ δὴ τοιοῦτο κίνημα τῆς ψυχῆς κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς οἱ περιπατητικοὶ τῶν φιλοσόφων διανοίαν τε καὶ καὶ νοῦν ὀνομάζουσι, κατὰ μὲν τὸ δύνασθαι διάνοιαν, κατὰ δὲ ἐνέργειαν νοῦν· ὅταν μὲν γὰρ δύνηται τοῦτον ποιεῖσθαι τὸν ἀναπλασμὸν ψυχῆ, τουτέστιν ὅταν πεφύκη, διάνοια καλεῖται, ὅταν δὲ ἐνεργητικῶς ἦδη ποιῆ, νοῦς ὀνομάζεται.

ἀπὸ μέντοι τοῦ νοῦ καὶ τῆς διανοήσεως συνίσταται ἡ τε ἔννοια καὶ ἐπιστήμη καὶ τέχνη. διανοήσις μὲν γὰρ γίνεται ὅτε μὲν τῶν κατὰ μέρος εἰδῶν ὅτε δὲ τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν γενῶν ἄλλ' ὁ μὲν ἀθροισμὸς τῶν τοιούτων τοῦ νοῦ φαντασματῶν καὶ ἡ συγκεφαλαίωσις τῶν ἐπιμέρους εἰς τὸ καθόλου ἔννοια καλεῖται, ἐν δὲ τῷ ἀθροισμῷ τούτῳ καὶ τῆ συγκεφαλαίωσις τελευταῖον ὑφίσταται ἡ τε ἐπιστήμη καὶ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν τὸ ἀκριβὲς καὶ ἀδιάπτωτον ἔχουσα, τέχνη δὲ ἡ μὴ πάντως τοιαύτη.

ὡσπερ δὲ ἡ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν φύσις ἐστὶν ὑστερογενής, οὕτω καὶ ἡ καλουμένη δόξα· ὅταν γὰρ εἶξη ἡ ψυχὴ τῆ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγενομένη φαντασία καὶ τῷ φανέντι πρόσθηται καὶ συγκατάθηται, λέγεται δόξα.

φαίνεται οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων πρῶτα κριτήρια τῆς τῶν πραγμάτων γνώσεως ἡ τε αἴσθησις καὶ ὁ νοῦς, ἡ μὲν ὄργανον τρόπον ἔχουσα ὁ δὲ τεχνίτου. ὡσπερ γὰρ ἡμεῖς οὐ δύναμεθα χωρὶς ζυγοῦ τὴν τῶν βαρέων καὶ κοῦφων ἐξέτασιν ποιεῖσθαι, οὐδὲ ἄτερ κανόνος τὴν τῶν εὐθῶν καὶ στρεβλῶν διαφορὰν λαβεῖν, οὕτως οὐδὲ ὁ νοῦς χωρὶς αἰσθήσεως δοκιμάσις πάφυκε τὰ πράγματα. Τοιοῦτο μὲν ὅς ἐν κεφαλαίῳ εἰσι καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου.

124 Vgl. Aristot. *Phy.* 184a11–184b24.

125 Vgl. Aristot. *An.* 428b10–19.

126 Vgl. Theophr. *Met.* 9a10–18. Henrich argumentiert dafür, dass πρῶτα καὶ νοητά keine Synonyme seien, sondern die πρῶτα als Teil der μαθηματικά eine Unterkategorie der νοητά bildeten. Theophrast verneine nämlich die Aussage ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά in *Met.* 4a18, sodass die νοητά mehr umfassen müssten als die μαθηματικά. Da allerdings auch die μαθηματικά keineswegs uniform seien, sondern Verschiedenheit beinhalten, könnten auch

Erkenntnisgegenstände der sensiblen Welt und des νοῦς einander gegenüberstellt. Zudem lassen sich dadurch, dass Sextus Theophrast zweimal namentlich erwähnt, das Konzept der Selbstevidenz (τὸ ἐναργές) und die epistemologisch unterschiedliche Beurteilung materieller und intelligibler Dinge eher auf Theophrast als auf Aristoteles zurückführen.¹²⁷ Huby sieht in dem Abschnitt sogar vornehmlich Theophrasts Denken repräsentiert, schränkt aber in Bezug auf den Begriff κριτήριον ein: «[...] it seems more likely that Sextus, or his source, searched Theophrastus for what could count as criteria, rather than Theophrastus said something like this.»¹²⁸

Das Beispiel von Dions Fussspur allerdings und damit einhergehend die Unterscheidung zwischen ὑπό τινος und ἀπό τινος löst Sextus sprachlich explizit von Theophrast, indem er sie einem unpersönlichen φασιν zuschreibt bzw. das Passiv verwendet. Dafür, dass Sextus den doxographischen Bericht an diesen Stellen mit seinen eigenen Worten erweitert, sprechen mehrere Beobachtungen: Zum einen kommt ἔχνος bei Aristoteles nicht vor, zum anderen verwendet Chrysipp im Gegensatz zu anderen Philosophen den Namen Dions mehrfach zu illustrativen Zwecken. Auch die Unterscheidung zwischen ἀπό und ὑπό τινος geht auf stoische Terminologie zurück. Schliesslich nennt sich Sextus selbst Autor, wenn er ἐκεῖνο durch φημί δὲ τὸ ἔχνος präzisiert. Darüber hinaus scheinen die zusätzliche Bewegung, die aus der Wahrnehmung resultiert, sowie die Begriffe τὸ ἐναργές bzw. ἡ ἐνάργεια Übernahmen aus der epikureischen Philosophie zu sein.¹²⁹

Doch auch wenn Sextus peripatetische Konzepte mit stoischen und epikureischen Begriffen belegt, wie es in der Doxographie üblich ist, ist die aristotelische Grundlage des Fragments unverkennbar: Es nimmt seinen Ausgang bei Aristoteles' Unterscheidung zwischen einer chronologischen und einer hierarchischen Abfolge der Verarbeitung von Sinneseindrücken.¹³⁰ Dann gehen auch die immer wahren Wahrnehmungen (αἴσθησις [...] ἀεὶ ἀληθής) einerseits und das entweder richtige oder falsche Denken (τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς νοεῖν) andererseits auf Aristoteles zurück.¹³¹ Ebenfalls aristotelisch ist es, ein ruhendes (ἡρέμησαν)¹³² und als wahr beurteiltes Denkobjekt nach *De anima* als Grundlage für Einsicht (φρόνησις), Wissen (ἐπιστήμη) oder wahre Meinung (δόξα) bzw. nach den *Analytica posteriora* als Vor-

diesbezüglich die Untersuchungsmethoden verfeinert und voneinander getrennt werden. Vgl. Henrich (2000) 257f.

127 Dagegen spricht, dass Areios in 16 Diels eine ähnliche Lehre Aristoteles zuschreibt. Moraux (1973) 301f. führt die Angabe, dass Aristoteles die κριτήρια schon so bestimmt hatte, zwar inhaltlich auf Aristoteles zurück, ordnet sie aber sprachlich den hellenistischen Schulen zu. Vgl. zu Aristoteles' κριτήριον bei Diogenes Laertios Sollenberger (1992) 3857.

128 Vgl. Huby (1999) 94f.

129 Vgl. 15A LS.

130 Vgl. Aristot. *An.* 414b29–415a13.

131 Er stellt die Frage, wie beurteilt werden kann, dass die Wahrnehmungen wahr bzw. die Objekte des Denkens richtig oder nicht richtig sein können. Vgl. Aristot. *An.* 427b6–15. Huby (1999) 95 schlägt als Referenz stattdessen Aristot. *An.* 431b21f. vor.

132 Vgl. Aristot. *An. post.* 100a6.

aussetzung für Kunstfertigkeit (τέχνη) und Wissen (ἐπιστήμη) zu halten.¹³³ Zuletzt erscheint die Unterscheidung zwischen der φαντασία und der Erinnerung eine Reformulierung eines aristotelischen Gedankens.¹³⁴ Insgesamt erweist sich Sextus' Darstellung der peripatetischen Lehre also als ein Gemisch aus aristotelischen, theophrastisch-peripatetischen sowie eigenen und stoisch-doxographisch inspirierten Einflüssen. Bei der philosophischen Lehre in diesem Fragment liegt daher eine interpretierte Epistemologie aus *De anima* und den *Analytica posteriora* vor, die im Peripatos unter Theophrast und möglicherweise anderen Peripatetikern entwickelt wurde.

Nach Sextus' Darstellung sind für diese Epistemologie der Peripatetiker vor allem die Begriffe 1) der Selbstevidenz (τὸ ἐναργές), 2) der irrationalen φαντασία und Erinnerung, 3) der rationalen φαντασία und des daraus zu abstrahierenden φάντασμα sowie 4) der νοητά zentral. Im Folgenden werden die Konzepte, die mit den Begriffen bezeichnet werden, dargestellt und mit ihrer aristotelischen Grundlage verglichen, um die peripatetischen Weiterentwicklungen gegenüber Aristoteles herauszustellen.

1) Theophrast scheint aufbauend auf Aristoteles die Selbstevidenz in die peripatetische Philosophie eingeführt zu haben, um eine empirische Grundlage für die Möglichkeit von wahren Wissen zu schaffen.¹³⁵ Den Ablauf, wie die Wahrnehmung wahrgenommene Dinge als selbstevident beurteilt, erklärt Sextus nicht. Wenn er aber ausführt, dass ein Wahrnehmungsobjekt die Wahrnehmung bewegt (κιντεῖται ἢ αἰσθησις), ist für Theophrast unter der Bewegung der Wahrnehmung wohl die ὁμοίωσις an die λόγοι und εἶδη zu verstehen. Während oder nach der ὁμοίωσις muss dann die Prüfung auf Selbstevidenz im Gemeinsinn stattfinden. Offenbar prüft die Wahrnehmung den Wahrnehmungsinhalt nur auf seine Plausibilität, wofür sie die Wahrnehmungsbedingungen untersucht. Wenn beispielsweise bei einer Gesichtswahrnehmung die Augen geschlossen sind oder das Sichtfeld verdunkelt ist, kann das Gesehene nicht selbstevident sein. Im ersten Fall ist der Gesichtssinn inaktiv, im zweiten ist er aktiv, aber die Wahrnehmung eines Objekts wird durch die Dunkelheit beeinträchtigt.

Eine Wahrnehmung kann allerdings nach Theophrast auch aus anderen Gründen gestört werden.¹³⁶ Wer zu lange nach oben schaue, sich im Kreis drehe oder zu wenig gegessen und deswegen Kreislaufprobleme habe, verfüge nur über eine eingeschränkte Wahrnehmung, die nicht selbstevident sein könne. Um solche Wahrnehmungshindernisse prüfen zu können, bedarf es der Rekonstruktion eines zeitlichen Ablaufs und der Aktivität mehrerer Sinne, sodass sich schliessen lässt, dass der kombinationsfähige, aktivitätsprüfende Gemeinsinn und nicht jedes einzelne Sinnesorgan für Theophrast das κριτήριον des Wahrgenommenen ist.

133 Vgl. Aristot. *An.* 427b11 und *An. post.* 99b35–100b12.

134 Vgl. Aristot. *Mem.* 450b20–451a2.

135 Vgl. zur Rolle der ἐνάργεια bei Theophrast Huby (1989) 110–114.

136 Vgl. Theophr. *Vert.* 4–13 und Vogt (2002) 151.

2) Wenn eine Wahrnehmung nach Sextus' Darstellung der peripatetischen Lehre als selbstevident beurteilt worden ist, entsteht ein κίνημα mit zwei Aspekten: der Erinnerung und der φαντασία. Die φαντασία ist bei den selbstbewegten Lebewesen wiederum zweigeteilt in einen irrationalen, von der Wahrnehmung abhängigen Aspekt und einen rationalen Aspekt mit unklarem Status.

Zur Erklärung des Unterschieds zwischen Erinnerung und φαντασία führt Sextus einen Vergleich an. Dion hinterlasse durch Aufsetzen seines Fusses eine Spur, und diese Spur erzeuge ein zweigliedriges κίνημα in der Seele: Einerseits sei die Erinnerung ein κίνημα wie die Kraft des Aufsetzens, andererseits sei die irrationale φαντασία wie das Objekt, das diese Kraft ausübe. Der Vergleich ist jedoch schwierig zu interpretieren, da eine Fussspur keinen Hinweis auf Dion als Ganzes geben kann und nicht benannt wird, was der Kraft des Fussaufsetzens entsprechen soll. Zudem wird die Rolle der Seele in diesem Vergleich nicht definiert.

Es liegt nahe, hinter Sextus' Auffassung von der Erinnerung als Affekt eine verkürzte und missverstandene Version der aristotelischen Theorie zu sehen. Aristoteles erklärt die Unterscheidung zwischen Erinnerung und φαντασία jedenfalls selbst deutlicher. Nach seiner Analogie müsse man zwischen einem auf eine Wachstafel gemalten Lebewesen und einem Erinnerungsbild (εικόν) des Lebewesens auf der Wachstafel unterscheiden. Beides nennt Aristoteles φάντασμα. Doch wenn man die Tafel und das Bild vom Lebewesen wahrnehme, sehe man ein θεώρημα bzw. das φάντασμα an sich, während es sich beim Erinnerungsbild (μνημόνευμα) um eine andere Art der Betrachtung handele. Wer sich erinnere, sehe ein solches φάντασμα mit einer anderen Affektion (πάθος) als jemand, der es in Aktualität wahrnehme.¹³⁷ Das φάντασμα ist in Auflösung der Analogie ein nach einer Wahrnehmung zurückbleibendes Abbild eines wahrgenommenen Gegenstands, das im Wahrnehmungsvermögen fort dauert und das Wahrnehmungsobjekt ungefähr gleich abbildet. Die Erinnerung ist ein Derivat davon, das Abbild des Abbildes, sodass die Erinnerung nicht das Wahrnehmungsobjekt abbildet, sondern eine vergangene Wahrnehmung des Wahrnehmungsobjekts.¹³⁸

Sextus' irrationale φαντασία entspricht wohl dem θεώρημα, der abbildenden Wahrnehmung eines Objekts in Aktualität,¹³⁹ während die Erinnerung wohl kein Affekt einer solchen abbildenden Wahrnehmung (πάθος περι τήν αἴσθησιν)¹⁴⁰ ist,

137 Vgl. Aristot. *Mem.* 450b20–451a2.

138 Vgl. dazu King (2004) 53.

139 Das zeigt sich in Sextus' Ausdruck πρὸς ὃ καὶ ὁμοιότητά τινα σώζει.

140 Sextus verwendet die Wortkombination πάθος/κίνησις περι τήν αἴσθησιν in dieser Passage konsequent für die peripatetische Position und an anderen Stellen noch zweimal: einmal in Verbindung mit einer ἀντίληψις κατὰ θίξιν und einmal mit einer ἑτεροίωσις. Vgl. Sext. *Emp. Adv. math.* pr. 25,7 und *Adv. math.* 7,381. Dort steht die Veränderung περι τήν αἴσθησιν jeweils parallel zu einer Veränderung um das ἡγεμονικόν. Sextus drückt damit also aus, dass nicht der Sinn oder das ἡγεμονικόν an sich verändert werde, sondern eine unbestimmte Veränderung stattfinde. In den erhaltenen Werken des Aristoteles kommt die Formulierung zweimal vor, verweist aber jeweils nur auf die vielen Prozesse beim Wahrnehmungsvorgang im Allge-

sondern lediglich mit einem anderen Affekt wahrgenommen wird. Erinnerungen können nach Sextus' Darstellung jedenfalls wie irrationale φαντασία ein weiteres κίνημα, die rationale φαντασία, erzeugen.

3) Während sowohl rationale als auch nichtrationale Lebewesen über eine irrationale φαντασία und Erinnerungen verfügen, zeichnen sich nach Sextus' Peripatetikern rationale Wesen durch eine zusätzliche rationale φαντασία aus, die das Bindeglied zwischen Wahrnehmung und Verstand bildet.¹⁴¹

Wahrscheinlich bezieht sich die Definition auf Aristoteles' *Analytica posteriora*:¹⁴² In leichter terminologischer Modifikation zu *De memoria* entstehe eine Erinnerung aus einem Sinnesbild (αἴσθημα) von einem partikularen Objekt, das auch nach dem Wahrnehmungsprozess in der Wahrnehmung bleibe und fort dauere. Mehrere αἰσθήματα eines partikularen Gegenstands führten zu einer Erfahrung (ἐμπειρία) dieses Gegenstands.¹⁴³ Den αἰσθήματα kommt somit eine Doppelrolle zu: Sie sind einerseits Wahrnehmungsinhalt, aber da mehrere αἰσθήματα eine Erfahrung bilden, müssen sie andererseits auch nach der Wahrnehmung in der Seele verbleiben. Dieses Residualaisthema hat Aristoteles mit dem Namen φάντασμα belegt und es entspricht Sextus' irrationaler φαντασία.

Die rationalen φαντασία, die im Anschluss an menschliche Urteile und Entscheidungen (κατὰ κρίσιν καὶ προαίρεσιν)¹⁴⁴ als κινήματα übrigbleiben, bezeichnet Sextus als νοῦς und διάνοια, doch liegt seinen Ausführungen dann wahrscheinlich ein Missverständnis zugrunde. Denn wenn die rationale φαντασία epigenetisch zur Wahrnehmung aufträte und νοῦς wäre, könnte er nur mit Wahrnehmungen aktiv sein. Der νοῦς kann jedoch auch ohne Wahrnehmungen und vorangehende Impulse denken. Sextus scheint also den peripatetischen Gedanken zu verkürzen. Darüber, wie eine rationale φαντασία dann zu verstehen ist, kann nur spekuliert werden.

Eine Möglichkeit wäre, sie parallel zu den irrationalen φαντασία als Residuen der Urteile und Entscheidungen zu betrachten, aus denen der νοῦς die

meinen: vgl. Aristot. *Insomn.* 461b10 und *Part. an.* 648a35. Auch findet sich die Formulierung im ps.-aristotelischen *Spir.* 428a23f.

141 Da Priskian und Simplicios eine Untersuchung der rationalen φαντασία durch Theophrast bestätigen, liegt in Sextus' Bericht wahrscheinlich nicht allein eine Bearbeitung der aristotelischen Theorie vor.

142 Vgl. Aristot. *An. post.* 100a4–14.

143 Nach Detel (1993) 832 bleibt bei Aristoteles offen, ob eine Erfahrung in Anlehnung an *Met.* 1,1 nur die einfache Form «Sokrates ist (war) A, Kallias ist (war) A» oder auch schon die komplexere «Sokrates ist (war), insofern er A ist (war), auch B / Kallias ist (war), insofern er A ist (war), auch B» annehmen kann. Beide Formen der Erfahrung kommen jedenfalls nur Menschen zu und bedürfen einer abstrahierenden Leistung, was bei den Peripatetikern für eine Diskussion um den Anteil der φαντασία bei der Genese einer solchen Erfahrung gesorgt haben könnte.

144 Die Rolle der προαίρεσις ist unklar. Der Begriff dürfte wie das κριτήριον und κίνημα nicht dem aristotelischen Gebrauch entsprechen, sondern ist wohl am besten synonym zur κρίσις zu verstehen.

φαντάσματα bildet.¹⁴⁵ Da die rationalen φαντασῖαι nämlich von Partikularwahrnehmungen hervorgerufen werden und da Sextus' Beispiel für ein φάντασμα der Mensch im Allgemeinen ist, lassen sich aus diesen beurteilten Partikularwahrnehmungen offenbar universale Gattungsbegriffe gewinnen. Bei rationalen φαντασῖαι handelt es sich somit um Partikularformen, die zwischen den Partikularwahrnehmungen und den Universalformen zu verorten sind. Dafür spricht zum einen, dass Priskian zufolge auch Theophrast zwischen Partikularformen (ἔνυλα εἶδη) und Universalformen (ἄυλα εἶδη) differenziert.¹⁴⁶ Zum anderen findet sich diese Unterscheidung schon bei Aristoteles. Er erklärt in *An.* 429b10–429b22 beide Arten der Formen anhand des Fleisches und des Fleisch-Seins: Durch die Wahrnehmung erschliesse der νοῦς mithilfe der φαντασῖα¹⁴⁷ einen λόγος τις aus den warmen, kalten und übrigen Qualitäten. Dadurch bemerke er am wahrgenommenen Gegenstand, dass es sich um Fleisch handele: Dieser λόγος τις sei die Partikularform. Was Fleisch allgemein sei, das τὸ σάρκι εἶναι, erkenne der νοῦς allerdings mit einem ihm eigenen anderen oder sich anders verhaltenden Vermögen. Das Wesen des Fleisches sei die Universalform. Dieselbe Unterscheidung lasse sich auch bei Abstrakta treffen: Gerades und Stupsnasiges erkenne der νοῦς als Partikularform, das Gerade-Sein und die Stupsnasigkeit seien aber Universalformen.¹⁴⁸

4) Ob Theophrast den Übergang von der rationalen φαντασῖα zum φάντασμα durch eine noetische Tätigkeit erklärt hat, ist nicht eindeutig. Doch führt die Ansammlung (ἄθροισμός) von φαντάσματα als Universalformen nach Sextus zu weiteren νοητά wie der Gerechtigkeit oder den mathematischen Formeln, die wieder die Grundlage für Begriffe, Kunstfertigkeit und Wissen sind. Schliesslich kann «das Gerade» nicht aus einem φάντασμα allein, wie etwa der Universalform «Haus», gewonnen werden, sondern braucht weitere φαντάσματα, aus denen der νοῦς schliesslich «das Gerade» abstrahieren und deren Wahrheit er als κριτήριον beurteilen kann. Angenommen, dass Sextus in dem Referat tatsächlich Theophrasts Position wiedergibt, dann vertritt er einen Physikalismus, in dem Wahrnehmungen über einen mehrstufigen Abstraktionsprozess zu νοητά werden.¹⁴⁹

Die Ansammlung dieser Formen und Genera beschreibt Sextus mit der enigmatischen Formulierung ὁ ἀθροισμός τῶν τοιούτων τοῦ νοῦ φαντασμάτων. Der

145 Daneben müssen dem νοῦς noch andere Aufgaben zukommen, sodass er nicht mit der rationalen φαντασῖα identifiziert werden kann. Für einen weitergehenden Rekonstruktionsversuch, der ebenfalls die Rolle der πίστις bei Theophrast miteinzubeziehen versucht, vgl. Huby (1989) 115.

146 Vgl. 318 FHS&G. Die Terminologie geht sicher nicht auf Theophrast zurück.

147 Aristoteles nennt die φαντασῖα an der Stelle nicht, sodass der νοῦς das Wahrnehmungsvermögen direkt zu steuern scheint. Wahrscheinlich übergeht Aristoteles den die Erklärung verkomplizierenden Zwischenschritt, da er die Dinge der Materie in der Folge explizit von denen des νοῦς trennt.

148 Den beiden Arten der Formen entsprechend besitzt der νοῦς nach Aristoteles entweder ein anderes Vermögen oder ein Vermögen, das sich anders verhält, um sie zu erkennen. *Aristot.* *An.* 429b12f.: τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλω ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει.

149 Vgl. Huby (1989) 118. Dass daneben auch göttlich-inspirierte νοητά vorkommen können, ist dadurch nicht ausgeschlossen.

Genitiv τοῦ νοῦ kann als Angabe des Ortes oder als Angabe des produzierenden Besitzers verstanden werden. Wenn die φαντάσματα im νοῦς zu lokalisieren sind, wäre der νοῦς der τόπος εἰδῶν, wie Aristoteles in *An.* 429a27f. sagt.¹⁵⁰ Allerdings gehörten die φαντάσματα dann trotz gleicher Wortwurzel nicht zur φαντασία, wenn die φαντασία wie bei Aristoteles ein vom νοῦς getrenntes Vermögen ist.

Verweist der Genitiv in φαντάσματα τοῦ νοῦ aber nur darauf, dass die φαντάσματα vom νοῦς produziert wurden, so sind die φαντάσματα in der φαντασία zu lokalisieren. Dagegen spricht allerdings, dass er sich ihnen als erste νοητά angleicht. Ob Theophrast diesen Fragen der Lokalisierung im Detail nachgegangen ist, muss letztlich offenbleiben.

3.4 Der νοῦς

3.4.1 Die Quelle: *Themistios An. par. 107,30–109,1* (= 307A und 320A FHS&G)

Theophrast warf der Überlieferung zufolge mehrere Aporien über Aristoteles' νοῦς auf. Hauptquelle dafür bildet ein zusammenhängender Abschnitt bei Themistios, der in der Fragmentsammlung von FHS&G in zwei Teile gegliedert ist. Davon widmet sich der erste (307A) der passiven und der zweite (320A) der aktiven Natur des νοῦς. Der Zustand, in dem die Aporien Themistios und später Priskian vorlagen, dürfte ein bereits auf das Skelett reduzierter Fragenkatalog gewesen sein, in dem sich von Theophrasts Methode wenig erhalten hat. In den übrigen Werken Theophrasts zeigt sich nämlich, dass sich seine Aporien anders als bei Themistios zusätzlich auf *endoxa* stützen, Voraussetzungen eines Problems beschreiben und Begründungen liefern. Da die Aporien auch von mehreren Neuplatonikern behandelt werden, scheint es sich bei den Kurzaporien aus Themistios um ein verbreitetes dialektisches Instrument zur Aristoteles-Auslegung zu handeln.¹⁵¹

Auch wenn die Reihenfolge der Aporien grundsätzlich *De anima* folgt, ist nicht davon auszugehen, dass der Aporienkatalog bei Themistios ein zusammenhängendes Exzerpt aus Theophrasts *De anima* überliefert. Neben der überlieferten Form lässt sich das aus dem Umstand folgern, dass Theophrast auch Aporien in Bezug auf Aristoteles' *De generatione animalium* aufwirft.¹⁵² Ausserdem scheint er Aporie j) aus ihrer ursprünglichen Position hinter a) umgestellt zu haben.¹⁵³ Trotzdem ist davon auszugehen, dass Themistios, soweit ersichtlich, nur wenige Eingrif-

150 Vgl. dazu Kapitel II 3.4.2.4.

151 Aristoteles unterscheidet in *Met.* 995a25–29 zwischen Aporien, die sich aus verschiedenen Ansichten über eine Frage ergeben, sowie zu Problemen, die in einer Untersuchung übersehen wurden. Beide Aporientypen dienen dazu, Klarheit über ein Problem zu bekommen und es zu lösen. Aporien sind in diesem Verständnis also konstruktive Diskussionsbeiträge. Vgl. zur Aporie als dialektische Methode Rapp (2017) 130–133.

152 Vgl. Huby (1999) 114f.

153 Vgl. Kapitel II 3.4.2.2.2.

fe in die Formulierung der Aporien, wie sie ihm vorlagen, vorgenommen hat. Dies zeigen die Parallelstellen bei Priskian.¹⁵⁴

Im Folgenden werden die Aporien aus 307A und 320A FHS&G als fortlaufender Text präsentiert und mit a)–l) aufgelistet.¹⁵⁵ Anschliessend an die Aporien wird zuerst begründet, dass Theophrast vermutlich nur von einem νοῦς gesprochen hat, obwohl er nach Themistios zwischen einem νοῦς δυνάμει und einem νοῦς ἐνεργείᾳ unterscheidet. Auf dieser Basis werden die Aporien dann in vier Gruppen sortiert und diskutiert, um Theophrasts νοῦς-Lehre zu rekonstruieren.

Es ist aber besser, auch das von Theophrast über den νοῦς δυνάμει und den νοῦς ἐνεργείᾳ wiederzugeben. Über den νοῦς δυνάμει sagt er Folgendes:

a) «In welcher Weise ist der νοῦς, der irgendwann von aussen her kommt und hinzugefügt wurde, angeboren?

b) Was ist seine natürliche Beschaffenheit? Denn richtig ist gesagt, dass er nichts der ἐνέργεια, aber alles der δύνاميς nach ist – wie es auch für die Wahrnehmung gilt. Aber das darf nicht so ausgelegt werden, dass er nicht er selbst wäre¹⁵⁶ (denn das wäre eristisch), sondern [er ist] so wie eine zugrunde liegende δύνاميς wie auch bei den materiellen Dingen. Aber das ‹von aussen› heisst nicht hinzugefügt, sondern muss wie bei der ersten Entstehung eingeschlossen¹⁵⁷ verstanden werden.

c) Wie wird der νοῦς irgendwann das Intelligible, und was heisst es, vom Intelligiblen affiziert zu werden? Denn er muss affiziert werden, wenn er wirklich in ἐνέργεια kommt wie bei der Wahrnehmung.

d) Aber was ist der Affekt von einem Unkörperlichen¹⁵⁸ auf ein Unkörperliches, und welcher Art ist die Veränderung?

e) Liegt ausserdem der Anfang [sc. der Affizierung] bei jenem [sc. dem Objekt] oder bei diesem [sc. dem νοῦς]? Denn durch die Affizierung scheint er wohl bei jenem zu liegen – denn nichts Affiziertes nimmt den Anfang bei sich selbst. Dadurch aber, dass er [sc. der νοῦς] der Anfang von allem ist und das Denken bei ihm liegt, scheint der Anfang wohl – nicht wie bei den Sinneswahrnehmungen – von ihm selbst auszugehen. Dies dürfte aber vielleicht absurd scheinen, wenn der νοῦς die natürliche Beschaffenheit der Materie besitzt, also nichts [sc. in Aktualität] ist, aber der Möglichkeit nach alles sein kann.»¹⁵⁹

Es dürfte wohl zu lang sein, auch das Folgende wiederzugeben, auch wenn es nicht ausführlich gesagt worden ist, sondern sehr knapp zusammengefasst und zu-

154 Vgl. die Gegenüberstellung der Aporien bei Kamp (2001) 138, Fn. 59.

155 Die Aufteilung der Aporien folgt Kamp (2001) 116–125.

156 Devereux (1992) 36 schlägt vor, ὡς οὐδὲν αὐτός statt des überlieferten ὡς οὐδὲ αὐτός zu lesen. Es müsste dann übersetzt werden: «dass er selbst nichts wäre». Eine Parallele bei Priskian zeigt allerdings, dass Theophrast für die Selbstidentität des νοῦς argumentiert. Vgl. die Besprechung in Kapitel II 3.4.2.1.

157 Der Text folgt Brandis und FHS&G. Sie lesen συμπεριλαμβανόμενον anstelle des συμπεριλαμβάνον der Kodizes und Gomperz' Konjekturen συμπααραλαμβανόμενον. Vgl. Huby (1999) 117.

158 Bei Themistios steht ὑπὸ σώματος, parallel wird bei Priskian ὑπ' ἄσωμάτου überliefert. FHS&G und Kamp (2001) 117 schliessen sich der Lesart bei Priskian an, da das unkörperliche Intelligible den νοῦς affiziere. Anders Zeller *PhG* 2,2 678.

159 Zeller *PhG* 2,2 678 ordnet den Satz τάχα δ' ἂν φανεῖται καὶ τοῦτο ἄπορον, εἰ ὁ νοῦς ὕλης ἔχει φύσιν μηδὲν ὧν ἅπαντα δὲ δυνατός bereits wieder Themistios zu, doch markiert Themistios das Ende des Zitats im nächsten Satz deutlich. Die Einschränkung τάχα δ' ἂν φανεῖται καὶ τοῦτο ἄπορον dürfte somit vielmehr zu Theophrasts abwägender Methode gehören.

mindest in der Diktion kurz. Denn die Abhandlungen sind voll mit vielen Aporien, vielen Untersuchungen und vielen Lösungen. Sie stehen im fünften Buch der *Physik*, dem zweiten *Über die Seele*, aus denen allen deutlich wird, dass sie [sc. Aristoteles und Theophrast] über den νοῦς δυνάμει fast dieselben Aporien aufwerfen,¹⁶⁰ sei er von aussen kommend, sei er angeboren. Sie versuchen auch zu definieren, in welcher Weise er einerseits von aussen kommend und andererseits angeboren ist.

Sie sagen, dass er nichtaffizierbar und abgetrennt sei wie der wirkende (ποιητικός) und in Aktualität befindliche νοῦς. Theophrast sagt:

f) «Denn der νοῦς ist nichtaffizierbar, wenn er nicht in einem anderen Sinn affizierbar ist»

und dass man affizierbar an dieser Stelle nicht wie ein Bewegtes verstehen dürfe (denn eine Bewegung ist etwas Unvollendetes), sondern wie eine ἐνέργεια verstehen müsse. Ausserdem sagt er, dass die Wahrnehmungen nicht ohne Körper existierten, der νοῦς aber abgetrennt (χωριστός) sei.

Und als er sich den Ausführungen des Aristoteles über den wirkenden (ποιητικός) Intellekt widmete, sagte er:

g) «Man muss das untersuchen, was wir also sagen, nämlich dass es in jeder Natur¹⁶¹ etwas wie die Materie und der Möglichkeit nach (δυνάμει) sowie etwas Ursächliches oder Erschaffendes (ποιητικόν) gebe, und dass das Erschaffende (τὸ ποιῶν) immer ehrwürdiger als das Affizierende (τοῦ πάσχοντος) und der Ursprung (ἀρχή) immer ehrwürdiger als die Materie ist.»

Diese Annahmen akzeptiert er zwar, fragt aber aporetisch:

h) «Was sind diese beiden Naturen?

i) Und was ist wiederum das Zugrundeliegende oder das mit dem Erschaffenden Verbundene? Denn der νοῦς ist irgendwie aus dem Erschaffenden und dem der Möglichkeit nach gemischt (μικτόν γάρ πως ὁ νοῦς ἐκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει).

j) Wenn der Bewegende aber angeboren ist, muss er sofort und immer dagesewen sein. Wenn er aber später [hinzukam], womit und wie ist er entstanden? Er scheint jedenfalls unentstanden, wenn er wirklich unvergänglich ist.

k) Wenn er immanent ist, warum denkt er folglich nicht immer¹⁶²

l) oder warum gibt es Vergessen, Täuschung und Fehlschlüsse? Vielleicht durch die Mischung.»

Aus all diesen Dingen ist ersichtlich, dass wir nicht schlecht vermuten, dass es bei ihnen einerseits einen affizierbaren und vergänglichen νοῦς gibt, den sie verbunden (κοινόν) mit und untrennbar von dem Körper nennen, und über den Theophrast sagt, dass durch die Mischung mit diesem Vergessen und Täuschung entstehen. Andererseits gibt es noch den anderen, der wie aus dem der Möglichkeit nach (δυνάμει) und dem der Aktualität (ἐνεργεία) nach besteht, von dem sie behaupten, dass er vom Körper abtrennbar, unvergänglich und unentstanden sei, und einerseits seien diese νοῖ die zwei Naturen, aber andererseits auch nur eine. Denn eins ist das aus Materie und Form. Aber das Verdeutlichen der Lehrmeinung von Philo-

160 Huby (1999) 117 fragt, worauf Themistios «fast dieselben» bezieht. Meine er, dass Aristoteles und Theophrast fast dieselben Aporien wie einander, fast dieselben Aporien über den νοῦς δυνάμει wie über den νοῦς ἐνεργεία oder fast dieselben Aporien wie Themistios selbst aufwerfen? Die Ergänzung «wie einander» ist am natürlichsten.

161 Themistios überliefert ἐν πάσῃ φύσει, während in Aristot. *An.* 430a10 ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει steht.

162 FHS&G übersetzen: «why does he not always (think)?», Todd (1996): «why is it not always?», Simon (2018): «warum ist er nicht fortwährend?». In der Parallelstelle Them. *An. par.* 102,28f. übersetzt Simon «warum ist er nicht fortwährend geistig tätig?». Die Einschränkung auf das Denken rechtfertigt sich über eine Parallele beim Neuplatoniker Plutarch. Vgl. Kapitel II 3.4.2.2.2.

sophen erfordert, wie gesagt, eine eigene Diskussion und Reflexion, allerdings dürfte man wohl aus dem, was wir zusammengetragen haben, eine gute Kenntnis (der Ansichten) des Aristoteles und Theophrast darüber erhalten.¹⁶³

3.4.2 Die zwei Naturen des einen νοῦς

In der Einleitung sagt Themistios, dass er das, was Theophrast über die zwei νοῦς ausgeführt habe, darlegen möchte. Allerdings lässt sich seine Unterscheidung zwischen einem νοῦς δυνάμει und einem νοῦς ἐνεργείᾳ in Theophrasts Worten nicht wiederfinden.¹⁶⁴ Nur in Aporie i) und l) spricht Theophrast davon, dass der νοῦς

- 163 Them. *An. par.* 107,30–109,1 (= 307A und 320A FHS&G): Ἄμεινον δὲ καὶ τὰ Θεοφράστου παραθέσθαι περὶ τε τοῦ δυνάμει νοῦ καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ. περὶ μὲν οὖν τοῦ δυνάμει τάδε φησὶν·
 a) «ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἐξῶθεν ὦν καὶ ὡσπερ ἐπίθετος ὁμοῦ συμφυῆς;
 b) καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ μὴδὲν εἶναι κατ' ἐνέργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, καλῶς, ὡσπερ καὶ ἡ αἰσθησις. οὐ γὰρ οὕτως ληπτέον ὡς οὐδὲ αὐτός (ἐριστικὸν γάρ). ἀλλ' ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὕλικῶν. ἀλλὰ τὸ ἐξῶθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον.
 c) πῶς δὲ ποτε γίνεται τὰ νοητὰ καὶ τί τὸ πάσχειν ὑπ' αὐτῶν; δεῖ γάρ, εἴπερ εἰς ἐνέργειαν ἤξει καθάπερ ἡ αἰσθησις.
 d) ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος ἢ ποία μεταβολή;
 e) καὶ πότερον ἂν ἐκείνου ἡ ἀρχὴ ἢ αὐτοῦ; τῷ μὲν γὰρ πάσχειν ἂν ἐκείνου δόξειεν ἂν (οὐδὲν γὰρ ἂν εἰς αὐτοῦ τῶν ἐν πάθει). τῷ δὲ ἀρχὴν πάντων εἶναι καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ νοεῖν καὶ μὴ, ὡσπερ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἂν αὐτοῦ. τάχα δ' ἂν φανείη καὶ τοῦτο ἄποπον, εἰ ὁ νοῦς ὕλης ἔχει φύσιν μὴδὲν ὦν ἅπαντα δὲ δυνατός.»
 καὶ τὰ ἐφεξῆς μακρὸν ἂν εἴη παρατίθεσθαι καίτοι μὴ μακρῶς εἰρημένα, ἀλλὰ λίαν συντόμως τε καὶ βραχέως τῇ γε λέξει· τοῖς γὰρ πράγμασι μεστὰ ἐστὶ πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιστάσεων, πολλῶν δὲ λύσεων. ἐστὶ δὲ ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Φυσικῶν, δευτέρῳ δὲ τῶν Περὶ ψυχῆς, ἐξ ὧν ἀπάντων δηλὸν ἐστίν, ὅτι καὶ περὶ τοῦ δυνάμει νοῦ σχεδὸν τὰ αὐτὰ διαποροῦσιν, εἴτε ἐξῶθεν ἐστὶν εἴτε συμφυῆς, καὶ διορίζειν πειρώντας, πῶς μὲν ἐξῶθεν πῶς δὲ συμφυῆς. λέγουσι δὲ καὶ αὐτὸν ἀπαθῆ καὶ χωριστόν, ὡσπερ τὸν ποιητικὸν καὶ τὸν ἐνεργείᾳ·
 f) «ἀπαθῆς γάρ» φησὶν «ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός», καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ἐπ' αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινήτων ληπτέον (ἀτελής γὰρ ἡ κίνησις), ἀλλ' ὡς ἐνέργειαν. καὶ προϊὼν φησὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνευ σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν. [=307A FHS&G] ἀψάμενος δὲ καὶ τῶν περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ διωρισμένων Ἀριστοτέλει
 g) «ἐκείνο» φησὶν «ἐπισκεπτέον, ὃ δὴ φαμεν ἐν πάσῃ φύσει τὸ μὲν ὕλην καὶ δυνάμει, τὸ δὲ αἴτιον καὶ ποιητικόν, καὶ ὅτι αἰεὶ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.» ταῦτα μὲν ἀποδέχεται, διαπορεῖ δὲ·
 h) «τίνα οὖν αὐταῖ αἱ δύο φύσεις;
 i) καὶ τί πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρημένον τῷ ποιητικῷ; μικτόν γάρ πως ὁ νοῦς ἐκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει.
 j) εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἐχρῆν καὶ αἰεὶ· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγένητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος.
 k) ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐκ αἰεὶ;
 l) ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μίξιν.»
 ἐξ ὧν ἀπάντων δηλὸν ἐστίν, ὅτι οὐ φαύλως ὑπονοοῦμεν ἄλλον μὲν τινα παρ' αὐτοῖς εἶναι τὸν παθητικὸν νοῦν καὶ φθαρτόν, ὃν καὶ κοινὸν ὀνομάζουσι καὶ ἀχωριστόν τοῦ σώματος, καὶ διὰ τὴν πρὸς τοῦτον μίξιν τὴν λήθην καὶ τὴν ἀπάτην γίνεσθαι φησὶν ὁ Θεοφράστος; ἄλλον δὲ τὸν ὡσπερ συγκείμενον ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, ὃν καὶ χωριστόν τοῦ σώματος εἶναι τιθέασθαι καὶ ἀφθαρτόν καὶ ἀγένητον, καὶ πῶς μὲν δύο φύσεις τοῦτους τοὺς νοῦς, πῶς δὲ μίαν· ἐν γὰρ τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους. ἀλλ' ὅπερ εἶπον, τὸ μὲν ἀποφαίνεσθαι περὶ τοῦ δοκοῦντος τοῖς φιλοσόφοις ἰδίας καὶ σχολῆς ἐστὶ καὶ φροντίδος, ὅτι δὲ μάλιστα ἂν τις ἐξ ὧν συνηγάγομεν ῥήσεων λάβοι τὴν περὶ τούτων γνώσιν Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου [= 320A FHS&G].

164 Vgl. vor allem Kamp (2001) 129–135.

aus etwas ποιητικόν und etwas δυνάμει gemischt sei. Aber seine Redeweise über die Mischung muss im Zusammenhang mit den vorangehenden Aporien gelesen werden, da τοῦ ποιητικοῦ und τοῦ δυνάμει das unqualifizierte τὸ μὲν [...] δυνάμει, τὸ δὲ [...] ποιητικόν, καὶ ὅτι αἰεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος aus g) wieder aufgreifen. Τοῦ ποιητικοῦ und τοῦ δυνάμει aus i) verweisen also auf τὸ ποιητικόν und τὸ πάσχον bzw. τὸ δυνάμει, und das neutrale Genus ist wohl auch für i) beizubehalten, sodass eine Ergänzung wie ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ <νοῦ> καὶ τοῦ δυνάμει <νοῦ> nicht dem Textverlauf entspricht.

Auch Priskian weist Theophrast an einer Stelle die Unterscheidung zwischen einem νοῦς δυνάμει und νοῦς ἐνεργεία zu: δυνάμει μὲν τὰ νοητὰ ὁ δυνάμει νοῦς [...] ἐντελεχεία δὲ οὐδὲν πρὶν νοεῖν.¹⁶⁵ Doch verwendet Priskian dort sein eigenes noetisches Vokabular.¹⁶⁶ Die Bezugsstelle bei Aristoteles und die parallele Aporie b) bei Themistios stützen Priskians Zitation jedenfalls nicht.¹⁶⁷ Gerade in Aporie b) fragt Theophrast nämlich, was die Natur des einen νοῦς sei, und vergleicht sie mit der Wahrnehmung, die alles sein könne, aber nichts sei.¹⁶⁸ Da die Wahrnehmung unaffiziert nichts ist, bei einer Affizierung aber in ἐνέργεια sich dem wahrgenommenen Objekt angleicht, muss der νοῦς auch einheitlich sein mit dem Unterschied, dass er keinen externen Impuls braucht, um sich in ἐνέργεια zu setzen. Ebenso wechselt der νοῦς nach Aporie c) aus einem Zustand ἐν δυνάμει mithilfe eines intelligiblen Objekts in einen Zustand ἐν ἐνεργεία. Das heisst, dass nicht ein aktiver νοῦς den νοῦς ἐν δυνάμει aktualisiert, sondern dass sich der νοῦς selbst durch einen Bezug auf ein Objekt aus einem potentiellen Zustand in einen aktiven Zustand versetzt. Ebenso legt Theophrasts Aporie h) nahe, dass es wie in jedem natürlichen Ding im νοῦς ein wirkendes und ein erleidendes Prinzip als zwei unterschiedliche Naturen desselben Objekts gibt. Es bleibt somit ein einheitlicher νοῦς mit zwei unterschiedlichen Zuständen.¹⁶⁹ Daher sei Theophrast, wie Huby feststellt, nicht als «Pionier» der Differenzierung in einen νοῦς δυνάμει und einen νοῦς ἐνεργεία zu betrachten.¹⁷⁰

Nach seiner Einleitung beginnt Themistios, Theophrast zusammenzufassen und zu zitieren. Da Themistios vor allem die Aporien anführt und Theophrasts Diskussionen und Lösungen nicht überliefert, ist über einen Vergleich mit ande-

165 Prisc. Lyd. *Met.* 35,29f. = 317 FHS&G.

166 Vgl. Kamp (2001) 135f., Fn. 56. Vgl. auch die bereits vorsichtigen Einschätzungen Hubys (1991) 134, Huby/Steel (1997) 70 und dasselbe in Huby (1999) 178.

167 Aristot. *An.* 429b30f.: δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῆ. Vgl. Gabbe (2008) 80.

169 Theophrast bezeichnet auch ὁ νοῦς in f) insgesamt als ἀπαθής, was Themistios mit seinen eigenen Worten einordnet. Erst durch Themistios' Erklärung wird in diesem Satz, der inhaltlich ohne Unterbruch auf e) folgen könnte, der νοῦς als ποιητικός qualifiziert.

170 Vgl. Huby (1991) 130–134 und (1999) 178. Vielleicht entfernt sich Theophrast damit nicht weit von Aristoteles. Freilich benutzt Aristoteles auch in *An.* 430a12 die Wortkombination ὁ παθητικός νοῦς, doch bemerkt Huby (1991) 134 dazu: «It is not presented as the distinction between two intellects, but rather as that between two aspects of nous, which resemble the two aspects, form and matter, which are to be found in any concrete thing.»

ren Fragmenten und Schriften Theophrasts sowie aristotelischen Konzepten zu klären, welchen Aussagen Theophrast zustimmt. Der Inhalt der Aporien lässt sich in folgende vier Themenkomplexe zusammenfassen, die jeweils die nächsten Kapitel bilden werden:

3.4.2.1: Den Aporien b)–f) zufolge ist der νοῦς nichts der ἐνέργεια nach, kann aber durch ὁμοίωσις an ein νοητόν alles werden. Die δύναμις, alles zu werden, ist sein Grundzustand. Beide Zustände führen den νοῦς jeweils in ein Identitätsproblem: ἐν ἐνεργείᾳ soll er zugleich νοῦς und Denkobjekt sein, ἐν δυνάμει soll er nichts sein. Diese Spannungen löst Theophrast nicht, sondern bildet Analogien zur Materie und Wahrnehmung, deren Unvollständigkeit er aber betont.

3.4.2.2: Neben den Aporien c)–g) sprechen die Aporien i)–l) über die Affizierung des νοῦς. Er trage sowohl eine Natur ποιητικός als auch eine Natur ἐν δυνάμει in sich und setze sich irgendwie durch seine wirkende Natur in ἐνέργεια. Kamp identifiziert den νοῦς ἐνεργείᾳ mit einem νοῦς κινῶν und bezieht sich auf eine bei Themistios nicht überlieferte Aporie aus Priskians *Metaphrasis* – sie wird im Kapitel als Aporie m) eingeführt. Bei genauer Lektüre zeigt sich, dass m) wohl hinter e) aus Themistios' Liste herausgefallen ist. Aber auch die Aporien i)–l) weisen eine Bearbeitung mit der Konsequenz auf, dass Aporie j) besser hinter a) zu stellen ist. Sowohl m) als auch j) nennen den νοῦς κινῶν, doch lassen sich beide Erwähnungen von κινῶν nicht so für Theophrast in Anspruch nehmen, wie von Kamp vorgeschlagen. Wie sich der νοῦς selbst affiziert, erklärt Theophrast nicht.

3.4.2.3: Die Aporien a), b) und j) schreiben dem νοῦς verschiedene, einander widersprechende Eigenschaften zu: Er komme von aussen, werde bei der Entstehung hinzugefügt, sei aber abgetrennt, unvergänglich sowie unentstanden. Ausserdem sei er angeboren. Gerade die scheinbaren Gegensätze angeboren, hinzugefügt und abgetrennt lassen sich über ein funktional-biologisches Verständnis der Begriffe auflösen, doch inwieweit Theophrast diese Lösung verfolgte, bleibt unklar.

3.4.2.4: In seinen Aporien g), h), k) und l) über die Mischung der zwei Naturen des νοῦς und deren Verantwortung für Vergessen, Täuschung und Fehlschlüsse deutet Theophrast an, wie der Denkprozess unter der in f) formulierten Bedingung der Selbstaffektion und in Analogie zur Materie verstanden werden könnte.

3.4.2.1 *Der Denkprozess (νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ) und der Zustand des Nichtdenkens (νοῦς ἐν δυνάμει)*

Die Aporien d) und f) zeigen, dass sich Theophrast mit der Aussage aus *Gen. an.* beschäftigt, dass der νοῦς nichts mit einer σωματική ἐνέργεια zu tun habe, aber stets in irgendeiner Weise mit einem Körper verbunden sei.¹⁷¹ Da der νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ dem Prozess des Denkens und der νοῦς ἐν δυνάμει dem Zustand des

171 Vgl. Aristot. *Gen.an.* 736b27–31. Vgl. ähnlich *An.* 427a27.

Nichtdenkens entspricht, liesse sich spekulieren, dass nur der νοῦς ἐν δυνάμει mit dem Körper verbunden, der denkende νοῦς aber abgetrennt sei.¹⁷² Allerdings wird in d) die Ausgangsposition eines jeden Denkens auch unkörperlich verstanden, so dass der ganze νοῦς unkörperlich sein muss.¹⁷³ Es falle jedoch schwer, so Theophrast in c) und d), sich vorzustellen, wie auf den νοῦς eingewirkt werden könne und was er durch Affizierung werde. Da jedenfalls die Affektionen auf den νοῦς wie dieser selbst unkörperlich und intelligibel sind, können ihn nur νοητά affizieren.¹⁷⁴

Um die Affektionen und das Denken des νοῦς besser zu beschreiben, bildet Theophrast Analogien zum Wahrnehmen und zu Aristoteles' Form-Materie-Theorie, da beiden wie dem νοῦς das Begriffspaar δύναμις-ἐνέργεια zugrunde liegt. Ihnen ist gemeinsam, dass die Materie und der Wahrnehmungssinn der δύναμις nach nichts Bestimmtes sind, aber der ἐνέργεια nach jedes bestimmte Objekt in ihrer Kategorie werden können.

In Analogie zur Wahrnehmung, die die Qualitäten als λόγοι und εἶδη aus der physischen Welt aufnimmt, werde der νοῦς nach den Aporien b) und c) die νοητά. Wie für Aristoteles ist für Theophrast also das Denken ein Angleichen an intelligible Objekte.¹⁷⁵ Für den νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ besteht dann aber ein Identitätsproblem: Wenn der νοῦς sich an ein Denkobjekt angleicht und dieses Objekt geworden ist, kann er nicht mehr νοῦς sein. Theophrast löst es wie folgt: Einerseits ist der νοῦς im Moment des Denkens seinem Denkobjekt völlig gleich, andererseits behält er seine eigene Natur und kann sich jederzeit auch anderen Denkobjekten angleichen. Im Moment der vollständigen Angleichung sei der νοῦς sowohl das Objekt als auch νοῦς in Aktivität und sei beides im selben Moment am meisten (μάλιστα ἐκάτερόν ἐστι).¹⁷⁶ Das Werden der intelligiblen Objekte ist also als eine noetische ὁμοίωσις zu verstehen, nach der der νοῦς ein Objekt wird, aber ebenso νοῦς bleibt, wie der Wahrnehmungssinn sich einem Objekt angleicht, aber seine Natur während der Angleichung behält.

Dass der νοῦς am meisten Denkobjekt und νοῦς ist, wenn er denkt, müsste im Umkehrschluss heissen, dass er am wenigsten Denkobjekt und νοῦς ist, wenn er nicht denkt. Priskian zitiert Theophrast mit den aristotelischen Worten, dass der

172 Diese Lesart ergibt sich aus Aristot. An. 429a10–12. Vgl. Devereux (1992) 35.

173 Die Trennung des νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ in f) lässt sich nur halten, wenn nicht von einem einheitlichen νοῦς ausgegangen wird. Ausserdem stützt 271 FHS&G (s. Kapitel II 3.4.3) die Interpretation, dass der νοῦς auch ἐν δυνάμει als Teil der Seele, in dem ein Gedanke seinen Anfang nimmt, nicht mit dem Körper verbunden ist: ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος [sc. τῶν κρίσεων καὶ θεωριῶν].

174 Averroes, dem ebenfalls nur das Referat des Themistios vorlag, präzisiert, dass mit dem unspezifischem «alles» (πάντα), das der νοῦς nach Aporie b) potentiell werden könne, *omnes intentiones formarum universalium materialium* gemeint seien, wobei *intentiones* Michael Scotus' Übersetzung von Averroes' νοητά ist. Vgl. 308A FHS&G und Huby (1999) 126 f.

175 Vgl. Aristot. An. 432a1–3.

176 311 FHS&G: γίνηται τὰ πράγματα, τότε δὲ μάλιστα ἐκάτερόν ἐστι, τὰ πράγματα ἂν εἶη ὁ νοῦς.

νοῦς nichts in Aktualität sei, bevor er denke.¹⁷⁷ Da der νοῦς aber auch angeboren und von aussen hinzukommend sein sowie eine aktive und eine potentielle Natur haben soll, kann er nicht *nihil simpliciter* sein. So schreibe Theophrast nach Priskian, dass ein strenges Verständnis von «nichts» das Wesen des νοῦς ἐν δυνάμει in Frage stelle: «Es ist widersinnig, wenn er [sc. der νοῦς], während er potentiell ist, nichts ist, in ἐνέργεια aber etwas anderes, solange er sich nicht selbst denkt, und, indem er immer wieder etwas anderes denkt, niemals derselbe ist.»¹⁷⁸ Darin gleicht die δύναμις des νοῦς zwar ebenfalls der δύναμις der Wahrnehmung, die stets verschiedene Objekte wahrnimmt, ohne selbst verändert zu werden. Doch wie dieses «nichts» zu verstehen ist, ergibt sich aus der Analogie nicht.

Auch bringt Theophrast weitere Einwände gegen die Analogie mit der Wahrnehmung vor. Einerseits werde nach e) nämlich das Denken anders als bei der Wahrnehmung nicht von aussen evoziert, sondern dessen Anfang liege im νοῦς selbst. Andererseits finde nach f) die Wahrnehmung nicht ohne Körper statt, doch der νοῦς bedürfe des Körpers nicht.¹⁷⁹

Averroes interpretiert das «nichts» des νοῦς ἐν δυνάμει aufbauend auf Theophrasts zweite Analogie mit der Materie im Sinne eines konzeptionellen, aber realiter nie verwirklichten Prinzips.¹⁸⁰ Denn wie die Materie stets an eine Form gebunden und somit immer in Aktivität sei, könne der νοῦς, wenn er einmal in ἐνέργεια gesetzt worden sei, nicht wieder in seinen Grundzustand zurückkehren und nie wieder «nichts» werden. Dann müsste der νοῦς allerdings immer denken. Aporie k) impliziert aber, dass der νοῦς auch inaktiv sein kann, sodass Averroes' Interpretation nicht überzeugt. Wenn zudem die Materie eine Form aufgenommen hat, behält sie diese so lange, bis sie eine neue Form erhält. Der νοῦς bringt hingegen einen Gedanken zeitlich begrenzt in ἐνέργεια, wie ein Pianist beim Klavierspiel seine δύναμις zum Klavierspielen so lange aktualisiert, wie er spielt. Da schliesslich der zugrunde liegende affizierbare Aspekt des νοῦς zudem nicht im Sinne einer κίνησις verändert wird, wie es bei der Materie der Fall wäre, sondern in ἐνέργεια gebracht wird, liegen unüberwindbare konzeptionelle Unterschiede zwischen der δύναμις des νοῦς und derjenigen der Materie. Beide Analogien erklären die Zustände des νοῦς also nur annäherungsweise.¹⁸¹

177 317 FHS&G: ὁ δυνάμει νοῦς ... ἐντελεχεῖα δὲ οὐδὲν πρὶν νοεῖν. Auch Themistios in b) und ihm folgend Averroes bezeugen diese Aussage, vgl. 307A und 308A FHS&G. Vgl. dazu Aristot. *An.* 429a24 und a27: οὐθὲν ἔστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Dies darf nicht im Sinne von nichts Existierendem, sondern muss wie eine Erwartung, nach Averroes *praeparatio*, verstanden werden, die kein Gegenstand und keine Wahrnehmung ist.

178 312 FHS&G: καὶ γὰρ ἀτοπον, φησὶν, εἰ δυνάμει μὲν ὦν μηδὲν ἔστιν, ἐνεργεῖα δὲ ἕτερος ὅταν μὴ ἑαυτὸν νοῆι, τῷ δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο νοεῖν οὐδέποτε ὁ αὐτός.

179 Vgl. 312 FHS&G.

180 Vgl. 308A und 309A and B FHS&G.

181 Die bereits vorhandene aristotelische Lösung, dass der νοῦς ἐν δυνάμει wie eine unbeschriebene Tafel sei, die die Natur besitze, Formen aufzunehmen, hilft zum besseren Verständnis dieser Natur nicht weiter, da sie keine Antwort auf Theophrasts Frage nach dem «nichts» des νοῦς ἐν δυνάμει gibt.

Priskian schreibt ferner, dass Theophrast den νοῦς als ein τόδε τι definiere.¹⁸² Der Kontext zeigt, dass Theophrast τόδε τι als Gegenbegriff zur Materie benutzt und es entweder eine Form oder eine bestimmte Substanz bezeichnen muss.¹⁸³ Im ersten Fall griffe Theophrast auf Aristoteles' Seelendefinition als Form zurück,¹⁸⁴ im zweiten verwies er auf den ontologischen Status des νοῦς als bestimmtes Etwas, um die Analogie zu bestreiten, dass er wie die unbestimmte Materie sein könne. Wie aber wäre der νοῦς als τόδε τι im Sinne der Form zu verstehen, wenn nach Aristoteles die Seele die Form des Körpers ist? Es scheint unwahrscheinlich, dass Theophrast Aristoteles' Definition der Seele nur noch auf den νοῦς bezieht, da er dann Leben geben, die körperlichen Funktionen steuern und für die Emotionen, d. h. für alle seelischen Aufgaben, verantwortlich sein müsste.¹⁸⁵ Daher bezieht sich τόδε τι wohl auf die ontologische Differenz zwischen dem νοῦς ἐν δυνάμει, der nicht «nichts» ist, sondern eine gewisse Substanz bleibt, und der Materie.¹⁸⁶

Ob Theophrast eine Lösung gefunden hat, um die Zustände des νοῦς zu beschreiben, bleibt aber unklar. Zwar ist dem νοῦς auch eine δύναμις-ἐνέργεια-Relation zu eigen, doch wie sich die δύναμις-ἐνέργεια-Relationen der Wahrnehmung und der Materie voneinander unterscheiden, so unterscheiden sie sich auch wieder von derjenigen des νοῦς. Dem νοῦς kommen dann die Eigenschaften zu, immateriell einem Menschen angeboren zu sein, durch eine Einwirkung in einem speziellen Sinne alles zu werden und die Veränderung zu dem, was er jeweils beim Denken wird, selbst zu beginnen. Aber eine Präzisierung seiner Natur, «nichts» in Aktualität zu sein, wenn er nicht denkt, scheint aus den Aporien und Fragmenten unbestimmbar.

3.4.2.2 Theophrast und der νοῦς κινῶν

3.4.2.2.1 Der νοῦς κινῶν bei Priskian: Aporie m)

Die Frage, welcher Art die δύναμις und die ἐνέργεια des νοῦς sind, lässt sich annäherungsweise darüber beantworten, wie die δύναμις in ἐνέργεια gebracht werden kann. Nach den Aporien c)–e) sei das In-ἐνέργεια-Setzen zwar ein πάθος, aber der νοῦς sei grundsätzlich auch ἀπαθής. Diese von Aristoteles übernommene Vorgabe schränkt Theophrast in f) dahingehend ein, dass das Affiziert-Werden durch eine ἐνέργεια kein πάθος im eigentlichen Sinne sei.¹⁸⁷ Demnach ist der Begriff «Affizie-

182 Vgl. 312 FHS&G: τόδε γάρ τι εἶναι τὸν νοῦν. Vgl. auch 307B FHS&G.

183 Vgl. Huby (1999) 153 und Müller (2018) 912, Fn. 4.

184 So Priskians Interpretation nach 307B FHS&G.

185 Auch an anderer Stelle ist der νοῦς für Theophrast wie für Aristoteles Teil der Seele und nicht mit ihr identisch. Vgl. 271 FHS&G.

186 Priskian wendet sich in 312 FHS&G vor allem dagegen, dass dem νοῦς eine ἄκριτος καὶ ἄτακτος φύσις zukomme.

187 Nach 307D FHS&G sei es schwierig, die Denkprozesse mit den üblichen Begrifflichkeiten wie κίνησις und ἐνέργεια zu beschreiben.

nung» für Theophrast nur eine unzureichende Beschreibung: Wenn der νοῦς affiziert wird, bleibt er ἀπαθής, erleidet jedoch etwas in einem speziellen Sinne.

Wie gesehen ist eine solche Affizierung ein Angleichen des νοῦς an die intelligiblen Objekte und im Gegensatz zu den Wahrnehmungsorganen, die passiv von aussen beeinflusst werden, beginnt der νοῦς die Affizierung nach e) selbst. Daher muss es nach g) ein aktives Prinzip geben, das den νοῦς durch eine wirkende oder erschaffende Natur (ποιητικός) in Aktivität setzt. Ein Denkprozess ist folglich eine Regung der poiетischen Natur des νοῦς, der sich selbst, indem er ein Denkobjekt denkt, diesem Objekt angleicht.¹⁸⁸ Für die poiетische Natur ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten wie mit den Analogien zur noetischen δύναμις-ἐνέργεια-Relation.

Dass Theophrast mit seinen Aporien den Problemkomplex so umschreibt, legt nahe, dass er kein materialistisches Verständnis des νοῦς hatte. Dagegen spricht allerdings, dass Theophrast nach Aporie j) bei Themistios und nach einer Aporie bei Priskian, die unten als Aporie m) zitiert wird, von einem νοῦς κινῶν spreche, da eine κίνησις eine materielle Veränderung impliziert. Gegen diese Interpretation der Aporie m) werden im Folgenden Einwände erhoben, während die Analyse der Aporie j) Gegenstand des anschliessenden Kapitels sein wird.

Aus den Aporien bei Priskian findet Aporie m) keine Parallele bei Themistios. Dass sie aber aus demselben Aporienkatalog aus Theophrasts *De-anima*-Kommentar, der auch Themistios vorlag, stammt, ist eindeutig. Dafür sprechen Priskians auf Aporie m) folgende Zeilen, die inhaltlich die Aporien b) und e) aufgreifen, sowie die zuvor in zwei Varianten wiederholte Frage, die Aporie k) zitiert: «Weswegen ist (der νοῦς) nicht immer [tätig]?» und «Und so dürfte er wohl begründet im Fall der Seele untersuchen: Warum [ist sie] nicht immer [tätig]?»¹⁸⁹ Priskian stellt die Frage zuerst in Bezug auf seinen eigenen göttlichen νοῦς, den er mit der poiетischen Natur von Theophrasts νοῦς identifiziert, und einmal für die Seele.¹⁹⁰

In Priskians Varianten der Aporie k) fehlt zudem das bei Themistios zitierte ἐνυπάρχων. So ändert sich bei Priskian die Voraussetzung für die Frage, warum der νοῦς und die Seele nicht immer aktiv seien. Denn Priskian kann den göttlichen νοῦς nur als abgetrennt betrachten, wenn er nicht in irgendetwas ist (ἐνυπάρχων).¹⁹¹

Um die Aporien nach seiner Konzeption zu lösen, betrachtet Priskian die Zwischenstellung der Seele zwischen dem νοῦς und dem Körper näher: Die Aufgabe der Seele sei es, sich selbständig (αὐτενεργήτως) dem νοῦς zuzuwenden und zu ihm zu gelangen, um Vervollkommnung (τελείωσις) zu erhalten. Der νοῦς hingegen empfangen die Vervollkommnung ebenfalls αὐτενεργήτως vom Höheren, ohne

188 So schon für Aristoteles Hamelin (1953) 21.

189 Prisc. Lyd. *Met.* 29,1 Καὶ διὰ τί οὐκ αἰεὶ [sc. ὁ νοῦς ἐνεργεῖ]; und 6f.: καὶ οὕτως εὐλόγως ἂν ἐπὶ τῆς ψυχῆς ζητοῖη διὰ τί οὐκ αἰεὶ;

190 Aristoteles und Theophrast bezeichneten auch Bereiche der Seele als λογική, die nach Priskian nicht dazugehören. Vielleicht hat ihn das inspiriert, die Aporie für den νοῦς und die Seele zu verwenden. Vgl. 298B FHS&G.

191 Vgl. Kapitel II 3.4.2.2.2.

sich ihm annähern zu müssen. Priskian führt daraufhin aus, dass die Aktivität des νοῦς nicht von etwas anderem stammen könne als von ihm selbst, und zitiert Theophrasts Aporie m):

m) «[...] da es zudem unsinnig wäre, wie er [sc. Theophrast] sagt, wenn die ἐνέργεια des νοῦς von einem anderen Bewegenden stamme, da es hiesse, etwas zu etwas anderem, dem νοῦς Vorausgehenden zu machen, und weil das Denken nicht mehr bei ihm läge, wenn es nicht (εἰ μὴ) irgendeinen anderen bewegenden νοῦς (τις ἄλλος ὁ κινῶν νοῦς) gäbe.»¹⁹²

Wie Aporie j) bei Themistios, die auf die Feststellung folgt, dass der νοῦς eine Mischung aus τὸ ποιοῦν und τὸ πάσχον sei, und mit einem plötzlichen terminologischen Wechsel von τὸ ποιοῦν zu ὁ κινῶν (νοῦς) fragt, ob ὁ κινῶν angeboren sei, scheint auch Aporie m) zu belegen, dass Theophrast von einem νοῦς κινῶν spreche. Kamp sieht darin einen zentralen Bestandteil des theophrastischen Denkens:¹⁹³ Mit der Einführung des νοῦς κινῶν, so Kamp, schaffe Theophrast ein immaterielles Prinzip der Bewegung ab, dessen der νοῦς bedürfe, wenn er Bewegungen im Körper initiieren solle, obwohl er selbst unkörperlich sei. Im Vergleich zu Aristoteles handele es sich dabei um eine begriffliche Verschiebung von ποιεῖν zu κινεῖν ohne inhaltliche Konsequenz, da bereits Aristoteles den νοῦς als unbewegten Bewegter bezeichnete.¹⁹⁴ Im Folgenden soll jedoch gezeigt werden, dass Theophrast in m) keinen νοῦς κινῶν einführt und dass ein νοῦς κινῶν mit anderen Aussagen Theophrasts nicht vereinbar ist.

Kamp versteht Theophrasts Konditional in Aporie m) zunächst als *modus tollens*: Wenn es den bewegenden νοῦς nicht gäbe, läge das Denken nicht bei einem νοῦς. Das Denken liege aber bei einem νοῦς. Deswegen müsse es einen bewegenden νοῦς geben. Doch ist der *modus tollens* nicht eindeutig die Interpretation, die Priskian intendiert. Denn nach Aporie m) schliesst Priskian seine Betrachtungen über den göttlichen νοῦς und die Seele mit den Worten: «Und dies ist wahr, gleichviel ob er den νοῦς als das ungeteilte Sein, an dem die Seele teilhat, oder die Vernunftseele selbst bezeichnet.»¹⁹⁵ Damit Priskian dieses Fazit ziehen kann, muss er aus m) zwei unterschiedliche Konklusionen ziehen: einmal eine *reductio ad absurdum* für den νοῦς und einmal eine Affirmation für die Vernunftseele. Denn wenn Priskian dieses Fazit für seinen νοῦς χωριστός zieht, lauten Protasis und Apodosis:

192 311 FHS&G: «ἔπει», φησί, «τὸ ὑφ' ἑτέρου κινουῦντος τὴν ἐνέργειαν εἶναι τοῦ νοῦ καὶ ἄλλως ἄτοπον, καὶ πρότερόν τι ποιεῖν ἔστιν ἕτερον τοῦ νοῦ, καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτῷ τὸ νοεῖν, εἰ μὴ τις ἄλλος ὁ κινῶν νοῦς.»

193 Vgl. Kamp (2001) 127–129.

194 Vgl. Kamp (2001) 128, mit Verweis auf Aristoteles *Gen. corr.* 323a15f.: καὶ γὰρ τὸ κινῶν ποιεῖν τί φασὶ καὶ τὸ ποιοῦν κινεῖν. Im nächsten Satz schränkt Aristoteles jedoch ein, dass nicht jedes Bewirken auch ein Bewegen ist. Zwar ist der Vergleich zwischen Aristoteles und Theophrast dahingehend gerechtfertigt, dass der νοῦς κινῶν ein unbewegter Bewegter ist, doch bewegt der νοῦς κινῶν in Kamps Verständnis den νοῦς παθητικός (s. u.).

195 Prisc. *Lyd. Met.* 29,15–17 (Übersetzung Müller): καὶ ταῦτα ἀληθῆ εἶτε τὴν μετεχομένην ὑπὸ ψυχῆς ἀμέριστον οὐσίαν καλοῖη νοῦν, εἶτε αὐτὴν τὴν λογικὴν ψυχῆν.

Wenn die ἐνέργεια des νοῦς von einem anderen Bewegenden stammte, dann läge das Denken nicht beim νοῦς. Da das Denken für Priskian aber selbstverständlich beim νοῦς liegt, muss die *conclusio* lauten: Die ἐνέργεια des νοῦς stammt nicht von einem anderen Bewegenden und liegt beim νοῦς χωριστός. Für die Vernunftseele gilt hingegen der Schluss, dass ihr Denken nicht bei ihr selbst liegt, sodass ein bewegender externer νοῦς ihr ihre Denkfähigkeit verleiht. Theophrasts Aporie m) lässt sich also nach Priskian unterschiedlich auslegen.

Es sprechen nun einige weitere Gründe dagegen, die Schlussfolgerung aus dem *modus tollens* für Theophrast in Anspruch zu nehmen. Ein τις ἄλλος ὁ κινῶν νοῦς kann nämlich nicht schlichtweg mit dem νοῦς ποιητικός (bzw. dem νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ) gleichgesetzt werden.¹⁹⁶ Denn wenn die ἐνέργεια des νοῦς nicht von einem ἕτερον κινούν stammen darf, impliziert das, dass der νοῦς über zwei Zustände verfügen kann: einen, in dem er nicht in ἐνέργεια ist, und einen in ἐνέργεια. Wenn nun ein ἄλλος ὁ κινῶν νοῦς diesen νοῦς in ἐνέργεια setzt, muss der ἄλλος ὁ κινῶν νοῦς dann ein weiterer νοῦς neben dem νοῦς mit den zwei Zuständen ἐν δυνάμει und ἐν ἐνεργείᾳ sein.¹⁹⁷

Ein νοῦς κινῶν setzte darüber hinaus einen anderen, bewegungsfähigen νοῦς in eine κίνησις. Theophrast spricht der Aktualisierung des νοῦς aber sowohl nach Themistios als auch nach Priskian ab, eine κίνησις zu sein. Eine κίνησις sei unvollständig, deswegen müsse die Einwirkung auf den νοῦς als ἐνέργεια erfolgen.¹⁹⁸ Bei Priskian lautet daher die Theophrast sicher zuweisbare Stelle, die sich der Aktualisierung des νοῦς widmet: εἰ γὰρ ἐνεργῶν [...] γίνεται τὰ πράγματα, τότε δὲ μάλιστα ἐκάτερον ἐστὶ, τὰ πράγματα ἂν εἴη ὁ νοῦς.¹⁹⁹ Die Tätigkeit des νοῦς ist also eine ἐνέργεια. Dies wird unterstützt durch Aporie e) und das noch zu besprechende Fragment 271 FHS&G aus Simplicios, wonach das Denken im νοῦς beginne, dort seine ἐνέργεια liege und sein Ende finde.

Neben Priskians Schlüssen aus m) als *modus tollens* und *reductio ad absurdum* dürfte aber eine dritte Auslegung der Aporie wahrscheinlich Theophrasts Intention treffen. Die Aporie scheint nämlich kein vollständiges Argument zu formulieren, sondern nur aporetisch die Bedingungen aufzustellen, unter der es möglich wäre, dass ein νοῦς von aussen affiziert wird. Denn der Zusatz εἰ μὴ kann auch schlicht als eine zweite Bedingung verstanden werden: 1) Das Denken muss beim νοῦς liegen. 2) Wenn es von etwas anderem stammt, muss dieses andere ein νοῦς sein, da sonst die Bedingung 1) nicht erfüllt wird. Wer also das Denken sinnvoll

196 Das gilt unabhängig davon, ob es einen νοῦς mit zwei Naturen oder zwei νοῖ gibt.

197 Eine Unterscheidung zwischen einem kategorial unterschiedlichen ἕτερον κινούν und einem kategoriegleichen ἄλλος νοῦς, der also den νοῦς nicht als etwas Unterschiedliches, dem νοῦς Vorgeordnetes in ἐνέργεια setzt, entkräftet den Einwand nicht, da es immer noch eines weiteren νοῦς zu dem νοῦς ἐν δυνάμει bedürfte.

198 Bei beiden Kommentatoren lautet der Einschub gleich: ἀτελής γὰρ ἡ κίνησις. Sie fügen hinzu: ἄλλ' ὡς ἐνέργεια(v). Siehe Aporie f) und 307D FHS&G.

199 311 FHS&G. Wenn das Partizip ἐνεργῶν temporal aufgelöst wird, wird lediglich die Aktivität des νοῦς in der Zeit, in der er die Objekte wird, als ἐνέργεια beschrieben.

definieren will, muss nach Theophrast eine Lehre vorlegen, die diese Bedingungen erfüllt.

Da die Aporie m) von Themistios nicht überliefert wird, sie aber im Aporienkatalog Theophrasts zu *De anima* zu verorten ist, stellt sich die Frage, wo sie einzuordnen ist. Im Anschluss an m) fragt Priskian: «Was folgt daraus?»²⁰⁰ Er antwortet mit der zuvor besprochenen Feststellung, dass der νοῦς, wenn er aktiv ist, intelligible Objekte wird und dann am meisten beides zugleich ist: intelligibles Objekt und νοῦς. Dann problematisiert er die Priorität des νοῦς vor den νοητά und die Selbstidentität des νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ, die sich grossteilig, wenn auch nicht vollständig aus Themistios' Aporien b) und e) ergeben. Also schloss Aporie m) wohl ursprünglich an e) an und gehörte zu den Aporien, die Themistios aufgrund der Länge der Ausführung nicht weiter zitieren wollte.

3.4.2.2.2 Der νοῦς κινῶν bei Themistios – Aporie j)

Da einige Indizien ferner nahelegen, dass auch der νοῦς κινῶν in Aporie j) kein Ausdruck theophrastischen Denkens ist, sondern die Aporie bearbeitet wurde, wird im Folgenden zuerst dafür argumentiert, dass κινῶν ein Zusatz des Themistios ist. Dann wird aber auch gezeigt, dass die Aporie j) an ihrem Ort deplatziert ist und wahrscheinlich auf Aporie a) folgte.

Beide Punkte lassen sich aus einem Vergleich mit einer dem langen Aporienkatalog vorangehenden parallelen Zitation der Aporien j)–l) mit leichten Variationen sowie der Behandlung der Aporien bei anderen Neuplatonikern erschliessen:

An. par. 102,26–29:

j*) «εἰ μὲν γὰρ ὡς ἔξις», φησίν, «ἡ δύναμις ἐκείνω»²⁰¹, εἰ μὲν σύμφυτος, αἰεὶ καὶ εὐθὺς ἔχρη· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγένητος, εἴπερ ἄφθορος.
k*) ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐκ αἰεὶ;
l*) ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη; ἢ διὰ τὴν μῆξιν.»

An. par. 108,25–28 = j)–l):

j) εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἔχρη καὶ αἰεὶ· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγένητος, εἴπερ καὶ ἄφθορος.
k) ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐκ αἰεὶ;
l) ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μῆξιν·

Neben dem auffälligen textlichen Unterschied in j*) und j), dass Themistios einmal fragt, ob eine δύναμις wie eine ἔξις einem nicht näher bestimmten «jenem» oder ὁ

200 311 FHS&G: ἀλλὰ τί τὸ ἐπαγόμενον; es ist unklar, ob diese Worte Theophrast oder Priskian zuzuschreiben sind. FHS&G weisen sie Theophrast zu, doch im Kommentar folgt Huby Steel darin, sie für Priskians zu halten. Müller (2018) glaubt auch, dass es Priskians sind.

201 Die arabische Übersetzung liest nach Gutas: εἰ μὲν γὰρ ὡς ἔξις ἡ δύναμις ἐκείνω/η. Vgl. Huby (1999) 213, Fn. 16. Im Arabischen wird ἐκείνω also feminin, doch bleibt das Bezugswort unklar.

κινῶν angeboren sei, finden sich noch kleinere, durch Unterstreichungen gekennzeichnete Abweichungen.²⁰²

Vor der Passage *An. par.* 102,26–29 fragt Themistios, warum sich der unsterbliche, aktive νοῦς nicht an das individuelle Leben mit seinen Episoden und Gefühlen erinnern könne. Die Lösung liegt ihm zufolge darin, dass Erinnern und Fühlen nicht die eigentlichen Aktivitäten des aktiven νοῦς, sondern nur die eines gemeinsamen dritten νοῦς seien, der aus aktivem und potentielltem νοῦς gemischt sei. Daher muss sich ἐκείνω auf Themistios' aktiven νοῦς beziehen, dem in dieser Mischung zukommt, Erinnerungen und Gefühle hervorzurufen.²⁰³

In Aporie j) ist der (νοῦς) κινῶν, in der Aporie j*) δύναμις Subjekt. Doch ist in beiden Aporien k) und k*) nicht eindeutig, was das Bezugswort von ἐνυπάρχων ist. Es kann sich auf die Verbundenheit der δύναμις, des νοῦς κινῶν oder des νοῦς als Ganzen mit dem Körper, mit der Seele oder mit einem νοῦς beziehen. Todd übersetzt *An. par.* 102,28 so, dass die δύναμις des νοῦς in der Seele existiere, während nach *An. par.* 108,27 der potentielle νοῦς in der Seele sei. Huby bestimmt in ihrer Übersetzung den Bezug von ἐνυπάρχων nicht näher, vermutet im Kommentar zur Stelle allerdings, dass der ganze νοῦς Bezugswort sei. Nach Simon gehe es in der Passage um den wirkenden νοῦς im Körper.

Wahrscheinlich ist, dass Themistios sich in j*) und j) die Freiheit nahm, einerseits ἡ δύναμις und andererseits ὁ κινῶν zum Subjekt zu machen. Dass ἡ δύναμις Zusatz des Themistios ist, zeigt sich einerseits daran, dass ἐκείνω eindeutig von ihm stammt, da er zuvor über seinen eigenen aktiven νοῦς spricht und kein anderer sinnvoller Bezug besteht. Es fehlt auch in *An. par.* 108,25–28. Dass dem aktiven νοῦς eine δύναμις wie eine ἔξις angeboren sein soll, ist andererseits eine ungenaue Zitation, die Aristoteles' Worte über den aktiven νοῦς der eigenen Konzeption anpasst.²⁰⁴

Wenn Themistios auch selbst ὁ κινῶν eingefügt hat, muss man ihm Inkonsistenz vorwerfen. Denn da er zwischen κίνησις und ἐνέργεια differenziert und dem νοῦς ποιητικός allein ἐνέργεια zuspricht,²⁰⁵ kann der νοῦς κινῶν nicht den aktiven νοῦς meinen. Um diesem Widerspruch zu entgehen, glaubt Todd, dass Themistios in j)–l) mit dem νοῦς κινῶν auf den potentiellen νοῦς verweist, da Themistios den bewegendem νοῦς an anderer Stelle mit einem νοῦς πρακτικός identifiziert.²⁰⁶ Doch unterscheidet Themistios an dieser Stelle die κίνησις κατὰ τόπον von der Bewegung allgemein. Wahrscheinlich ist Themistios' Umgang mit den Begriffen

202 Vgl. dazu im Einzelnen Huby (1999) 184–89. Todd (1999) 134 liest unter Berufung auf Brown οὐσία statt οὖν ὡς.

203 Vgl. Simon (2018) 891, Fn. 122.

204 Aristot. *An.* 430a15: ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς.

205 Vgl. Them. *An. par.* 18,30–7.

206 Them. *An. par.* 118,31f.: ὅταν δὲ λέγω τὸν νοῦν κινεῖν κατὰ τόπον, τὸν πρακτικὸν λέγω νοῦν.

nicht streng terminologisch,²⁰⁷ sodass er zumindest in seiner Auslegung von Aristoteles und Theophrast κίνησις und ποίησις vertauschen kann, wie sich in *An. par.* 103,2f. zeigt. In einer Paraphrase des Aristoteles sagt er, «dass in der ganzen Natur das eine Material ist, das andere aber dasjenige, was das Material bewegt (κινεῖ) und zur Vollkommenheit bringt»,²⁰⁸ obwohl Aristoteles in der zugrunde liegenden Stelle die Materie von dem Verursachenden (τὸ αἴτιον) sowie Erschaffenden (ποιητικόν) und nicht dem Bewegenden unterscheidet.²⁰⁹ Doch reicht dies nicht, um den Subjektswechsel zu ὁ κινῶν abschliessend zu erklären.

Dass Theophrasts Subjekt jedenfalls ein unqualifizierter ὁ νοῦς war, zeigt die Wiedergabe der Aporie k) bei Philoponos: «Plutarch [sc. von Athen] sagt jedenfalls, dass dies in Bezug auf die Aporie geantwortet wurde, die fragt, warum der νοῦς nicht immer denkt (διὰ τί οὐκ αἰεὶ νοεῖ ὁ νοῦς), wenn er in sich das Erkenntnisvermögen trägt.»²¹⁰ Die Klassifizierung der Aussage als ἀπορία und die Formulierung διὰ τί οὐκ αἰεὶ legen den Rückbezug auf Theophrast nahe, während εἴπερ ἔνδον ἔχει τὸ γνωστικόν neuplatonischer Zusatz ist. Philoponos fasst kurz darauf auch die Aporie l) in eigene Worte und schreibt sie einem unpersönlichen ἀποροῦσι zu. Wenn Plutarch nun also auch Aporie k) aufgreift und allgemein den νοῦς zum Subjekt macht, stand bei Theophrast wahrscheinlich nicht die spezielle Form des νοῦς ποιητικός. Wenn das Subjekt aber nur ὁ νοῦς war, wird er für alle Aporien j)–l) Subjekt gewesen sein, sodass Aporie j) sinngemäss beginnt: εἰ μὲν σύμφυτος ὁ νοῦς, καὶ εὐθύς ἐχρήν καὶ αἰεὶ. Anstatt also die Varianten j) und j*) aus Themistios' *An. par.* miteinander zu verbinden und die Subjekte zu behalten, wie es Huby versucht, sind beide Subjekte zu streichen und durch ὁ νοῦς zu ersetzen.²¹¹

Dass Themistios das Subjekt ergänzt, könnte darauf zurückgehen, dass er bzw. seine Quelle die Aporie j) aus ihrem ursprünglichen Kontext hinter a) entnommen und dann umgestellt hat. Denn Aporie j) scheint wie ein Fremdkörper auf i) zu folgen, da die Angeborenheit des νοῦς bereits in a) besprochen wurde

207 Them. *An. par.* 28,25–8: εἰ δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τις κινήσεις λέγοι, πρὸς τοῦνομα ὅπερ εἶπον καὶ πρότερον οὐ χρὴ φιλονικεῖν, διορίζεσθαι δέ, ὅτι εἴπερ καὶ τὰ τοιαῦτα κινήσεις, ἀλλ' ἕτερόν γε εἶδος τοῦτο κινήσεως, ὅπερ καὶ αὐτὸς διαρρήδην ἐφεξῆς συγχωρεῖ.

208 Them. *An. par.* 103,1–4 (Übersetzung Simon): προειπῶν [sc. Ἀριστοτέλης] γὰρ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δὲ ὅ τῃν ὕλην κινεῖ καὶ τελειοῖ, ἀνάγκη φησὶ καὶ ἐν ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς, καὶ εἶναι τινα τὸν μὲν τοιοῦτον νοῦν τῷ πάντα γίνεσθαι, τὸν δὲ τοιοῦτον τῷ πάντα ποιεῖν.

209 Vgl. Aristot. *An.* 430a10–12: τὸ μὲν ὕλη ἐκάστω γένηι (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα.

210 Philop. *In De an.* 541,20f.: ὁ μὲντοι Πλούταρχος φησιν ὅτι τοῦτο ὡς πρὸς ἀπορίαν εἰρηται τὴν λέγουσαν «διὰ τί οὐκ αἰεὶ νοεῖ ὁ νοῦς», εἴπερ ἔνδον ἔχει τὸ γνωστικόν. Zwar soll Philoponos nach Sorabji (1990) 17 Themistios' Physikparaphrase 600-mal zu Rate gezogen haben, sodass Philoponos auch auf Themistios für diese Wortwahl zurückgegriffen haben könnte, doch da er Plutarchs Argumentation aus erster Hand kannte, scheinen die Aporien auf ihn zurückzugehen.

211 Huby (1999) 186 bezweifelt zurecht, dass Themistios beide Subjekte bei Theophrast gefunden habe.

und in j) kein Gedanke zur Mischung der beiden Naturen, sondern nur des νοῦς im Körper formuliert wird. Dagegen schliesst Aporie l) inhaltlich wieder an i) an. Es scheint also, dass Aporie j) von a) auf dem Weg der Überlieferung getrennt wurde. Der Text lautete dann etwa: a) ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὦν καὶ ὡσπερ ἐπίθετος ὁμῶς συμφοῆς; j) εἰ μὲν σύμφυτος, καὶ εὐθύς ἐχρήν καὶ αἰεὶ· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἢ γένεσις; εἴοικε δ' οὖν ὡς ἀγέννητος, εἴτερ καὶ ἄφθαρτος.²¹² Die Aporien i), k) und l) entsprechen ohne j) auch dem Textverlauf von Aristot. *An.* 3,5: i) greift die Unterscheidung des Verstandes in eine wirkende und werden- de Natur aus *An.* 430a14 auf, k) reformuliert Aristoteles' Frage aus *An.* 430a22, warum der νοῦς bald denke, bald nicht denke,²¹³ und l) schliesslich behandelt die Verbindung von Falschem (τὸ ψεῦδος) und Wahrem (τὸ ἀληθές) aus *An.* 430a26– b5, von denen das Falsche nur in σύνθεσις der teilbaren und unteilbaren Dinge vorkommen kann. Die Aporie j) hat keinen Bezug zu den *De anima* Kapiteln 3,5 und 3,6.²¹⁴

Da die Existenz der zwei νοῖ für Themistios Interpretationsvoraussetzung war, konnte der νοῦς aus a) und den folgenden Aporien zu seinem νοῦς δυνάμει nicht ἀγέννητος oder ἄφθαρτος sein, wie in j) gesagt wird. Für die Vertreter einer doppelten bzw. dreifachen νοῦς-Hypothese muss dieser νοῦς δυνάμει entstanden und vergänglich sein, während der andere unentstanden und unvergänglich ist, sodass für Themistios a) und j) in Widerspruch zueinander stehen und er sie neu

- 212 συμφοῆς und σύμφυτος sind nach Aristot. *Meteor.* 382b11f. Synonyme. Eine Kurzdiskussion weiterer Varianten bietet Huby (1999) 184. Gegen diese Umstellung spricht vor allem, dass Themistios die drei Aporien j), k), l) en bloc doppelt zitiert. Dennoch zeigen der generell lose Umgang mit den Aporien und die teils willkürlichen Brüche, dass Themistios die Aporien wohl eher einer Sammlung als einem zusammenhängenden Werk entnommen hat. Umstellungen und Verknüpfungen einzelner Aporien dürfen daher bei ihm nicht verwundern. Wie der Vergleich mit Priskian und Plutarch von Athen, die sich jeweils einzelnen Aporien widmen und sie kommentieren, zeigt, ist das zusammenhängende Referat der Aporien als Liste bei Themistios untypisch. Der Text der Aporien i), k) und l) wäre entsprechend: καὶ τί πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρημένον τῷ ποιητικῷ; μικτόν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει· ἐνυπάρχων διὰ τί οὐκ αἰεὶ νοεῖ ὁ νοῦς; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μίξιν. Zwischen i) und k) bleibt allerdings eine Leerstelle, für die Theophrast entweder keine Aporie aufwarf oder die sich aus einer ausgefallenen Aporie z. B. über das Licht erklären lässt.
- 213 Offensichtlich las Theophrast in Aristot. *An.* 430a22, wenn der Text so auf ihn zurückgeht, ἀλλ' ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ statt des ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ [sc. ὁ νοῦς χωριστός] der Handschriften. Themistios behält οὐχ in Aristoteles *An. par.* 99,35f.: οὐχ ὅτε μὲν νοῶν ὅτε δὲ οὐ νοῶν. Ebenso überliefern auch Philoponos und die Kommentatoren Alexander, Plotin und Marinus *ap.* Philoponos die Stelle mit οὐχ, doch fehlt es bei Philoponos' Wiedergabe von Plutarch von Athen, dessen Position er sich anschliesst. Vgl. die Diskussion *In De an.* 534,16–537,2. Alternativ könnte die Aporie k) auf Aristot. *An.* 430a5f.: τοῦ δὲ μὴ αἰεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον zurückgehen. Dann wäre auch diese Aporie umzustellen. Vor *An.* 430a5f. werden τὸ νοοῦν und τὸ νοούμενον miteinander identifiziert, sodass die Aporie k) hinter c) zu stellen wäre. Aber das in Aporie l) folgende ἢ lässt sich nicht sinnvoll an i) anschliessen.
- 214 Allein der Satz ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός findet sich in Aristot. *An.* 430a24f. Dann müsste aber die Aporie j) zum einen im Verlauf von *An.* 3,5 zwischen k) und l) stehen, zum anderen ergibt sich aus den aristotelischen Worten die Aporie j) nicht. Vielmehr fragt Aporie j), wie eine Genese des νοῦς zustande kommen soll, wenn er ἀγέννητος genannt wird.

anordnen musste. Da Theophrast aber diese These nicht geteilt hat, kann er j) nach a) während der Besprechung von *Gen. an.* formuliert haben.

3.4.2.3 *Der νοῦς: συμφυής, ἐπίθετος, ἔξωθεν, χωριστός, ἀγένητος, ἄφθαρτος*

Theophrasts Aporie a) liegt Aristoteles' Erörterung aus *De generatione animalium* zugrunde, die der Frage nachgeht, wann sich welche Stufen der Seele in der Entwicklung eines Embryos wie ausbilden.²¹⁵ Nach Aristoteles erhalten Embryonen zur Entwicklung das ernährnde Vermögen der Seele von der Mutter, während die wahrnehmenden und rationalen Seelenvermögen vom Vater mit dem Samen übermittelt werden. Das rationale Vermögen gelangt θύραθεν bzw. ἔξωθεν in den Samen.²¹⁶

Die Beschreibung des Prozesses, wie ein Wesen, das fähig ist, den νοῦς aufzunehmen, ihn auch tatsächlich erhält, nennt Aristoteles eine ἀπορία πλείστη.²¹⁷ Theophrast löst den Widerspruch zwischen angeborenem νοῦς einerseits sowie seiner Abgetrenntheit und Unvergänglichkeit andererseits durch eine genauere Definition der damit einhergehenden Begriffe. Er präzisiert in den Aporien a) und j) sowie im zweiten Teil der Aporie b) ἐπίθετος, indem er die Ansicht äussert, dass der νοῦς zum Zeitpunkt der Zeugung eines Menschen hinzugefügt und ihm nicht erst irgendwann später beigegeben wird. Die Voraussetzung dafür ist, dass der νοῦς bereits existiert, aber es impliziert auch, dass der νοῦς den menschlichen Körper über das Leben hinweg nicht verlassen kann. Denn wenn der νοῦς nicht später hinzukommen kann, kann er den Körper auch nicht verlassen und wieder in ihn hineinkommen.²¹⁸

Trotzdem soll der νοῦς auch abgetrennt sein. Theophrast definiert den Unterschied in der Analogie zwischen der δύναμις der Wahrnehmung und der des νοῦς folgendermassen: «Sie [sc. die Wahrnehmung] ist nicht ohne Körper, er [sc. der νοῦς] ist aber abgetrennt.»²¹⁹ Die Abtrennbarkeit des νοῦς verweist dabei nicht notwendig auf eine ontologische Trennung des Körpers und des νοῦς, sondern kann sich allein auf eine funktionale Ebene beschränken. Der Gedankengang, dass die Sinne nicht ohne die korrespondierenden körperlichen Organe wahrnehmen können, der νοῦς aber im Stande ist, ohne den Körper zu denken, bezeichnet nämlich nicht mehr, als dass dem νοῦς nichts Körperliches – d.h. kein Organ wie den

215 Vgl. Aristot. *Gen. an.* 736a24–737a18.

216 Vgl. Aristot. *Gen. an.* 737a7–12.

217 Vgl. dazu Kullmann (2010) 115–135.

218 Diese Möglichkeit wurde in der Antike vor allem in Bezug auf das Schlafen und die Divination diskutiert. Beide Prozesse könnten ein Heraus- und wieder Hineintreten der Seele implizieren. Vgl. s. u. Kapitel III 3.3 zu Dikaiarch und V 3.3.2 zu Klearch.

219 312 FHS&G: [sc. ἡ αἴσθησις] οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ [sc. νοῦς] δὲ χωριστός. Dasselbe schreibt Themistios nach f) in indirekter Rede.

Sinnen und keine Beschaffenheit wie warm oder kalt – zukommt und dass er ohne direkte Verbindung im Körper ist.²²⁰

Dann müssen die Begriffe ἀγένητος und ἄφθαρτος aus der Aporie ebenfalls als biologisch-funktionale Ausdrücke verstanden werden.²²¹ Eine mögliche Lösung könnte darin bestehen, die Ewigkeit des νοῦς über eine Vererbungslehre zu garantieren: Nach Aristoteles wird der νοῦς stets biologisch weitergegeben: Er kommt im πνεῦμα im Samen zu den Katamenien hinzu und wird nach Theophrast «bei der ersten Entstehung» (ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει)²²² nicht wie etwas Hinzugefügtes aufgenommen, sondern eingeschlossen. Der νοῦς ist dann insofern weiterhin vom Körper abgetrennt, als ihm kein Organ korrespondiert. Das entstandene Kind gibt ihn als Mann schliesslich erneut weiter.²²³ So bliebe der νοῦς unentstanden und unvergänglich, weil er von Generation zu Generation in den rationalen Lebewesen fortlebt – eine «immortality by succession», wie Sorabji sagt.²²⁴ Ob Theophrast diese Lösung für das Problem der Ewigkeit des νοῦς vertreten hat, ergibt sich aber aus der Überlieferung nicht.

Da zuletzt Aristoteles weder συμφοῦς noch ἐπίθετος im Kontext der Vermittlung des νοῦς in *Gen. an.* verwendet hat, muss Theophrast entweder neue Konzepte eingeführt oder eigene Begrifflichkeiten für den aristotelischen Gedanken verwendet haben. Dass Theophrast ἔξωθεν anstelle des aristotelischen θύραθεν und συμπεριλαμβανόμενον statt ἐμπεριλαμβάνεται bedeutungsgleich benutzte, weist nicht auf eine neue konzeptuelle Lösung hin.²²⁵ Theophrast hinterlässt also mit συμφοῦς einerseits und ἐπίθετος, ἔξωθεν und χωριστός andererseits ein Gemisch aus Begrifflichkeiten, die sich zu widersprechen scheinen. Wenn sie aber als biologisch-funktionale Beschreibungen der νοῦς-Weitergabe genutzt werden, können sie miteinander in Verbindung gebracht werden: Bei der Fortpflanzung wird der νοῦς weitergegeben und kommt zur Materie hinzu. Insofern ist er συμφοῦς und ἔξωθεν ἐπίθετος zugleich. Da er aber keine materielle Verbindung mit dem Körper eingeht und ihm kein Organ korrespondiert, ist er ebenfalls innerhalb des Körpers χωριστός. Wären die Erklärungen zu ἀγένητος und ἄφθαρτος erhalten, ergäbe sich ein genaueres Bild.

220 So auch Aristot. *An.* 429a24f.

221 Ob Theophrast das Konditional ξοικε δ' οὖν ὡς ἀγένητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος überhaupt bejahete, ist nicht eindeutig.

222 Diese Formulierung findet sich bei Aristoteles nicht, doch kommt sie in einem klar aristotelischen Kontext in *Caus. plant.* 1,12,4 vor und widmet sich der Frage, wie Lebewesen wachsen und welche Organe zuerst ausgebildet werden. Es ist daher nicht naheliegend, diese Formulierung mit Magrin (2011) 54f. auf Platons *Phaidros* zurückzuführen.

223 Vgl. Aristot. *Gen. an.* 767a36–769b10.

224 Vgl. Sorabji (2006) 130–133. Aristoteles spricht einem einzelnen Menschen diese Form des Überlebens in *Gen. corr.* 338b10–12 ab, doch dürfte dies nicht für den νοῦς an sich gelten.

225 Vgl. Barbotin (1954) 184, der zwar auf die «nouveauauté dans l'expression» hinweist, aber keine konzeptionelle Neuerung sieht. Ebenso Kamp (2001) 119.

3.4.2.4 Die Mischung des νοῦς und die Möglichkeit der Täuschung

Theophrast akzeptiere nach Themistios in g) die aristotelische Annahme, dass es in jeder natürlichen Sache etwas wie die Materie, die alles werde, und etwas Bewirkendes geben müsse. Er habe aber noch weitere Aporien formuliert, von denen Themistios die Aporien h), k) und l) überliefert. Darin fragt Theophrast, wie sich die zwei Naturen des νοῦς zusammensetzen und wie eine nicht näher spezifizierte Mischung Vergessen, Fehlschlüsse und Täuschung hervorbringen könne.

Es ist zunächst nicht eindeutig, dass sich die Mischung auf die beiden Naturen des νοῦς bezieht, da ebenfalls die Mischung des νοῦς mit dem Körper, der Seele oder gemischte und ungemischte Denkbjekte gemeint sein könnten. Dies legt jedenfalls die Stelle aus Aristoteles' *De anima* 430a26–b5 nahe, zu der Aporie l) aufgeworfen wurde.²²⁶ Kurz zuvor beschreibt Aristoteles in *An.* 430a18 den νοῦς als ungemischt (ἀμιγής). Dass Theophrast sich aber an dieser Stelle wohl von Aristoteles gelöst und die Mischung auf die beiden Naturen des νοῦς bezogen hat, zeigen die Aporien zuvor – vor allem Aporie i), nach der der νοῦς irgendwie aus beiden Naturen gemischt ist: μικτόν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει.

Daher beschäftigen sich die Aporien g), h) und i) also mit der Mischung des νοῦς. Darin verschiebt Theophrast aber den Fokus von der δύναμις/πάσχειν-ἐνέργεια-Gegenüberstellung der Aporien b)–f) auf eine δύναμις/πάσχειν-ποιεῖν-Relation. Wenn der νοῦς nun aktiv wird, ist er also ποιητικός tätig und sein Wirken ist etwas Erschaffendes. Da der νοῦς aber kein Material ausser sich selbst hat, um etwas zu erschaffen, formt er sich selbst. Darin stimmt die Analogie zur Materie, die in g) explizit wiederholt wird, mit dem νοῦς überein. Folgender Vergleich dient der Veranschaulichung: Wie ein Bildhauer als *causa efficiens* also aus einem Marmorblock als *causa materialis* eine Statue als *causa finalis* mit den generellen phänotypischen Eigenschaften eines Menschen als *causa formalis* modelliert, schafft sich die poetische Natur des νοῦς als *causa efficiens* aus seiner Natur ἐν δυνάμει als *causa materialis* die intelligiblen Objekte als *causa finalis* nach den φαντάσματα und νοητά als *causa formalis*.²²⁷ Doch die Analogie zwischen Bildhauerei und Denken scheitert zunächst in ihrem inhärenten Dualismus. Der νοῦς ist nämlich Statue und Bildhauer zugleich, doch genau darin dürfte die besondere Art der Selbstaffektion bestehen, wie Aporie f) sie fordert. Zudem wird dadurch, dass der νοῦς körperlos ist, die Bedingung erfüllt, dass die Aktivität des νοῦς keine κίνησις wie bei der Statue, sondern nur ein temporäres Angleichen in ἐνέργεια wie bei der Wahrnehmung ist.

226 Aristoteles spricht an dieser Stelle nur von ψεῦδος und nicht wie Theophrast auch von λήθη und ἀπάτη, doch ist der Bezug durch die Reihenfolge der Aporien gesichert.

227 In Erweiterung der Analogie könnten auch die φαντάσματα der poetischen Natur des νοῦς auf dieselbe Weise entstammen, wie der Bildhauer die Formen in sich trägt. Dann wäre der νοῦς auch der τόπος εἰδῶν, doch ist, wie angemerkt, nicht klar, ob sich Theophrast mit der Frage der Lokalisierung beschäftigt hat.

Theophrast unternimmt diesen Vergleich nicht selbst, aber seine Ausdrucksweise impliziert ein solches Verständnis, und diese Interpretation eignet sich, um die Tätigkeit des νοῦς beim Produzieren oder Umbilden von φαντάσματα und νοητά zu beschreiben, da der νοῦς sie erschafft und sie immer wieder bearbeiten und verfeinern kann, indem er sich ihnen angleicht. Auch abwägende Entscheidungen lassen sich in einer solchen Analogie als formende Prozesse verstehen.²²⁸ Allerdings kann dieses Verständnis nicht den ganzen Denkprozess erklären, da der νοῦς nach Theophrasts Ausdrucksweise darauf festgelegt ist, nur ein φάντασμα bzw. ein νοητόν zu werden. Wie νοητά der Kunstfertigkeit und des Wissens aus einer Kombination von φαντάσματα gebildet werden oder wie ein Vergleich zwischen zwei φαντάσματα möglich ist, erklärt diese Analogie nicht. Das Problem ist aber nicht der Analogie, sondern dem Verständnis des Denkens als ὁμοίωσις geschuldet.

Die Aporien k) und l) bilden gegenüber den Aporien g), h) und i) einen neuen Ansatzpunkt und beschäftigen sich mit Phänomenen des νοῦς, die der Mischung zugeschrieben werden könnten. Theophrast stimmt der Aussage, dass die Mischung der beiden Naturen des νοῦς verantwortlich für Täuschung, Vergessen und Fehlschlüsse ist, mit der Aussage ἢ διὰ τὴν μίξιν zwar nicht eindeutig zu. Doch nennt er die potentielle Natur in g) stets schlechter als die erschaffende. Wenn für Täuschung und Fehlschlüsse also die Mischung aus den beiden Naturen des νοῦς verantwortlich ist, müsste die Natur ἐν δυνάμει wie der Marmor der Statue verstanden werden, aus dem φαντάσματα und νοητά unterschiedlicher Qualität geformt werden können. Wie Details einer solchen Lehre aussehen und ob beispielsweise eine ὁμοίωσις unvollständig bleiben oder die Mischung des νοῦς zu unterschiedlichen Graden in ἐνέργεια sein kann, ist nicht zu ermitteln.²²⁹

Das Vergessen muss zudem anders verstanden werden. Theophrast sagt nicht, wie er sich Vergessen vorstellt, aber es lässt sich nicht als fehlerhafte Angleichungen verstehen. In seinen *Topica* definiert Aristoteles in Anlehnung an Platons *Phaidon* das Vergessen als Verlust von Wissen (ἀποβολὴ τῆς ἐπιστήμης).²³⁰ Das könnte mit der schlechteren Natur des νοῦς in Verbindung gebracht werden, wenn der νοῦς der τόπος εἰδῶν wäre, doch lässt sich das nicht sicher ausmachen.

228 Dass eine Entscheidung (κρίσις) für Theophrast ein psychischer Prozess mit Anfang und Ende ist, behauptet Simplikios in 271 FHS&G. Im Gegensatz zum oben besprochenen Fragment 301A bei Sextus muss die Entscheidung also ein Prozess und kein noetisches Urteil sein.

229 Nach dem Schriftenkatalog bei Diogenes Laertios hat Theophrast eine Schrift Περὶ ψευδοῦς καὶ ἀληθοῦς verfasst, in der er genauer darauf eingegangen sein könnte.

230 Aristot. *Top.* 153b28. Vgl. Plat. *Phd.* 75d: ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ὃ Σιμμία, ἐπιστήμης ἀποβολήν;

3.4.3 Die Bewegung des νοῦς: ἄλλο τι κινήσεως εἶδος

Neben den Aporien bei Themistios und Priskian überliefert Simplikios ein Zitat Theophrasts. In seinem Kommentar zum sechsten Buch der aristotelischen *Physik* erörtert Simplikios die Aussage, dass jeder Gegenstand, der eine Veränderung durchmache, teilbar sein müsse, und bespricht die damit zusammenhängende Frage, ob die Veränderungen der Seele als Veränderungen im Sinne von Aristot. *Phy.* 3,1 als κινήσεις zu verstehen seien.²³¹ Zwar könne nach Simplikios auch die Seele verändert werden (κινεῖται), doch handele es sich dabei nicht um eine körperliche Veränderung (σωματικὴν κίνησιν), sondern Abwägen, Verstehen, Entscheiden und theoretisches Betrachten (βουλευομένη καὶ διανοουμένη καὶ κρίνουσα καὶ θεωροῦσα) seien speziell der Seele zukommende Tätigkeiten und somit eine andere Art der Veränderung (ἄλλο τι κινήσεως εἶδος).²³² Daran knüpft Simplikios folgende Worte Theophrasts:²³³

Dem (ταῦτα) stimmt auch Theophrast, der Leiter der Gefährten des Aristoteles, im ersten Buch der Schrift *Über die Bewegung* zu, in dem er sagt: «Die Bedürfnisse, Begierden und die Zorngefühle sind körperliche Bewegungen (σωματικαὶ κινήσεις) und nehmen von ihm [sc. dem Körper] ihren Anfang, aber die Entscheidungen und Betrachtungen (κρίσεις καὶ θεωρίαι) – es ist nicht möglich, diese auf etwas anderes zurückzuführen, sondern sie haben ihren Anfang, ihre Aktivität (ἐνέργεια) und ihr Ende in der Seele selbst, wenn (εἰ γὰρ δὴ)²³⁴ der νοῦς wirklich etwas Besseres und Göttlicheres ist», da er ja (ἄτε δὴ) von aussen kommt und allabgeschlossen ist ***. Und zu diesen Worten fügt er hinzu: «Man muss bei ihnen auch untersuchen, ob er [sc. der νοῦς] per Definition irgendeine Trennung hat, da man darin übereinstimmt, dass auch sie Bewegungen sind.»²³⁵

Nach Theophrast zitiert Simplikios Straton und schliesst mit den Worten: «Aber dass die Seele den besten Peripatetikern zufolge bewegt wird, ist deswegen deutlich, auch wenn es keine körperliche Bewegung ist.»²³⁶

Im Text zeigen sich drei Probleme. Erstens fehlt zur überlieferten Protasis εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ νοῦς κτλ. die Apodosis. Wimmer schlägt vor, stattdessen ἔτι τε δὴ καὶ ὁ

231 Vgl. Aristot. *Phy.* 234b10–20 und *An.* 417a14–20.

232 Vgl. Simpl. *In Phy.* 964,23–29.

233 Im Simplikios' zugeschriebenen Kommentar zu *De anima* 136,26 behauptet der Kommentator, er habe eine Epitome der *Physik* Theophrasts verfasst. Sollte der Kommentar also Simplikios zuzurechnen sein, hatte er das Werk Theophrasts vollständig vor sich, doch stammt der Kommentar wohl von Priskian.

234 App. ad loc.: εἰ γὰρ δὴ conl. Diels: εἰ δὲ δὴ codd.: ἔτι τε δὴ conl. Wimmer.

235 271 FHS&G: ταῦτα δὲ καὶ τὸν κορυφαῖον ἀρέσκει τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων τὸν Θεόφραστον ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Περὶ κινήσεως αὐτοῦ λέγοντα, ὅτι «αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ ἐπιθυμῖαι καὶ ὄργαι σωματικαὶ κινήσεις εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτου τὴν ἀρχὴν ἔχουσιν, ὅσαι δὲ κρίσεις καὶ θεωρίαι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀναγαγεῖν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ γὰρ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι καὶ θεϊότερον.» ἄτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιῶν καὶ παντέλειος ***. καὶ τούτοις ἐπάγει «ὐπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον, εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει [sc. ὁ νοῦς] πρὸς τὸν ὄρον, ἐπεὶ τὸ γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον.»

236 Simpl. *In Phy.* 965,18f.: ἀλλ' ὅτι μὲν ἡ ψυχὴ κινεῖται κατὰ τοὺς ἀρίστους τῶν Περιπατητικῶν, κἂν μὴ τὴν σωματικὴν κίνησιν, δῆλον ἐκ τούτων.

νοῦς κτλ. zu lesen, und Diels konjizierte zu εἰ γὰρ δὴ καὶ ὁ νοῦς κτλ. FHS&G behalten das unvollständige Konditional εἰ δὲ δὴ, und Huby nimmt eine *lacuna* oder einen Abbruch durch Simplicios nach παντέλειος an.²³⁷ Wimmers Vorschlag lässt sich nur schwer mit dem Gedankengang Theophrasts und Simplicios' Beweisziel vereinbaren, da die gedankliche Abfolge zwischen den Bewegungen der Seele und den Prädikationen des νοῦς unterbrochen würde. Unter Annahme von Wimmers Konjektur liegt das natürliche Zitatende für Simplicios' Zitationsintention bereits hinter τέλος. Diels' Konjektur hingegen ermöglicht eine flüssige Lesart, die das Vorangegangene einschränkt. Dass nur dann, wenn der νοῦς etwas Besseres und Göttlicheres sei, die Bewegungen der Seele ihren Anfang, ihre Aktivität und ihr Ende in ihr finden sollen, greift Aristoteles' Gedanken aus *An.* 408b15–29 auf, nach dem das Nachdenken ein der Seele eigentümlicher Prozess sei, der nicht durch das Altern beeinträchtigt werde. Aristoteles schliesst den Gedanken mit einer Formulierung, die der Theophrasts nach Simplicios sehr nahe ist: ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.²³⁸ Diese Formulierung könnte Theophrast also von Aristoteles übernommen haben, der die Entscheidungen und Betrachtungen explizit als Aktivitäten des νοῦς in der Seele klassifizieren wollte.²³⁹

Unklar bleibt zweitens, ob die Worte ἄτε δὴ κτλ. von Theophrast oder Simplicios stammen und was die Begründung erklären soll. Die Verschiebung vom aristotelischen θύραθεν zum theophrastischen ἔξωθεν wie in Aporie a) belegt zunächst nicht, dass Simplicios Theophrast zitiert, da auch Simplicios ἔξωθεν nach dem TLG 318-mal verwendet. θύραθεν kommt lediglich im Kommentar zu *De anima* vor, den Perkams, Steel und andere Priskian zuweisen. παντέλειος ist hingegen nach Huby typisch neuplatonisches Vokabular.²⁴⁰ So hält sie Simplicios für den Autor dieses Nebensatzes, da sich kein natürlicher Zusammenhang zum Vorhergehenden ergebe. Wäre nämlich ἄτε δὴ auf die Prozesse in der Seele zu beziehen, begründete der Satz, dass die Prozesse der Seele, weil der νοῦς von aussen komme und allabgeschlossen sei, durch sein Hineinkommen in ihr stattfinden. Dann bestünde die Schwierigkeit zu erklären, inwiefern es nicht vielmehr einen Gegensatz darstellt, dass etwas Allabgeschlossenes, das von aussen in die Seele kommt, dafür sorgt, dass die Bewegungen, die zum νοῦς gehören, in der Seele und nicht im νοῦς stattfinden.

237 Vgl. Huby (1999) 28 und 271 FHS&G ad loc.

238 In Simplicios' Text lesen die Handschriften CM entsprechend θεϊότερον τι καὶ κρείττον statt κρείττον τι καὶ θεϊότερον aus der besseren Handschrift A. Aristoteles benutzt θεϊότερον in *Aristot. Cael.* 279a34 und *Mot. an.* 700b34 für das Unbewegt-Bewegende.

239 Ob der Satz εἰ γὰρ δὴ καὶ ὁ νοῦς κτλ. von Theophrast stammt, ist ungewiss. Huby (1999) 29 schreibt den Satz im Kommentar anders als im Text des Fragments vorsichtig Simplicios zu.

240 Vgl. Huby (1999) 29. Παντέλειος scheint mit Ausnahmen erst als Nomen παντέλεια von Philon verwendet worden zu sein, bevor es von christlichen und neuplatonischen Schriftstellern regelmässiger genutzt wurde. Es könnte aber auch ein neuplatonischer Schreiberfehler für παντέλης sein, das Theophrast in *Hist. plant.* 8,10,2 verwendet.

Sinnvoll und natürlich lässt sich ἄτε δὴ nur als Begründung von κρεῖττον τι καὶ θεϊότερον verstehen, doch verschiebt sich dadurch die Aufmerksamkeit von den Seelenaktivitäten zu einer anscheinend nur assoziativ eingefügten Betrachtung zur ontologischen Stellung des νοῦς.²⁴¹ Eine solche Hinzufügung ist eher von Simplikios als Theophrast zu erwarten, sodass der ἄτε δὴ Zusatz entweder dem Neuplatoniker zuzuschreiben ist oder ab εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ νοῦς κτλ. ein unvollständiges Konditional Theophrasts vorliegt.

Wenn drittens Simplikios' Angabe καὶ τούτοις ἐπάγει auf dieselbe Quelle wie zuvor verweist, stammt auch das zweite Zitat aus dem ersten Buch von Περὶ κινήσεως. Es ist aber nicht unmittelbar eindeutig, was das Subjekt zu ἔχει ist, das per Definition irgendeine Trennung habe. Da Simplikios den meisten Seelenbewegungen eine Verbindung mit dem Körper im Gegensatz zu den reinen Seelenbewegungen zuschreibt, favorisiert Huby, in dem Zitat einen Rückbezug auf ebendiese zu sehen. Sie macht entsprechend ein unpersönliches «es» zum Subjekt, da die reinen Seelenbewegungen anders definiert werden müssten. Konstan versteht dagegen νοῦς als Subjekt.²⁴² Demnach müsse untersucht werden, ob der νοῦς definitiv vom Körper getrennt werden könne, wenn die Bewegungen wie das theoretische Betrachten und die Entscheidungsfindung allein im νοῦς stattfänden. Für Konstans Übersetzung spricht, dass χωρισμός im philosophischen Kontext und auch von Theophrast primär in Bezug auf die Trennung von Körper und Seele bzw. νοῦς verwendet wird.²⁴³

Das Fragment könnte sich auf Aristoteles' Aussage aus *An.* 408b5–18 beziehen,²⁴⁴ nach der die Seele nur bewegt zu werden scheine, aber nicht im Sinne einer Veränderung (ἀλλοίωσις) bewegt werde. Wie diese ἀλλοίωσις sich vollziehe, solle nach Aristoteles Gegenstand einer anderen Untersuchung sein.²⁴⁵ Theophrast kündigt in der vorliegenden Passage eine solche Untersuchung ebenfalls an (σκέπτειν). Ob er diese Untersuchung in der Folge unternahm und an deren Ende den νοῦς definitiv trennte, ist nicht überliefert. Falls die Interpretation der *De-anima*-Aporien in Kapitel II 3.4.2.3 richtig ist, handelt es sich bei der Trennung um eine Trennung von den körperlichen Organen. Dass Simplikios im Zitat zuvor explizit den Zorn nennt, der für Aristoteles das Modell einer hylomorphistischen körperlichen und seelischen Bewegung ist, scheint diese Interpretation zu stützen.

241 Darüber hinaus scheint der ganze Zusatz εἰ δὲ δὴ überflüssig. Hubys Aussage (1999) 29: «Simplicius has a clear argument without any reference to intellect» ist beizupflichten.

242 Vgl. Konstan (1989) 61. Huby (1999) 29 erörtert die Möglichkeit.

243 Vgl. Kapitel II 3.4.2.3 und 312 FHS&G.

244 Huby (1999) 26, Fn. 43 sieht die Parallele, aber glaubt, dass sich dieser Abschnitt vor allem auf die Bewegungsdefinition aus Aristot. *Phy.* 6, 234b10–20 beziehe. Während das für das erste Buch von Περὶ Κινήσεως im Allgemeinen zutreffen mag, wie 155A–C FHS&G nahelegen, muss sich Theophrast aufgrund der sprachlichen und inhaltlichen Nähe an dieser Stelle mit *An.* 408a34–b32 beschäftigen haben.

245 In *Phy.* 254a29 nennt Aristoteles in einer Widerlegung des Parmenides auch φαντασία und δόξα κινήσεις, ohne zu präzisieren, wie er sie versteht.

Es ist allerdings zweifelhaft, ob Theophrast Denkprozesse als κινήσεις definierte, wie Simplikios insinuiert. Nicht nur steht Simplikios nämlich in Widerspruch zu Themistios und Priskian, nach deren Überlieferung Theophrast zwischen unvollendeten κινήσεις sowie vollendeten ἐνέργειαι unterscheidet und dem νοῦς keine κινήσεις zukommen lasse,²⁴⁶ sondern auch nach Theophrasts Zitat selbst sind κρίσεις καὶ θεωρία ἐνέργειαι und keine κινήσεις. Simplikios kommt zu seiner Schlussfolgerung nämlich erst durch seine Zusammenstellung der beiden Zitate. Aber auch wenn Theophrast im zweiten Zitat die κρίσεις καὶ θεωρία als κινήσεις bezeichnet, stimmt er dieser Aussage nicht zwangsläufig zu, sondern könnte dieses *endoxon* als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen in seinem Werk *Περὶ κινήσεως* benutzt haben, an deren Ende er zu dem Schluss kommt, dass noetische Prozesse vollendete ἐνέργειαι seien, während somatische Bewegungen unvollendet blieben. Jedenfalls hält Simplikios in seiner Einleitung fest, dass noetische Prozesse eine andere Art der Bewegung (ἄλλο τι κινήσεως εἶδος) seien, sodass die Zitate wohl in Übereinstimmung mit Aporie f) zu lesen sind. Die genannten Bewegungen des νοῦς sind dann ebenfalls ἐνέργειαι.

3.4.4 Das Wesen und die Bewegungen der kosmischen und der irdischen Seele

Der Interpretation, dass Theophrast die Aktivitäten des an sich unbewegten νοῦς nur als ἐνέργεια definiert hat, steht folgender Ausschnitt aus der *Metaphysik* entgegen, in dem Theophrast zusätzlich einige Grundannahmen über das Wesen der Seele formuliert:

Wenn aber das Streben, vor allem nach dem Besten, mit der Seele geschieht, dürften die bewegten Dinge beseelt sein, wenn man nicht in einem Gleichnis oder einer Metapher darüber spricht. Bewegung scheint aber zugleich der Seele zugrunde zu liegen. Denn für die, die [eine Seele] haben, ist sie Leben, von dem aus die Strebungen nach jedem einzelnen Ding ausgehen, wie sie auch für die Lebewesen [Leben ist], da auch die Wahrnehmungen – mögen sie auch ein Erleiden von anderen Dingen sein – ebenso in der Seele stattfinden. Wenn das erste [Bewegende] also ursächlich für die Kreis[bewegung] wäre, wäre es nicht [ursächlich] für die beste [Bewegung]. Denn die [Bewegung] der Seele ist etwas Besseres und demnach die erste, und am meisten ist es die [Bewegung] des Denkens, aus der auch das Streben stammt.²⁴⁷

246 Vgl. oben 307A und D FHS&G.

247 Theophr. *Met.* 5a28–5b10: εἰ δ' ἡ ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ ψυχῆς, εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοίότητα καὶ μεταφοράν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα· ψυχῆ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν· ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον, ὡσπερ καὶ τοῖς ζώοις, ἐπεὶ καὶ αἱ αἰσθήσεις καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὐσαὶ δι' ἐτέρων ὁμως ἐν ψυχῇ γίνονται. εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίου τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρεῖττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις.

Die Aporie soll widerlegen, dass das Unbewegt-Bewegende die beste Bewegung, namentlich die Kreisbewegung der Sphären, erzeugt, indem es Begierde nach ihm in den Sphären hervorruft. Theophrasts Einwand ist, dass dasjenige, das die Begierde erzeugt, nicht die erste und damit beste Bewegung hervorruft. Denn der Kreisbewegung einer Sphäre geht die begehrende Seelenbewegung voraus, die die Kreisbewegung erst initiiert. Die Kreisbewegung ist dann die zweite und nicht die erste und beste Bewegung.

Trotz der hypothetisch-aporetischen Form können vier Grundannahmen Theophrasts über das Wesen der Seele festgehalten werden: 1) Eine Seele zu besitzen heisst zu leben, 2) ohne sie gibt es keine Wahrnehmungen, 3) zwischen der Seele und dem Körper besteht eine Verbindung wie zwischen Bewegendem und Bewegtem und 4) zur Seele gehören die Bewegungen, auch die beste Bewegung des Denkens.

Wie in Kapitel II 3.1 gesehen, äussert sich Theophrast zu 1) nur sporadisch. In *Met.* 10a16f. fragt er, ob das Leben der Lebewesen überhaupt in einem essentiellen Sinne zu untersuchen sei. Da den Pflanzen, Tieren, Menschen und dem All²⁴⁸ Leben zukomme, scheine es einerseits über Veränderungen aus sich selbst heraus wie das Wachsen und Bewegen definiert zu sein. Für diese Veränderungen, die Leben voraussetzten, bedürfe es einer Seele.²⁴⁹ Andererseits erschaffe Wärme Leben, das von der Sonne hervorgerufen werde (οἶον γεννῶντος τοῦ ἡλίου),²⁵⁰ so dass zu leben auch impliziere, Wärme zu besitzen.²⁵¹ Dabei identifiziert Theophrast die Seele aber nicht mit der in den doxographischen Fragmenten erwähnten feinstofflichen, kosmischen Wärme.²⁵²

Annahme 2) fügt der Darstellung in Kapitel II 3.2 hinzu, dass Wahrnehmungen nur mithilfe einer Seele möglich seien. Da sich die *De-anima*-Aporien bei Priskian der Wahrnehmungsmechanik widmen und den Besitz einer Seele nicht

248 Während Theophrast im zitierten Abschnitt nur die Bedingung stellt, dass die sich bewegenden Sphären eine Seele haben müssen, um sich zu bewegen, nennt er in *Met.* 10a15f. den Umschwung des Alls eine Art Leben: οἶον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ πάντος.

249 Vgl. Henrich (2000) 278f.

250 In *Met.* 7a20–b5 stellt Theophrast Antworten auf die Frage vor, welcher Art die Prinzipien seien. Er scheint die Lösung, dass es nur ordnende (τάξει) oder verändernde (μεταβολῆ) Prinzipien geben könne, die die zahlreichen Formen und die Mannigfaltigkeit der sublunaren Dinge hervorriefen, zu favorisieren. Vgl. van Raalte (1988) 192 und Gutas (2010) 319, dagegen Ellis (1988) 221f. Theophrast fährt zur Begründung fort: ὧν δὴ μέγιστόν τις παράδειγμα ποιοῦνται τὰ περὶ τὰς ὥρας τὰς ἐτησίους, ἐν αἷς καὶ ζώων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν γενέσεις, οἶον γεννῶντος τοῦ ἡλίου. Van Raalte (1993) 319 identifiziert die τινες mit Peripatetikern. Henrich (2000) 115 und 279 versteht unter den ὥραι nur die warmen Jahreszeiten, da einerseits dem Entstehen gegenüber ein Verfall entsprechen müsse und andererseits nicht in allen Jahreszeiten Pflanzen entstünden. Daraus folge, dass die Sonne die Lebewesen, Pflanzen und Früchte über die Wärme gewissermassen erzeuge. Van Raalte sieht zwar den Zusammenhang zwischen der Wärme als das Prinzip, das alle anderen Elemente zu «wholes» zusammenbringt in van Raalte (1988) 203, aber interpretiert ὥραι in van Raalte (1993) 322f. scheinbar als alle Jahreszeiten.

251 Vgl. auch Theophr. *Caus. plant.* 2,6,3 und 6,7,1.

252 Vgl. Kapitel II 3.1.2.

als Bedingung formulieren, ergänzt die Aporie aus der *Metaphysik* diese Lücke, so dass die Wahrnehmung ein Seelenvermögen sein muss.

Ebenso legt Annahme 3) die in den übrigen Fragmenten nicht genannte Voraussetzung dar, dass die Seele und der νοῦς den Körper bewegende Prinzipien sind. Ohne dass Theophrast explizit auf die Seele eingeht, diskutiert er in der *Metaphysik*, ob es zwischen den νοητά und den irdischen Dingen (τὰ τῆς φύσεως) eine Verbindung wie eine Gemeinschaft zueinander (συναφή οἷον κοινωνία πρὸς ἄλληλα) gebe, und nimmt an, dass es plausibler (εὐλογώτερον) sei, davon auszugehen.²⁵³ Sowohl die νοητά als auch die irdischen Dinge tragen zum ganzen Sein bei.²⁵⁴

Die Begriffe συναφή und κοινωνία bedürfen weiterer Klärung. Van Raalte interpretiert die συναφή als etwas kontinuierlich zu einer Einheit Zusammengesetztes (συνεχές) im Gegensatz zu einer «mere ἀφή», einer einfachen Anneinanderreichung von Gegenständen.²⁵⁵ Allerdings führt sie in ihrem Kommentar zur *Metaphysik* auch Stellen an, die die συναφή eher als lose Verbindung erscheinen lassen wie Knochen an einem Gelenk bei Aristoteles oder wie Bohnen, die aneinander liegen und einander vor Wind schützen, bei Theophrast.²⁵⁶ Der Begriff κοινωνία impliziere ein gemeinsames Ganzes wie die Bürger in einer Polis oder alle Mitglieder eines Haushalts, die auf ein Ziel hinarbeiteten.²⁵⁷ Van Raalte argumentiert daraufhin, dass der Kosmos Theophrasts ein organisches Ganzes sei, in dem es zwar νοητά gebe, die aber nur in Einheit mit den Elementen, die von den νοητά geordnet würden, aufträten.²⁵⁸ Übertragen auf die Seele heisst das, dass die Seele nur mit einem Körper existiert und beide eine Einheit bilden, ohne dass einem von beiden noch ein anderes Sein zukäme. Doch ergeben sich daraus die Fragen, wie die Seele einen Körper bewegt, wie in ihr die Begierden entstehen und wie der νοῦς seine Definition als χωριστός behalten kann. Denn auch nach der eingangs zitierten Aporie²⁵⁹ gibt es im Kosmos wie bei den Lebewesen vom Körper losgelöst agierende Prinzipien.²⁶⁰ Dann beschreiben aber συναφή und κοινωνία

253 Vgl. Theophr. *Met.* 4a9–17. Es handelt sich dabei um ein *endoxon* Theophrasts, vgl. Gutas (2010) 256.

254 Vgl. Theophr. *Met.* 4a12f.: συνεργούντα [sc. ἑκάτερα] δέ πως εἰς τὴν πᾶσαν οὐσίαν. Van Raalte (1993) 91f. und Gutas (2010) 256 betonen, dass συνεργεῖν εἰς anstelle von πρὸς «einen Beitrag leisten zu» und nicht «miteinander kooperieren» heissen müsse. In einer ontologischen Hierarchie hängt das Sein also sowohl vom Material als auch von seiner Form ab.

255 Vgl. van Raalte (1988) 192 und 210, Fn. 13.

256 Vgl. van Raalte (1993) 85–87 und Theophr. *Caus. plant.* 4,12,8.

257 Vgl. van Raalte (1993) 88f.

258 Vgl. van Raalte (1988) 189–215.

259 Siehe #Fn. 434. Vgl. auch Theophr. *Met.* 8a3–7 und 10a15f.

260 So schreibt Henrich (2000) 278: «Diese Dominanz ist eine Voraussetzung der Aporien: wenn die Seele den Körper nicht dominierte, dann brauchte man nicht die Frage nach psychisch vermittelter Zweckhaftigkeit bei Lebewesen zu stellen, was aber gemacht wird.» Dagegen Damschen/Rudolph (2012) xxvii–xlv. Damschen/Rudolph bemerken richtig, dass Theophrast Teleologiekritik übe, doch ob er alle Teleologie und daher die Prinzipien als Bewegungsursache verneine, sei nicht eindeutig.

eine organische Einheit nur in dem Sinne, dass die Seele, Körper und νοῦς gemeinsam existieren, aber doch eigene Funktionen behalten.

Die Annahme 4) scheint den vorangehenden Beobachtungen aus den Kapiteln II 3.4.2.2.1 und 3.4.3, dass der νοῦς bzw. die διάνοια unbewegt ist, zu widersprechen. Schon bei Aristoteles gibt es diese Schwierigkeit. Denn einerseits werden bei Aristoteles weder der νοῦς noch die Seele bewegt, andererseits reagieren sie offensichtlich auf äussere Einflüsse.²⁶¹ Bevor er den Kern seiner Lehre diesbezüglich formuliert, schliesst Aristoteles aus, dass die Seelenregungen ἀλλοιώσεις seien: «Die Bewegung [ist] nicht in jener [sc. der Seele], sondern bald bis zu jener, bald von ihr aus, z. B. die Wahrnehmungen von diesen [sc. Gegenständen] aus, die Erinnerung von ihr aus.»²⁶² Dass Theophrast dieser Überlegung auch in Fragen der Kosmologie gefolgt ist, zeigt die Zitation aus seinem *Über den Himmel* bei Proklos:

Theophrast sagt treffend, dass die Seele der Ursprung der Bewegung ist. Er setzt nichts anderes vor ihr an, und er glaubt, dass es nicht nötig ist, einen Ursprung des Ursprungs zu suchen. Denn auch er gesteht zu, dass der Himmel beseelt und deswegen göttlich ist. Er sagt: «Wenn er [sc. der Himmel] göttlich ist und die beste Lebensweise hat, ist er beseelt. Denn nichts Ehrwürdiges ist ohne Seele», wie er in *Über den Himmel* schreibt.²⁶³

Nach Proklos bezeichnete Theophrast die Seele und ihre Funktionen also nicht in Bewegung, sondern als Ursprung der Bewegung. Es ist anzunehmen, dass das auf die Aporie in *Met.* 5a28–b10 zu übertragen ist. Denn da aus der Bewegung des Denkens das Streben entstehe, müsse – so die Implikation der Aporie – das Denken das Erste sein, das eine körperliche Bewegung initiiert. Bei Lebewesen ohne Denkvermögen dürfte eine Seelenregung das erste Bewegende sein. Die Denk- und Seelenbewegungen selbst müssen aber keine materiellen κινήσεις sein. Vielmehr stellt Theophrast den physischen Bewegungen des Strebens die Bewegung der διάνοια als eine gegenüber, die «am meisten etwas Besseres und Prioritäres» ist. Wie sich die Qualitäten von Bewegungen unterscheiden, bleibt in der Aporie unklar. Auch kann das Verhältnis der *Metaphysik* zu dem von Simplicios zitierten Περὶ κινήσεως und den *De-anima*-Aporien nicht näher bestimmt werden. Wie erwähnt hat Theophrast die unterschiedlichen Arten der Bewegung und damit die Differenzierung zwischen κίνησις und ἐνέργεια möglicherweise erst in Περὶ

261 Vgl. dazu grundlegend Furley (1994) 3–14.

262 Aristot. *An.* 408b15–17 (Übersetzung und Hervorhebungen Buchheim). Ohne die Diskussion im Einzelnen nachzeichnen zu können, dürfte die Seele als Form sich nicht bewegen lassen. Da die Seele aber im Verbund mit dem Körper eine hylemorphistische Einheit bildet, werden die Organe als Form-Materie-Komposita durchaus bewegt. So spricht Aristoteles der Seele eine akzidentielle Bewegung zu, da sie im Kompositum z. B. das Auge befähigt zu sehen, das wiederum von äusseren Einflüssen bewegt wird. Eine Sonderrolle kommt hierbei dem νοῦς zu, dem kein körperliches Organ entspricht.

263 159 FHS&G: ὁ μὲν Θεόφραστος εἰκότως ἀρχὴν κινήσεως τὴν ψυχὴν εἰπὼν οὐδὲν ἄλλο πρὸ αὐτῆς ὑποθέμενος, ἀρχῆς οὐκ οἶεται δεῖν ἀρχὴν ἐπιζητεῖν· ἔμψυχον γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν καὶ διὰ τοῦτο θεῖον· εἰ γὰρ θεῖός ἐστι, φησί, καὶ τὴν ἀρίστην ἔχει διαγωγὴν, ἔμψυχός ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τίμιον ἀνευ ψυχῆς, ὡς ἐν τῇ Περὶ οὐρανοῦ γέγραφεν.

κίνησεως ausgearbeitet, doch da bereits Aristoteles diese Trennung vornimmt, scheint es wenig wahrscheinlich, dass Theophrast in der *Metaphysik* noch nicht über die entsprechende Terminologie verfügte. Eher zeigt die generelle Einkleidung der *Metaphysik*-Aporien in Begriffe, die speziell für Himmelsbewegungen verwendet werden,²⁶⁴ dass eine Verallgemeinerung auf physische Prozesse nicht ohne Weiteres zulässig ist. In jedem Fall kann das Denken in *Met.* 5a28–b10 als erste und beste κίνησις nicht im geläufigen und in den *De-anima*-Aporien verwendeten Sinne einer Bewegung verstanden werden.

Darüber hinaus erwähnt Proklos auch den theophrastischen Grundsatz, dem Bemühen um Erklärung dann ein Ende zu setzen, wenn die Natur einer Sache erkannt sei.²⁶⁵ Diese Auffassung findet sich auch in der *Metaphysik*:

Trotzdem ist die Bewegung der Natur im ganzen eigen und vor allem dem Himmel. Deshalb, wenn Tätigkeit (ἐνέργεια) zum Wesen jedes einzelnen gehört und jedes einzelne, wenn tätig, auch sich bewegt – wie bei den Lebewesen und Pflanzen (anderenfalls wären sie das nur dem Namen nach) –, ist klar, dass ebenfalls der Himmel in seiner Umdrehung dem Wesen entspricht, ohne sie aber und ruhend wäre er nur dem Namen nach [Himmel], denn die Umdrehung ist so etwas wie das Leben des Alls. Wenn mithin schon das Leben der Lebewesen keine Erklärung verlangt, oder eben nur so erklärt werden kann, bedarf dann nicht auch im Falle des Himmels und der Himmelskörper die Ortsbewegung keiner oder aber einer speziellen Erklärung?²⁶⁶

Theophrast beschränkt seine Untersuchung über die Naturen der Seele, des νοῦς und des Kosmos also darauf, Dinge zu finden, die nicht weiter erklärt werden müssen, weil sie nicht zu bezweifeln sind: Der Natur und dem Himmel ist wie den Lebewesen dank der Seele und der διάνοια Bewegung zu eigen. An dieser Stelle endet Theophrasts Argumentation, und Fragen, wie z. B. die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper als συναφή genau zu verstehen ist, werden nicht weiterverfolgt. Für Theophrast dürfte eine solche weitere Suche auch unnützes Bemühen sein, da Erklärungen für ihn Beobachtungen nachgeordnet sind. Der richtige Weg ist dagegen, der Seele zunächst empirisch begründete Prädikate zuzuschreiben. Das gemeinsame Beobachtbare aller Lebewesen, d. h. das Wesen der Seele, liegt, wie in der Aporie *Met.* 5a28–b10 vorausgesetzt, zunächst in ihrer Bewegungs- und Veränderungsfähigkeit, d. h. der Fähigkeit zu leben, sowie in ihrer Ko-

264 Vgl. van Raalte (1988) 208, Fn. 8 und Laks/Most (1993) 38 f. (notes).

265 Der Begriff φύσις dient Theophrast, ähnlich wie Aristoteles, für vielerlei Dinge und mag Theophrast nach Coutant (1971) xv–xvi nur dazu dienen, weiterführende Erklärungen zu vermeiden. Die für das Vorliegende wichtigste Bedeutung ist jedoch die einer «naturimmanenten Kraft». Vgl. Henrich (2000) 277 f.

266 Theophr. *Met.* 10a9–21 (Übersetzung Damschen/Rudolph): καίτοι τό γε κινεῖσθαι καί ἀπλῶς τῆς φύσεως οἰκεῖον καί μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ. διό καί εἰ ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἐκάστου καί τό καθ' ἕκαστον, ὅταν ἐνεργῆ, καί κινεῖται, καθά περ ἐν τοῖς ζώοις καί φυτοῖς (εἰ δέ μή, ὁμώνυμα), δῆλον ὅτι κἀν ὁ οὐρανός ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τήν οὐσίαν εἶη, χωριζόμενος δέ καί ἡρεμῶν ὁμώνυμος· οἷον γάρ ζωή τις ἡ περιφορά τοῦ παντός. ἄρ' οὖν εἶ γε μηδ' ἐν τοῖς ζώοις τῆν ζωῆν ἢ ὡδί ζητητέον, οὐδ' ἐν τῷ οὐρανῷ καί τοῖς οὐρανίοις τήν φορᾶν ἢ τρόπον τινά ἀφορισμένον.

existenz mit der Wärme. Bei Tieren kommen die Wahrnehmungsfähigkeit und das Streben hinzu, während rationale Wesen zusätzlich denken können.

Aufbauend auf diese Grundannahmen lassen sich Theophrasts Gedanken zum Wesen der Seele und des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ wie folgt zusammenfassen: 1) Lebewesen und Gestirne besitzen Wärme, die nötig ist, um Leben zu erhalten. Wärme, Leben und Seele hängen so eng miteinander zusammen, dass keines ohne die anderen existieren könnte. 2) Sich bewegen zu können gehört dank der Seele zur Natur der bewegungsfähigen Wesen, die mit dem Körper durch eine $\sigma\nu\nu\alpha\phi\eta$ verbunden ist. Auch wenn sich diese Verbindung von Körper und Seele nicht genau beschreiben lässt, gilt für sie der Grundsatz, dass es plausibler ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) ist, sie anzunehmen als zu negieren. 3) Die Seele ist verantwortlich für die Verarbeitung von Wahrnehmungen und initiiert Bewegungen bei irrationalen Lebewesen über das Streben, bei rationalen Lebewesen über das Denken. Das Denken ist aber der herrschende Teil in ihr, weil dessen erste Bewegung allen anderen Bewegungen vorgeordnet ist.

4 Theophrasts Seelenlehre

Zusammengefasst ist die Seele für Theophrast zunächst etwas, das jedes Lebewesen natürlicherweise besitzt. Die Begriffe Leben und Seele sind nicht synonym, weil das Leben eine Aktivität beschreibt, während die Seele die mit dieser Aktivität zusammenhängenden Funktionen ausdifferenziert. Deswegen besitzen Lebewesen auch unterschiedliche Seelenfunktionen. Doch folgt Theophrast Aristoteles beim grundlegenden Aufbau der Seele: Zu ihr gehören ernährende, wahrnehmend-strebende und rationale Funktionen sowie die $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$. Bezüglich der Wahrnehmung scheint Theophrast die aristotelischen Grundlagen dahingehend zu verlassen, dass die Luft, Wasser und andere Media Stoffe aus den Wahrnehmungsgegenständen aufnehmen und die Stoffe mit ihren unkörperlichen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ oder $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$ als Wahrnehmungsqualitäten dem Wahrnehmungssinn übermitteln. Aristotelisch ist wiederum, dass sich der Wahrnehmungssinn den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ und $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$ angleichen kann. Nach Theophrast entstehen dadurch eine irrationale $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ und eine Erinnerung. Bei rationalen Lebewesen kann eine weitere rationale $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ hervorgerufen werden, die sich aus einem Urteil, d.h. wahrscheinlich aus einer Zuordnung eines Wahrnehmungsgegenstandes zu einem abstrakteren Begriff, ergibt. Mithilfe der rationalen $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ erschafft der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ – vermutlich über wiederholte Angleichungen und Vergleiche zwischen den Angleichungen – die Gattungsbegriffe und $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, um Kunstfertigkeiten und Wissen zu erwerben. Der Wahrnehmungssinn und der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ fungieren im Angleichungsprozess als $\kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ und bestimmen metakognitiv die Zuverlässigkeit der Angleichung an ihr Objekt.

Theophrast unterscheidet nach Simplikios' Fragment klar zwischen Seele und νοῦς, während der Übergang in der zuletzt besprochenen Aporie in der *Metaphysik* fließend ist. Festzuhalten für die Rekonstruktion von Stratons Seelenlehre ist, dass Theophrast in der *Metaphysik*-Aporie von der διάνοια und nicht vom νοῦς spricht. Nach den *De-anima*-Aporien ist der νοῦς abgetrennt, doch bezieht sich diese Trennung wahrscheinlich darauf, dass dem νοῦς kein körperliches Organ entspricht. Das Verhältnis zwischen νοῦς und Seele bleibt damit unbestimmt. Der Aufbau und die Prädikate des νοῦς sind allerdings aristotelisch, und die Aporien zum νοῦς zeigen, dass Theophrast das aristotelische Werk genau gelesen und kommentiert hat. Ausserdem scheinen Neuerungen von Theophrast allenfalls als Ergänzungen verstanden worden zu sein, sodass er wohl wie Aristoteles den νοῦς als besonderes Seelenvermögen betrachtet.

Die meisten Aporien betreffen die Selbstaktualisierung des νοῦς, dessen Mechanismus Theophrast nur in unzureichenden Analogien bestimmen kann, wie er selbst festhält. Weitgehend im Dunkeln bleibt deswegen auch, wie die Mischung des νοῦς aus einer poetischen Natur und einer potentiellen Natur zu verstehen ist. Eine Mischung im aristotelischen Sinne, wie Gabbe vorgeschlagen hat,²⁶⁷ scheint unwahrscheinlich, da nicht zu erklären ist, was die zwei noetischen Ausgangsstoffe der Mischung sein sollen und woher sie stammen. Ausserdem impliziert das ein materialistisches Verständnis des νοῦς, das Theophrast ausgeschlossen hat. Vielmehr scheint die Mischung aus zwei Naturen nicht im Sinne eines philosophischen Terminus technicus verwendet worden zu sein, sondern allein auszusagen, dass es zwei Naturen des νοῦς gibt, die einander beeinflussen. Andere Mischungstheorien wie die von Barbotin und Devereux, nach denen sich der göttliche νοῦς ποιητικός mit dem potentiellen νοῦς im Menschen mische, bedürfen interpretatorischer Vorannahmen und ergeben sich nicht allein aus Themistios' Aporien, in denen die aktive Natur des νοῦς nicht als göttlich bezeichnet wird.

Eine Unklarheit bleibt ebenfalls bei der Bewegung der Seele und ihrem Verhältnis zum νοῦς. Nach Simplikios behauptete Theophrast, dass es Bewegungen der Seele gebe, sie aber zu einer anderen Art der Bewegung gehörten, sodass es sich bei diesen Bewegungen wohl um die in den *De-anima*-Aporien erwähnten ἐνέργεια und nicht um κινήσεις handelt. Gleichwohl initiiert der νοῦς Bewegungen und der Seele kommen in Einheit mit dem Körper Bewegungen wie Zorn und Begierde zu. Es ist wahrscheinlich, dass Theophrast nicht die Seele selbst bewegt wissen wollte, sondern wie Aristoteles den Emotionen eine Korrespondenz zwischen körperlichem Organ und seelischem Empfinden zusprach. Doch wie die weitere Beziehung zwischen Körper, Seele und νοῦς bzw. zwischen κίνησις und ἐνέργεια aussah, muss offenbleiben. Möglicherweise ist unter einer bestimmten Form der συναφή oder κοινωνία ein Hylemorphismus zu verstehen, doch geben die Quellen darüber nicht genug Aufschluss. Da sich keine Aporie dazu erhalten

267 Vgl. Gabbe (2008).

hat, ist Sharples' Überlegung wahrscheinlich, wonach Theophrast das aristotelische Modell akzeptiert und sich nicht näher mit Problemen der Körper-Seele-Interaktion beschäftigt zu haben scheint.²⁶⁸

5 Theophrast und der Peripatos

Wie weit Theophrast eine eigene Seelenlehre entwickelt hat, lässt sich den Fragmenten nicht entnehmen. Seine Gedanken zur Seelendefinition, Wahrnehmung, φαντασία und zum νοῦς lassen sich wegen der an das *Corpus Aristotelicum* gebundenen, aporetischen Struktur in den überliefernden Werken nicht von denen des Aristoteles lösen. Da aber auch Straton, wie zu sehen sein wird, grundlegend auf das aristotelische Werk aufbaut und auch Gedanken Theophrasts weiterzuentwickeln scheint, ist es nicht wahrscheinlich, dass Theophrast abseits der überlieferten Fragmente und Schriften die aristotelische Seelenlehre revolutionierte.

Theophrast transformiert die Lehre des Aristoteles eher behutsam und in kleinen Schritten. Dadurch, dass er beobachtet, wie sich Wahrnehmungsimpulse bei der Vermittlung über eine Distanz verändern können, kann er auf einen δύναμις-ἐνέργεια gebundenen Transport der Impulse über ein Medium verzichten. Aber da er die Wahrnehmungen weiterhin als qualitative λόγοι und εἶδη, die auf eine bestimmte Weise mit denen ihnen zugrunde liegenden, sie transportierenden Elementen in Zusammenhang stehen, definiert, wird Theophrasts Lehre nicht materialistisch, da die Qualitätswahrnehmung keine Stofflichkeit impliziert.

Falls die Einführung einer rationalen φαντασία auf Theophrast zurückzuführen ist, handelt es sich um Theophrasts deutlichste Innovation in Bezug auf die aristotelische Seelenlehre und könnte dem Bedürfnis entsprungen sein, die Wahrnehmungsmechanik vom Körper zur Seele bei rationalen Wesen genauer zu bestimmen. Doch die von Sextus präsentierte Lehre ist nicht ohne Weiteres auf Theophrast übertragbar und wohl eine Zusammenfassung aus mehreren peripatetischen Positionen. Daher bleiben der Status und die Rolle der rationalen φαντασία in der Wahrnehmungsverarbeitung unsicher.

Ob in dem einen νοῦς mit seinen zwei Naturen eine Neuerung gegenüber Aristoteles zu sehen ist, hängt von der Interpretation der umstrittenen *De-anima*-Kapitel 3,4 und 3,5 ab. Wenn bereits Aristoteles nur von zwei Naturen in einem νοῦς sprach, vertritt Theophrast die Lehre seines ἐταῖρος. Die These, dass er materialistischer als Aristoteles sei, geht jedenfalls in Bezug auf die νοῦς-Lehre fehl, da der νοῦς weder selbst materiell noch an ein Material gebunden ist.

Eine Transformation der νοῦς-Lehre könnte in Hinblick auf den Denkprozess bestehen. Nach Theophrast präge die aktive Natur die passive nicht wie bei Aristoteles, sondern der νοῦς gleiche sich selbst dem Denkobjekt an. Da aber sowohl

268 Sharples (2009) 160–162.

Aristoteles als auch Theophrast den Denkprozess in Analogien beschreiben, deren Genauigkeit sie selbst in Frage stellen, erneuert Theophrast vermutlich Aristoteles' Lehre auch diesbezüglich nicht grundlegend. Vielmehr versucht er über ein dialektisches Vergleichen mit analogen Prozessen das Denken besser zu beschreiben. Theophrasts Methode lässt sich demnach wie folgt am besten skizzieren: Er testet Aristoteles' Seelenlehre auf ihre Plausibilität hin und verstärkt sie mit eigenen Gedanken, wo er kann. In dieser Hinsicht ist Theophrast ein traditionsbewusster, eigenständiger Denker.

III Dikaiarch

1 Einleitung

Der *terminus ante quem* von Dikaiarchs Geburtsjahr liegt im Jahre 342/341 v.Chr., da er noch direkter Schüler des Aristoteles war und mindestens 20 Jahre alt gewesen sein muss, um dem Peripatos als Forschungsinstitution beigetreten zu sein.¹ Darüber hinaus nennen Cicero und die Suda Dikaiarch einen Zeitgenossen (*aequalis et condiscipulus* / σύγχρονος) des Aristoxenos, dessen Wirken die Suda mit der Zeit von Alexanders Regierungsantritt und den darauffolgenden Jahren verbindet. Deshalb setzt Wehrli 376/375 v.Chr. als Geburtsjahr für Aristoxenos und Dikaiarch an.² Doch ist unter dem Begriff σύγχρονος keine Gleichaltrigkeit zu verstehen, so dass Dikaiarch auch später geboren worden sein könnte.³ Aus der unsicheren Datierung ergibt sich die Frage, ob Dikaiarch seine Schriften als Peripatetiker verfasste und sie auf Aristoteles Bezug nahmen⁴ oder ob seine Werke auf eine philosophische Tätigkeit vor dem Eintritt in den Peripatos zurückgehen.⁵

Der Überlieferung zufolge schrieb Dikaiarch sechs Bücher über die Seele, die in zwei Dialoge, namentlich die *Gespräche in Korinth* und *Gespräche auf Lesbos* (Κορινθιακοί und Λεσβιακοί λόγοι), mit je drei Büchern verteilt waren. Diese beiden Dialoge bestellte Cicero bei seinem Freund Atticus⁶ mit den Worten: «Schick mir bitte die beiden Bücher Dikaiarchs *Über die Seele* und das *Über den Abstieg*.»⁷ Cicero verstand das Verhältnis der beiden Dialoge zueinander also komplementär, wobei die *Gespräche in Korinth* sich eher mit den Fragen der Reduzierbarkeit der Seele auf den Körper und einem damit einhergehenden Materialismus beschäftigt haben und die *Gespräche auf Lesbos* eher Fragen um die Unsterblichkeit der Seele aus peripatetischer Perspektive nachgegangen sein könnten.⁸

1 Vgl. 1, 1,I, 26, 67 *WDik.* = 2, 4, 6, 86 *Mir.*

2 Vgl. Cic. *Tusc.* 1,41 und Suda, s.v. Aristoxenos. Dass der Vermerk nicht nur Alexanders Regierungsantritt, sondern auch die Jahre danach erwähnt, zeigt die Ungenauigkeit dieser Angabe. Doch soll Aristoxenos auch Nachfolgekandidat für das Scholarchat nach Aristoteles gewesen sein, sodass er um 323 v.Chr. mindestens sein *floruit* erreicht haben muss. Vgl. Wehrli *Dik.* 43, Wehrli (1968) 527 und Huffman (2012b) 126 f.

3 Vgl. Verhasselt (2018) Dates.

4 Vgl. Wehrli *Dik.* 43.

5 Diese Möglichkeit zieht Kamp (2001) 171 f. in Betracht.

6 Ciceros Freund Atticus ist von dem Platoniker Attikos, der gegen Dikaiarch polemisierte, zu unterscheiden.

7 Cic. *Att.* 13,32,2 (70 *W Dik.* = 11B *Mir.*): *Dicaearchi* περί ψυχῆς *utrosque velim mittas et καταβάσεως.*

8 So Wehrli *Dik.* 43 und Wehrli (1968) 527 f., allerdings auf Basis der dünnen Angaben in 7 *W Dik.* = 19 *Mir* und 9 *W Dik.* = 27 *Mir.*

Die korinthischen Dialoge könnten zudem an ein gleichnamiges Werk des Aristoteles angeknüpft haben.⁹ Über den Inhalt des aristotelischen Dialogs ist allerdings nicht mehr bekannt, als dass ein korinthischer Bauer nach der Lektüre des platonischen *Gorgias* zur Philosophie bekehrt wurde und sich der Akademie anschloss, um Platons Worte in seiner Seele zu säen und zu nähren.¹⁰ Überlegungen zu den Zusammenhängen zwischen dem aristotelischen Dialog und den Büchern Dikaiarchs bleiben daher notwendig spekulativ.

2 Rekonstruktionsschwerpunkte

Gemessen an der Überlieferungslage zu anderen Peripatetikern ist es um die Anzahl an Fragmenten zur Seelenlehre bei Dikaiarch gut bestellt, woraus sich eine ergiebige Diskussion über Dikaiarchs Seelenlehre in der neueren Forschung entwickelt hat.¹¹ Im Besonderen gibt es nämlich zwei Fragmentgruppen, die sich zu widersprechen scheinen. Auf der einen Seite attestieren mehrere Fragmente – «eliminativist reports» genannt¹² –, dass es nach Dikaiarch keine Seele gebe, während auf der anderen einige Fragmente die Existenz einer Seele voraussetzen. Da die erste Fragmentgruppe gut bezeugt ist, haben sich drei Positionen entwickelt: 1) Entweder beziehe Dikaiarch eine materialistisch-reduktivistische bzw. physiologistische Position, nach der es keine Seele, sondern nur den Körper gebe, dessen bestimmte Zusammensetzung das Denken ermögliche,¹³ 2) oder er vertrete eine epiphänomenalistische Lehre, nach der das Denken und Handeln nur epiphänomenale Produkte des lebenden Körpers ohne kausale Rückwirkungsmöglichkeit auf ihn seien,¹⁴ 3) oder er argumentiere für einen emergentischen Dualismus,

9 Them. Or. 23 belegt für Aristoteles einen korinthischen Dialog. Flashar (2006) 199 vermutet im Titel «korinthischer Dialog» einen Beinamen zu dem in der Werkliste von Diogenes Laertios genannten Dialog *Nerinthos*, sodass das Werk *Nerinthos oder der korinthische Dialog* geheissen haben könnte. Chroust (1973) 2,298 wiederum geht von einem Fehler Themistios' aus, der den Namen des Dialogs mit dem korinthischen Bauern, einer Figur des Dialogs, verwechselt habe. Der korinthische Bauer könnte aber ebenso der Namensgeber für den Dialog gewesen sein. Doch auch ein Zusammenhang zwischen dem «korinthischen Dialog» und dem *Nerinthos* ist nicht zwingend anzunehmen. So versteht Gigon den *Nerinthos* und den «korinthischen Dialog» als zwei verschiedene Werke. Vgl. Gigon (1987) 275.

10 Vgl. Aristot. Fr. 64 R³ = 658 Gigon.

11 Vgl. im Besonderen die Beiträge von Sharples (2001) und Caston (2001) im RUSCH-Band über Dikaiarch. Für einen Forschungsüberblick bis 1968 sei auf Movia (1968) 71–93 verwiesen. Movia stellt seine eigene Schlussfolgerung auf den Seiten 88f. vor und setzt Dikaiarchs Vorstellung von der Seele mit Simmias' ἀρμονία-Lehre aus dem *Phaidon* gleich. Wehrli *Dik* 44–46 schreibt Dikaiarch ebenfalls eine ἀρμονία-Lehre zu, allerdings handele es sich dabei um eine ἀρμονία der vier Qualitäten.

12 Der Terminus folgt Sharples (2001) 148, der alle Fragmente als «eliminativist reports» zusammenfasst, nach denen Dikaiarch die Existenz der Seele leugne.

13 Vgl. Annas (1992) 30f.

14 Vgl. Caston (2001) 175–193.

nach dem das Denken und die seelischen Funktionen erst durch die Konfiguration des Körpers zustande kämen, dann aber auf ihn kausal einwirken könnten.¹⁵

Sowohl die epiphänomenalistische als auch die emergentistische Interpretation stehen vor dem Problem, erklären zu müssen, weshalb die «eliminativist reports» berichten, dass es für Dikaiarch keine Seele gebe. Sharples argumentiert im Sinne von 3) dafür, dass die Zeugnisse der zweiten Fragmentgruppe den «eliminativist reports» vorzuziehen seien, da Dikaiarch vermutlich gemeint habe, dass die Seele nur keine eigenständige Existenz besitze.¹⁶ Caston hingegen hält in seiner epiphänomenalistischen Auslegung den ausführlichen «eliminativist report» Ciceros aus den *Tusculanen* 1,21 zwar für die beste Quelle, deutet ihn aber im Lichte der anderen Fragmente so, als ob Cicero Dikaiarch eine ἀρμονία-Theorie unterstelle, die eine Seele oder etwaige «mentale»¹⁷ Funktionen als Epiphänomen körperlicher Prozesse erscheinen lasse. Eine Seele existiere dann insofern nicht, als sie nicht auf den Körper zurückwirken könne und ihr eine Existenz nur in Abhängigkeit vom Körper zukomme. Beide Standpunkte versuchen also eine kompatible Lesart der zwei Überlieferungstraditionen zu finden, doch werden in beiden Fällen die «eliminativist reports» entkräftet, da sowohl der Emergentismus als auch der Epiphänomenalismus davon ausgehen, dass auf eine gewisse Weise die Seele oder mentale Kapazitäten parallel zum Körper existierten.¹⁸

In den nach 2) und 3) gewählten Begriffen zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Körper und Seele liegt die Gefahr eines Anachronismus. Denn die in den modernen Begrifflichkeiten impliziten Differenzierungen kennt Dikaiarch nicht. Wahrscheinlich ist ohnehin eher, dass Dikaiarch eine radikalere materialistisch-reduktivistische Position im Sinne von 1) einnahm. Sein reduktivistischer Physiologismus lässt sich am besten so verstehen, dass die Seele kein Produkt des Körpers und keine Instanz neben ihm ist, wie sie der Epiphänomenalismus und Emergentismus voraussetzen, sondern der Körper so beschaffen ist, dass auch alle seelischen Funktionen auf körperliche Prozesse zurückzuführen sind. In der physiologischen Sichtweise lebt, fühlt und denkt also der Körper.

Diese Interpretation ist nicht die freundlichste. Denn für einen Menschen sind Wahrnehmungen, Gefühle und das Denken normalerweise Dinge, die sich in

15 Vgl. Sharples (2001) 143–173.

16 Vgl. Sharples (2001) 148–151.

17 Caston (2001) 179, Fn. 9 macht auf die generelle Schwierigkeit aufmerksam, dass das «Mentale» eine andere Bedeutung habe als die Seele. Jedoch soll in seinem Aufsatz «das Mentale» nicht als Gegenbegriff zum «Physischen» verstanden werden, sondern als Übersetzung für die Seelenfunktionen, die durch eine Übersetzung mit «psychic» im Englischen durchaus nicht adäquat wiedergegeben würden.

18 Cicero sagt explizit, dass ein Dualismus für Dikaiarch nicht vorstellbar gewesen sei: *nulla [sc. anima] sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex [...]* (7 *W Dik.* = 19 *Mir.*). Während Sharples (2001) 151 in seiner Bewertung der «eliminativist reports» so weit geht, dass er den Gedanken äussert, dass sie gar keine Entsprechung in Dikaiarchs Werk hätten, vermerkt Caston (2001) 179f., dass die «eliminativist reports» gegenüber den positiv-dogmatischen Fragmenten nicht vernachlässigt werden dürften.

der Selbstwahrnehmung nicht auf den Körper reduzieren lassen. Dikaiarchs physiologischer Reduktivismus ist daher naiver und kontraintuitiver als ein Epiphänomenalismus oder Emergentismus, da es wenig plausibel ist, dem Fühlen und Denken keine besondere Rolle neben dem Körper zuzuweisen. Deshalb müsste ein Reduktivismus, der dennoch seelische Prozesse zugesteht, in der Konsequenz zu einer epiphänomenalistischen oder emergentistischen Position führen. Allerdings ist eine solche naive reduktivistische Ansicht in der Antike nicht ohne Parallelen und Dikaiarch entgeht der Konsequenz, dass in einem nächsten gedanklichen Schritt die seelischen Prozesse als Epiphänomen oder emergentes Produkt aus dem Körper hervorgehen müssen, indem er das Verhältnis zwischen Körper und den seelischen Prozessen ungeklärt lässt sowie weitere Konsequenzen aus dem Reduktivismus nicht erörtert, sondern sich auf eine Polemik beschränkt.

Im Folgenden wird zunächst gezeigt, dass zwei «eliminativist reports» aus Ciceros *Tusculanen* die ausführlichsten und verlässlichsten Zeugnisse für Dikaiarchs Lehre sind. Cicero stützt sich zwar vorwiegend auf einen doxographischen Bericht, prüft ihn aber anhand eigener Lektüre. Dieser doxographische Bericht aus der frühesten *Placita*-Tradition wiederum bildet auch die Grundlage für weitere «eliminativist reports» bei Sextus, Tertullian, Jamblich und dem Platoniker Attikos, allerdings scheint Aëtios in seiner Überarbeitung der *Placita*-Tradition Dikaiarch eine ἀπουσία-Lehre zugeordnet zu haben. Weitere Fragmente, die in die Diskussion eingebracht wurden, liefern keine zusätzlichen Hinweise auf Dikaiarchs Lehre. Diese Interpretation wird durch die weitere Kontextualisierung seiner Lehre gestützt, aus der folgt, dass er nach Ausweis der Quellen alle irrationalen Seelenfunktionen wie das Wahrnehmen und Streben auf den Körper reduziert wissen will. Allerdings gibt es kein Fragment, das Auskunft über den ontologischen Status des Denkens gibt.

3 Überlieferung

3.1 Ciceros «eliminativist reports»

3.1.1 Eine Quellensuche

Der ausführlichste «eliminativist report» stammt aus einer doxographischen Übersicht in Ciceros *Tusculanen* 1,21, die sich Görler zufolge lediglich auf ein Handbuch stützt, da Cicero die vorgetragenen Ansichten nur sehr knapp darstelle und nicht ausführlich widerlege.¹⁹ Doch scheinen gegen Görlers Auffassung meh-

19 Görler (1989) 251: «Im ersten Tusculanenbuch findet sich ein langer Überblick über die verschiedenen Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele. In dieser doxographischen Liste erscheinen Dikaiarch und Aristoxenos als ein Paar, vereinigt durch ihre nihilistische, in Cice-

rere Briefe zu sprechen, die sich in Ciceros Korrespondenz mit seinem Freund Atticus finden.

In diesen Briefen spricht Cicero auf spielerische Weise Dikaiarch an und positioniert ihn gegen die ἀδικαίարχοι seiner Zeit oder den ungeliebten Herodes, der besser Dikaiarch lesen solle, als selbst zu schreiben.²⁰ Da Atticus Dikaiarch wertschätzte,²¹ liegt es nahe zu vermuten, dass Cicero ihn vor allem zu literarischen Zwecken anführt. Dennoch kann daraus nicht gefolgert werden, dass Cicero Dikaiarch nicht gelesen oder sich nur oberflächlich mit ihm beschäftigt hat. Wenn Cicero beispielsweise sagt, dass er «einen grossen Haufen Dikaiarch vor seinen Füßen aufgebaut»²² habe, darf dies nicht als wahre oder falsche Aussage, sondern muss als Übertreibung verstanden werden.²³ Offensichtlich ist nämlich, dass Cicero sich ausführlich mit Dikaiarchs politischen Schriften auseinandersetzte und dessen Verfassungsschriften wohl mehrfach las,²⁴ da er selbst nach Art Dikaiarchs einen politischen Dialog schreiben wollte.²⁵

Anhand zweier Briefe zeigt sich, dass Cicero Dikaiarchs Dialog über die Seele zunächst bestellt und dann erhalten hat.²⁶ Der Brief, in dem Cicero Dikaiarchs Bücher über die Seelenlehre bestellt, datiert auf den 29. Mai 45 v. Chr. und das Schreiben, nach dem Cicero diese Bücher erhalten hat, auf den 2. Juni 45 v. Chr. während seines Aufenthalts in Tuskulum.²⁷ Die *Tusculanen* begann Cicero im Juli desselben Jahres und schloss sie etwa im Dezember ab.²⁸ Nun ist dies kein hinreichender Beleg, dass Cicero Dikaiarchs Werk über die Seele tatsächlich gelesen hat, doch ein Vergleich von Ciceros Wiedergabe der Lehren Dikaiarchs zwischen den *Tusculanen* und den *Academica priora*, die er kurz zuvor fertiggestellt hat, scheint diese Annahme zu belegen. Denn in Bezug auf Dikaiarchs Seelenlehre findet sich in den *Academica priora* lediglich folgende Aussage: «Was sollen wir behaupten, was und

- ros Augen grundverkehrte Auffassung von der Seele. Mit der Widerlegung freilich hält sich Cicero nicht lange auf; es ist deutlich, dass seine Quelle hier ein dürres Handbuch ist.»
- 20 Vgl. zur Bewertung der Briefe Fortenbaugh (2013) 483–486. Fortenbaughs Einschätzung, dass aus den Briefen wenig Inhaltliches gewonnen und auch keine Kontroverse zwischen Dikaiarch und Theophrast konstruiert werden kann, scheint angesichts von Ciceros rhetorischem und bildungsbürgerlich-spielerischem Austausch mit Atticus sehr wahrscheinlich. Anders allerdings McConnell (2012) 307–349 mit einer weitreichenden Interpretation der Briefe.
- 21 Vgl. Cic. *Att.* 2,12,4 (27 *W Dik.* = 8 *Mir.*): *Dicaearchum recte amas* und Cic. *Att.* 13,30,2 (68 *W Dik.* = 10 *Mir.*): [...] *more Dicaearchi familiaris tui.*
- 22 Cic. *Att.* 2,2,2 (69 *W Dik.* = 9 *Mir.*): *magnum acervum Dicaearchi mihi ante pedes extruxeram.*
- 23 So auch schon Smethurst (1952) 225.
- 24 Vgl. Cic. *Att.* 2,2,2 (69 *W Dik.* = 9 *Mir.*) und Cic. *Att.* 13,32,2 (70 *W Dik.* = 11B *Mir.*).
- 25 Vgl. Cic. *Att.* 13,30,2 (68 *W Dik.* = 10 *Mir.*).
- 26 Vgl. Cic. *Att.* 13,33,2 (18c *W Dik.* = 11C *Mir.*): *Dicaearchi librum accepi, Καταβάσεως exspecto.* Lambinus ergänzt *περί ψυχῆς* nach *librum*. Inhaltlich stimmt die Ergänzung sicherlich, da Cicero in *Att.* 13,32,2 (siehe Kapitel III 1, Fn. 7) neben Dikaiarchs Buch über die Seele auch die *κατάβασις* bestellt hat.
- 27 Vgl. zur Datierung Shackleton-Bailey (1966) jeweils ad loc. In Shackleton-Baileys Zählung handelt es sich um die Briefe 303 (= 13,30) 305 (= 13,32) und 309 (= 13,33).
- 28 Vgl. Powell (1995) xiv. Humbert (1970) If. geht davon aus, dass Cicero die Arbeiten an den *Tusculanen* bereits im August fertig gestellt habe.

wo die Seele ist? Ist sie schliesslich überhaupt etwas oder, wie es Dikaiarch schien, gar nichts?»²⁹ Während das in diesem Fragment präsentierte Wissen über Dikaiarchs Lehre ebenso wie das Wissen um andere im Kontext der Stelle erwähnte Philosophen auf eine Doxographie zurückzuführen ist, weisen im Gegensatz dazu die weiter unten zu besprechenden Fragmente aus den *Tusculanen* in 1,21 (7 *W Dik.* = 19 *Mir.*) und 1,77 (9 *W Dik.* = 27 *Mir.*) eine tiefere, wenn auch an die Zwecke der Schrift angepasste Auseinandersetzung mit Dikaiarchs Seelenlehre aus.³⁰ Cicero gibt nämlich neben Dikaiarchs Buchtiteln auch Informationen, die über die Angaben in den *Academica priora* hinausgehen, und kommt an verschiedenen Stellen mit neuen Aspekten auf Dikaiarchs Seelenlehre zurück.³¹

Allerdings darf die Intensität von Ciceros Dikaiarch-Lektüre nicht überschätzt werden. Nicht nur der geringe Zeitraum, in dem Cicero die *Tusculanen* fertiggestellt hat, sondern auch die fehlenden Hinweise darauf, mit welchem Interesse Cicero Dikaiarchs Dialoge gelesen hat, lassen keine intensive philosophische Auseinandersetzung vermuten. Einer Parallele bei Jamblich zufolge scheint Cicero Dikaiarchs Ansichten aus der Doxographie nur um einzelne Punkte aus Dikaiarchs Werken zu ergänzen.³² Auch zitiert er in *Tusc.* 1,51 allein Doxographisches.³³ Somit liegen wahrscheinlich in Ciceros *Tusculanen* 1,21 und 1,77 um Lektüre erweiterte doxographische Exzerpte vor, die aufgrund keines offensichtlichen Widerspruchs, den Cicero bei der Lektüre von Dikaiarchs Dialogen feststellte, einige Glaubwürdigkeit beanspruchen können.³⁴

29 8f *W Dik.* = 17 *Mir.*: *Tenemusne, quid sit animus? Ubi sit? Denique sitne an, ut Dicaearcho visum est, ne sit quidem ullus?* Dass dieser Satz aus der früheren *Placita*-Tradition stammt, legt neben den typischen *Placita*-Fragen nach der Substanz und dem Ort die Parallele bei Sextus in den *PH* 2,31 (8b *W Dik.* = 18 *Mir.*) nahe: οἱ μὲν μὴ εἶναι τὴν ψυχὴν ἔφασσαν, ὡς οἱ περὶ τὸν Μεσσήνιον Δικαίαρχον. Vgl. dazu Kapitel III 3.2.1.1.

Im Kontext dieses Fragments gibt Cicero eine kurze Doxographie über den Zusammenhang von Seele und Körper, die zu erweisen sucht, dass es aufgrund der Vielfalt von elaborierten Meinungen und Argumentationen, die es für und gegen die Unsterblichkeit der Seele gebe, am besten sei, sich einer Lehre über den Zusammenhang von Körper und Seele zu enthalten: *horum aliquid vestro sapienti certum videtur, nostro, ne quid maxime quidem probabile sit, occurrat; ita sunt in plerisque contrarium rationum paria momenta* (Cic. *Ac.* 2,124).

30 Unbestritten hat Cicero Doxographien aus der früheren *Placita*-Tradition benutzt, wie Mansfeld (1990) 3122–3137 in seinen Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen den *Tusculanen* und den *Academica priora* zeigt. Dass Cicero zwischen der Abfassung der beiden Werke allerdings Zeit fand, Dikaiarchs Περὶ ψυχῆς selbst zu konsultieren, erklärt die strukturellen Unterschiede innerhalb den doxographischen Passagen plausibler als die unterschiedliche Ausgestaltung eines doxographischen Berichts, wie Görler annimmt. So auch Gigon (1959) 151 f. und schon Diels *DG* 203, der die ganze Passage in den *Tusculanen* für eine Lese Frucht Ciceros hält. Dörrie (1959) 119, Humbert (1970) ix, und Spahlinger (2005) 307 f. gehen auch von weiteren Quellen neben der Doxographie für die Stelle aus.

31 Vgl. 7 mit 8d und 8e *W Dik.* = 19 mit 15 und 16 *Mir.*

32 Vgl. 8k *W Dik.* = 23 *Mir.*

33 8e *W Dik.* = 16 *Mir.*: *Dicaearchus quidem et Aristoxenus, quia difficilis erat animi, quid aut qualis esset intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt.* Die Fragen *quid aut qualis esset intelligentia* weisen den doxographischen Hintergrund aus.

34 Dass Cicero die Auseinandersetzung mit einem Werk ankündigt, doch dieser Ankündigung keine Ausarbeitung folgen lässt, zeigt sich auch in seinem Umgang mit Aristoteles' *Topik*. Er wollte für Trebatius eine Zusammenfassung schreiben, doch zieht er den Text des aristotelischen

3.1.2 Der «*eliminativist report*» in Tusc. 1,21

Kurz nachdem Cicero die Bücher über Dikaiarchs Seelenlehre erhalten hatte, begann er die *Tusculanen*. Das aufschlussreichste Fragment über Dikaiarchs Lehre findet sich im doxographischen Überblick zu Beginn des ersten Buches, in dem er an vielen Stellen auch eigene Gedanken einbringt. Bevor er auf Dikaiarchs Lehre zu sprechen kommt, beschreibt er das römische Alltagsverständnis von *animus* und *anima* wie folgt:

Wieder andere nennen auch den seelischen Hauch (*animam*) Seele (*animus*), wie ungefähr wir Römer. Die Begriffe zeigen das: Denn wir sagen, dass wir «den letzten Atemzug machen» (*animam agere*) oder «die Seele aushauchen» (*animam efflare*), und wir sagen «leidenschaftlich» (*animosus*), «guten Mutes» (*bene animatos*) und «nach Herzenswunsch» (*ex animi sententia*). Auch nennt man den seelischen Hauch (*anima*) die Seele (*animus*) selbst.³⁵

Eine strikte Unterscheidung zwischen *animus* als «mind» und *anima* als «soul», wie sie sich jüngst in der Literatur findet, kann nicht aufrechterhalten werden.³⁶

Werkes nicht zu Rate, sondern verlässt sich allein auf ein nacharistotelisches Handbuch. Vgl. Moraux (1973) 42 und Reinhardt (2003) 177–181.

35 Cic. *Tusc.* 1,19: *animum autem alii animam* [sc. *dixerunt*], *ut fere nostri, id declarant nomina: nam et agere animam et efflare dicimus et animosus et bene animatos et ex animi sententia; ipse autem animus ab anima dictus est.*

36 Vgl. Mirhadys Übersetzung der Fragmente und Sharples (2001) 148, Fn. 22. Ähnlich Gottschalk (1971) 184, der *animus* als «rational (soul)» und *anima* als «irrational (soul)» übersetzt. Vgl. dagegen Castons (2001) Wiedergabe von *animus* als «soul» und *anima* als «spirit». Mirhadys übersetzt nicht streng terminologisch und weicht in 15 Mir von der Regel ab.

Um die Unterscheidung zu rechtfertigen, werden häufig Lukrez und Varro angeführt. Lukrez' berühmte Unterscheidung im dritten Buch von *De rerum natura* in den Versen 94 f. und 117 f. zwischen Geist (*animus*) und Lebensprinzip (*anima*) kann aber nicht terminologisch verstanden werden. Vgl. Boyancé (1963) 133–138 und Kenney (1971) 88, ad loc. Boyancé betont, dass Unterscheidungen wie *animus* als «mind» bzw. Intellekt und *anima* als Wahrnehmungsvermögen bzw. vitale Kraft moderner Natur seien, die es für Lukrez, der mit den Worten und ihren etymologischen Verbindungen spiele, nicht gegeben habe. Des Weiteren ergäben sich aus Lukrez' Versuch, die epikureische Seelenlehre vom τὸ λογικὸν μέρος und τὸ ἄλογον μέρος mit *animus* und *anima* zu übersetzen, zwei grundsätzliche Probleme: Erstens fehle Lukrez ein Überbegriff für die Seele, deren Teile τὸ λογικὸν und τὸ ἄλογον bilden, sodass er beizeiten *animus* als Überbegriff benutze, während Epikur ψυχή dafür verwende, und zweitens ordne Epikur den Seelenteilen andere Funktionen zu als Platon und Aristoteles. Vgl. auch Bailey (1947) 1003–1006. Somit lassen sich diese Definitionen von *animus* und *anima* auch nicht auf Ciceros Ausführungen in den *Tusculanen* übertragen.

Ähnliches gilt für Ciceros Zeitgenossen Varro, den Augustinus in *De civitate Dei* 7,23,1 folgende Differenzierung vornehmen lässt: *Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse adfirmat animae gradus in omni universaque natura; unum, quod omnes partes corporis, quae vivunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad vivendum valetudinem; hanc vim in nostro corpore permanere dicit in ossa, ungues, capillos; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo vivunt: secundum gradum animae, in quo sensus est; hanc vim pervenire in oculos, aures, nares, os, tactum: tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intellegentia praeminet.* Wenn Varro diese Unterscheidung zwischen *animus* und *anima* vorgenommen hat, ist sie wohl kaum terminologisch auf Ciceros Besprechung von Dikaiarchs Seelenlehre zu übertragen, da Cicero *animus* und *anima* gerade umgekehrt verwendet: *Anima* ist bei Varro der Überbegriff für die ganze Seele, bei Cicero hingegen *animus*.

Zum einen weist die feminine Form in *animam agere et efflare* zwar auf einen «Hauch»- oder «Atem»-Charakter wie das griechische πνεῦμα hin,³⁷ aber dieser Hauch könne, so Cicero, auch selbst *animus* genannt werden. Ferner könnte *sententia* einen Bezug zu dem rationalen Teil der Seele herstellen, doch da *sententia* in der Redewendung wohl eher einen Wunsch als einen abwägenden Prozess meint, darf auch die maskuline Form in *ex animi sententia* nicht als rein rationales Vermögen verstanden werden. Hinzu kommt, dass Cicero auch ψυχή mit *animus* übersetzt.³⁸

Im Anschluss an die römischen Begrifflichkeiten gibt Cicero eine kurze Übersicht über die verschiedenen Seelenlehren und beschränkt sich dabei auf kategorische Unterschiede. Neben die geläufigen Definitionen der Seele als Herz, Gehirn, Hauch oder Feuer stellt er besondere Lehren, um einen möglichst breiten Überblick über das Vorstellungsspektrum zu geben. Aristoxenos lehre, dass die Seele eine *intentio corporis* sei, nach Xenokrates sei sie eine Zahl und Platon teile sie in drei Bereiche. Es folgen Dikaiarchs und Aristoteles' Lehren.

Nach Cicero kritisiert Pherekrates in Dikaiarchs *Gesprächen in Korinth* alle Lehren, die die Seele zu etwas vom Körper Losgelöstem machen:

[Dikaiarch lässt einen Pherekrates auftreten, der darlegt,] dass die Seele gänzlich nichts und dieser Begriff nur eine Worthülse sei, man inhaltsleer von beseelten Wesen (*animalia et animantes*) spreche und weder im Menschen noch in Tieren eine Seele oder ein Hauch (*animus vel animam*) sei und dass diese ganze Kraft (*vim omnem*), durch die wir handeln und etwas wahrnehmen, gleichmässig in jedem lebenden Körper verteilt (*fusam*) sei. Sie sei nicht abtrennbar vom Körper, weil sie ja nichts sei und es nichts ausser dem einen und einteiligen Körper gebe, der so beschaffen sei, dass er durch die Wohlgeordnetheit der Natur (*temperazione naturae*) lebe und wahrnehme.³⁹

Die sprachlichen Verbindungen zwischen der Seele (*animus vel anima*) und den beseelten Lebewesen (*animalia et animantes*) zitiert Cicero wohl, um dies an die oben zitierten etymologischen Ausführungen anzuschliessen. Dennoch dürfte er den Gedanken von Dikaiarch übernommen haben, der den Begriff des ἐμψυχον kritisierte.⁴⁰

37 Vgl. auch Cic. *Tusc.* 1,24 zur Bestimmung, was die Seele (*animus*) ist: *si [sc. animus] anima est, fortasse dissipabitur.*

38 So verweist Cicero auf Platons *Phaidon*, dessen Titel auch Περὶ ψυχῆς lautete, mit *librum, qui est de animo* in *Tusc.* 1,24.

39 Cic. *Tusc.* 1,21 (7 *W Dik.* = 19 *Mir*): [*Dicaearchus ... Pherecratem ... disserentem inducit*] *nihil esse omnino animus et hoc esse nomen tantum inane et frustra animalia et animantes appellari, neque in homine inesse animus vel animam nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat.*

40 Nach Jamblich kritisiert Dikaiarch die Vorstellung des lebenden Körpers als τὸ ἐμψυχοῦσθαι. Zum Fragment Jamblichs siehe Kapitel III 3.2.1.2.

Dikaiarchs Lehre lautet dem Fragment zufolge, dass die Wahrnehmungs- (*sentiamus/sentiat*) und die Lebensfunktionen (*vigeat*) von einer Kraft (*vis*) ausgehen, die die Notwendigkeit und die Existenz einer Seele oder eines Hauchs mit seelischen Funktionen überflüssig macht. Diese Kraft sei dem Körper durch die Wohlgeordnetheit der Natur (*temperatio naturae*) zu eigen und entstehe als Produkt dieser Anordnung. Die Kritik an der Seele ist mit der Kraft nur vereinbar, wenn diese Kraft als Körperfunktion wie das Wachstum verstanden wird.

Cicero greift offensichtlich eine eliminativistische Polemik Dikaiarchs auf, die sich einerseits gegen dualistische Positionen wendet, nach denen es eine vom Körper losgelöste Seele gebe. Andererseits ist Dikaiarchs Kritik aber auch mit dem aristotelischen Hylemorphismus unvereinbar: Die Unterscheidung zwischen Form und Materie bzw. Seele und Körper mag sich theoretisch an einem Kompositum vornehmen lassen, praktisch ist jedoch ein Kompositum nie in Form und Materie aufteilbar. Bei Aristoteles scheint der Körper auch ohne Seele eine gewisse Form zu haben, da er eine Seele aufnehmen können muss und durch die Seele nur noch die Aktualisierung seiner Funktionen erhält. Ein solch funktionaler Seelenbegriff ist jedoch ein abstrakt-theoretisches Erklärungsmodell, auf das sich verzichten lässt, wenn die entsprechenden Funktionen schlicht dem Körper zugeschrieben werden können.

Im Besonderen sind bei Aristoteles das *φυσικόν* und das *ὀρεκτικόν* der Seele für das Funktionieren der körperlichen Aktivitäten verantwortlich, obwohl sie ohne den Körper nicht existieren.⁴¹ Wenn aber mit Ausnahme des *νοῦς* die Seele und ihre Vermögen nicht ohne Körper existieren können, wäre es nach Dikaiarch sinnvoller, ihre Funktionen auch auf den Körper zu reduzieren. Dikaiarchs Eliminativismus zielt also darauf, Erklärungen für körperliche Funktionen über eine Seele zu vermeiden, deren Existenz nicht beobachtbar und daher nur konzeptuell ist.

3.1.3 Tusc. 1,77 und die Sterblichkeit der Seele

Nach einer weiteren Stelle aus den *Tusculanen* sage Dikaiarch in den *Gesprächen auf Lesbos*, dass die Seele sterblich sei, doch da eine Sterblichkeit eine Existenz voraussetzt, scheinen sich beide Werke zu widersprechen.⁴² Dies könnte der dialogischen Struktur, in der verschiedene Ansichten vertreten werden, geschuldet sein oder auf eine Entwicklung Dikaiarchs deuten, die er von den *Gesprächen auf Les-*

41 Vgl. Aristot. *An.* 413a4f.

42 Cic. *Tusc.* 1,77 (9 W Dik = 27 Mir): *acerrume autem deliciae meae Dicaearchus contra hanc immortalitatem [sc. animi] disseruit. is enim tris libros scripsit, qui Lesbiaci vocantur, quod Mytilensis sermo habetur, in quibus volt efficere animos esse mortales.* Vgl. für diese Interpretation Movia (1968) 76f.

bos hin zu den *Gesprächen in Korinth* vollzog.⁴³ Dann hätte Dikaiarch zunächst eine Seelenlehre vertreten, nach der die Seele sterblich sei, aber es doch eine Seele gebe, die mit dem Tod des Körpers untergehe. Weitere Reflexion müsste Dikaiarch dann dazu gebracht haben, die Existenz der Seele ganz zu leugnen. Freilich könnte sich die Entwicklung auch umgekehrt von den *Gesprächen in Korinth* zu den *Gesprächen auf Lesbos* vollzogen haben.

Die wahrscheinlichere Interpretation ist jedoch, dass eine solche Interpretation ein zu hohes Mass an terminologischer Genauigkeit verlangt, wenn ein dualistischer Autor über eine reduktivistische Position spricht. Dies muss gerade für Cicero gelten, der in *Tusc.* 1,21 zunächst die reduktivistischen Tendenzen aus Dikaiarchs Seelenlehre zusammenfassend darstellt, aber in der Folge rundheraus mit polemischer Schärfe ablehnt.⁴⁴ Wenn Cicero also später sagt, dass Dikaiarch die Seele für sterblich erkläre, dann liegt dem nicht Dikaiarchs Lehre, sondern Ciceros Übertragung von Dikaiarchs Lehre in seine eigenen Worte zugrunde. So besteht zwischen beiden Dialogen, die für Cicero eine Einheit bilden, wohl kein dogmatischer Unterschied, sondern der Widerspruch zwischen beiden Dialogen geht vermutlich auf Ciceros Wiedergabe der eliminativistischen Lehre zurück.

3.2 Dikaiarch in der *Placita*-Tradition

3.2.1 «*Eliminativist reports*» in der *Placita*-Tradition

3.2.1.1 *Sextus und Tertullian: Über die Existenzformen einer διάνοια bzw. eines ήγεμονικόν*

Zwei doxographische Fragmente bei Sextus Empiricus und eines bei Tertullian beschäftigen sich mit der Frage, wie Dikaiarch das Denken verstanden haben soll. Da Sextus und Tertullian aber mittelbar auf dieselbe Quelle zurückgehen, handelt es sich nicht um unabhängige Zeugnisse. Für Sextus hat Diels Ainesidemos als Quelle ausgemacht, doch ist diese Annahme unsicher. Festhalten lässt sich jedenfalls, dass Sextus von einem Vorläufer der aëtischen *Placita* abhängt.⁴⁵ Tertullian hingegen benutzte Soran, der wiederum nach Diels über Ainesidemos auf die frühere *Placita*-Tradition zurückgegriffen haben soll.⁴⁶ Das genaue Verhältnis von Soran zu Vorläuferversionen der *Placita* lässt sich nicht eindeutig klären, doch hat Soran

43 Es ist auch möglich, dass Cicero Ansichten unterschiedlicher Dialogteilnehmer wiedergibt und auf Dikaiarch überträgt.

44 Vgl. 8d–f *WDik.* = 14–16 *Mir.*

45 Vgl. Mansfeld (1990) 3161 f.

46 Vgl. *DG* 212. Neben Ainesidemos macht Diels noch unbestimmte weiteren Quellen als Grundlage für Sorans Zusammenstellung aus.

seine *Placita*-Version wohl mit dem doxographischen Wissen eines skeptischen Arztes kombiniert.⁴⁷ Polito entwirft folgendes Stemma:⁴⁸

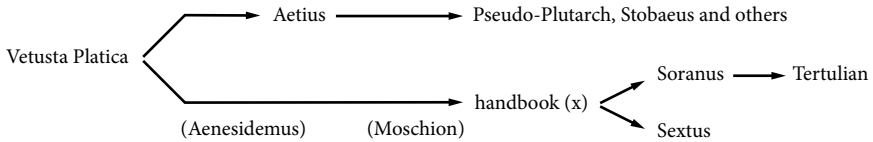


Abb. 4: Stemma aus Polito (2004) 111.

Sextus erwähnt Dikaiarch einmal in seinen *Pyrrhoneiai hypotyposeis* (*PH*) und einmal in *Adversus mathematicos*. Zwar stehen beide Schriften in einem so engen Verhältnis zueinander, dass eine Abhängigkeit der einen von der anderen Schrift anzunehmen ist.⁴⁹ Dennoch stehen die beiden Nennungen Dikaiarchs in den Schriften in keinem Zusammenhang. In den *PH* verweist Sextus kurz auf die verschiedenen Lehrmeinungen über die Existenzmöglichkeiten von Seelen: «Die einen sagen, dass es die Seele nicht gebe, wie (die um) Dikaiarch aus Messene, die anderen, dass es sie gebe, und wieder andere enthalten sich.»⁵⁰ Diese Lehre aus der früheren *Placita*-Tradition leugnet wie der oben zitierte «eliminativist report» in Ciceros *Academica priora* die Existenz einer Seele.⁵¹

In *Adversus mathematicos* erörtert Sextus die Frage, ob der Mensch die Wahrheit mittels der Sinne oder des Denkens (διάνοια) erkennen könne. Als Bedingung für die Wahrheitserkenntnis nennt Sextus, dass das Denken sich zuerst selbst erkannt haben müsse, d. h. «z. B. die Substanz, aus der es besteht, und den Ort, an dem es entstand, und alle übrigen Dinge».⁵² So aber, wie Dikaiarch das Denken verstanden habe, sei keine Selbsterkenntnis des Denkens möglich:

Es [sc. das Denken] kann solche Dinge [sc. seine Substanz und seinen Ort] keinesfalls erkennen, wenn manche sagen (οἱ μὲν), dass es nichts sei ausser einer be-

47 So Karpp (1934) 43 und Podolak (2010) 107. Auch wenn die These einer einheitlichen *Placita*-Edition vor Aëtios nicht ausreichend belegt ist, zeigen einige Parallelen zwischen einzelnen Kapiteln der *Placita*, Soran/Tertullian und Sextus, dass für die sich überschneidenden Passagen von einer gemeinsamen Quelle ausgegangen werden muss.

48 Polito (2004) 111. Seine Rekonstruktion basiert auf der Annahme, dass Moschion, dessen Lehre Tertullian als *per totum corpus ventilari*, mit derjenigen der Kommentatoren Demokrits, deren Lehre Sextus mit οἱ δὲ ἐν ὅλῳ τῷ σώματι, καθάπερ τινὲς κατὰ Δημόκριτον wiedergibt, identisch ist. Beide Lehren folgen auf die Nennung Heraklits und stehen in einem engen Zusammenhang mit Kapitel 4,5 Τὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν καὶ ἐν τίνι ἔστιν der *Placita*.

49 Vgl. Janáček (1946) und (1963), gesammelt in Janáček (2008) 27–35 und 124–131, sowie Bett (2005) xxiv–xxx.

50 Sext. Emp. *PH* 2,31f. (8b *W Dik* = 18 *Mir*): οἱ μὲν μὴ εἶναι τὴν ψυχὴν ἔφασαν, ὡς οἱ περὶ τὸν Μεσσήνιον Δικαίαρχον, οἱ δὲ εἶναι, οἱ δὲ ἐπέσχον.

51 Siehe Kapitel III 3.1.1, Fn. 29.

52 Sext. Emp. *Adv. math.* 7,348. Vgl. Bett (2005) 68.

stimmten Beschaffenheit des Körpers (τὸ πῶς ἔχον σῶμα), wie Dikaiarch sagt, andere aber sagen (οἱ δέ), dass es existiert, aber nicht am selben Ort eingeschlossen ist [...].⁵³

Da der Satzteil οἱ δέ die unterschiedlichen Meinungen der Philosophen über den Ort problematisiert, muss Sextus seiner Einleitung folgend im οἱ-μὲν-Satzglied dafür plädieren,⁵⁴ dass so, wie Dikaiarch das Denken auffasse, es seine eigene Substanz nicht erkennen könne. Als körperliche Konfiguration (τὸ πῶς ἔχον σῶμα) sei es dem Denken nämlich nicht möglich, sich selbst zu erkennen, weil es aus keiner Substanz sei, die ihm exklusiv zukomme. Denn wenn das Denken eine Konfiguration des Körpers wäre, müsste es den Körper als die Substanz erkennen, aus der es dann selbst wäre. Da aber nach Sextus der Körper und das Denken zwei verschiedene Dinge sind, bedürfen beide ihrer je eigenen Substanz.

Den Gliedern οἱ μὲν [...] οἱ δέ über die Substanz und den Ort des Denkens entsprechen zwei verschiedene Kapitel der *Placita*, namentlich die Kapitel 4,2 Περὶ ψυχῆς über die Substanz der Seele und 4,5 Τί τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν καὶ ἐν τίνι ἔστιν über den Ort des ἡγεμονικόν. Die Frage nach der Substanz der Seele ersetzt Sextus allerdings durch die Frage nach der Substanz des Denkens.

Dieselben Fragen und derselbe Ersatz der Substanz der Seele durch das ἡγεμονικόν findet sich im Fragment bei Tertullian wieder. Mit seiner Schrift *De anima*, die er anlässlich eines Streits mit Hermogenes aus Antiochia über den Ursprung der Seele schrieb,⁵⁵ wollte er sich den Philosophen entgegenstellen, da sie sozusagen die «Erzväter der Häretiker» (*patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum*) seien.⁵⁶ Zu erwarten ist also eine Wiedergabe philosophischer Lehrmeinungen, die in der Folge eher mit polemischer Rhetorik als Argumentation widerlegt werden.

Im 15. Kapitel gibt Tertullian eine kurze Übersicht über die philosophischen Auffassungen über das ἡγεμονικόν, das er mit *principale* übersetzt. Diesen Begriff benutzt er gleichbedeutend mit *mens* und *animus* und spricht ihm den Vorrang unter den Funktionen der Seele zu.⁵⁷ Da Tertullian aber keine Vermögen der Seele voneinander getrennt wissen will und für Tertullian alle Seelenfunktionen wie bei den Stoikern unter der Führung des ἡγεμονικόν stehen, liegen auch die vitalen Funktionen bei der «höchsten Stufe in der Seele» (*summus in anima gradus*). Wenn jemand also die höchste Stufe in der Seele aufhebe, sei dadurch auch der

53 Sext. Emp. *Adv. math.* 7,349 (8a *W Dik.* = 24 *Mir*): οὐ πάνυ δέ γε τὰ τοιαῦτα συνορᾶν δύναται, εἶγε οἱ μὲν μηδὲν φασιν εἶναι αὐτὴν [sc. τὴν δianoian] παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα, καθάπερ ὁ Δικαίαρχος, οἱ δὲ εἶναι μὲν ἔλεξαν, οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ τόπῳ περιέχεσθαι [...].

54 Diese Ansicht wird durch die Parallelstelle in den *PH* 2,58 unterstützt: εἰ γὰρ μηδ' ἑαυτὴν ἀκριβῶς ὁρᾷ, ἀλλὰ διαφωνεῖ περὶ τε τῆς οὐσίας αὐτῆς καὶ τοῦ τρόπου τῆς γενέσεως καὶ τοῦ τόπου ἐν ᾧ ἔστιν, πῶς ἂν δυνηθεῖ τῶν ἄλλων τι ἀκριβῶς καταλαμβάνειν.

55 Vgl. Tert. *An.* 1,1 und Waszink (1947) 82, ad loc.

56 Vgl. Tert. *An.* 3,1. Vgl. auch Tert. *An.* 23,5, wo er Platon als *omnium haereticorum condimentarius* bezeichnet.

57 Vgl. Tert. *An.* 13f.

Rest der Seele gefährdet.⁵⁸ Dasselbe gelte auch umgekehrt: Indem Dikaiarch und die Ärzte Asklepiades und Andreas die körperliche Sinneswahrnehmung der Seele zuschrieben, höben sie das ἡγεμονικόν auf:⁵⁹

[Zu fragen ist] vor allem, ob es eine bestimmte höchste Stufe des Lebens (*summus gradus vitalis*) und der Weisheit in der Seele gibt, die sie ἡγεμονικόν nennen, das heisst das Leitende (*principale*). Denn wenn man verneint, dass es das gibt, steht der ganze Zustand der Seele in Frage. Diejenigen, die schliesslich verneinen, dass es das Leitende gibt, halten zunächst die Seele selbst für nichts. Ein gewisser Dikaiarch aus Messene und von den Ärzten Andreas und Asklepiades schafften auf diese Weise das Leitende ab, wenn sie wollen, dass die Sinne, deren Leitendes es sein soll, in der Seele sind.⁶⁰

Tertullian vermischt die Begrifflichkeiten für das Denken und die Seele, sodass die verschiedenen Bedeutungen und Differenzierungen von körperlichen, seelischen und intellektuellen Funktionen gleichbedeutend mit dem ἡγεμονικόν verwendet werden. Nach dem eliminativistischen Fragment bei Cicero nimmt Dikaiarch allerdings keine Differenzierung innerhalb der Seele vor und stellt daher auch nicht die Existenz eines höchsten Seelenvermögens in Frage, indem er ein niedrigeres verneint. Doch Tertullians Argumentation läuft auch aus allen anderen Perspektiven, die die Seele nicht wie er als Einheit sehen, ins Leere. Nach Aristoteles gibt es auch Seelen, die ohne das Denkvermögen existieren können. Schliesslich sind auch Tiere oder Pflanzen ἐμψυχα, ohne einen νοῦς zu besitzen. Es scheint daher nicht, dass Dikaiarch, Asklepiades und Andreas gezielt das ἡγεμονικόν oder ein vergleichbares Seelenvermögen leugnen, sondern Funktionen der Seele lediglich dem Körper zuschreiben. Dadurch sah Tertullian vermutlich seine eigene Seelendefinition angegriffen.

Dies wird ferner auf der Suche nach der *doxa* deutlich, die Tertullian zitieren könnte. Nach dem Kapitel 4,2 Περὶ ψυχῆς in den *Placita* lehre nämlich nur Asklepiades, dass die Seele ein «gemeinsames Wirken des Wahrnehmungssinne»⁶¹ sei, während Dikaiarch, dessen *doxa* unmittelbar vor derjenigen des Asklepiades steht, die Seele für eine ἄρμονία halte. Da es sich bei beiden Lehren jeweils um materialistische Lehren handelt, wurden sie wohl gruppiert, sodass Dikaiarchs *doxa* entfiel und die des Asklepiades auf ihn übertragen wurde. Dann entstammt Dikaiarchs Lehre aber sowohl bei Tertullian als auch bei Sextus dem Kapitel über

58 Mit dieser Argumentation folgt Tertullian nach Waszink (1947) 201 dem stoisch geprägten Soran.

59 Zur Zusammenstellung Dikaiarchs mit den Medizern vgl. Waszink (1947) 222 ad loc. und Gottschalk (1980) 109. Bei Andreas handelt es sich vermutlich um den Herophileer. Für die Alternativen vgl. Waszink (1947) 222.

60 Tert. An. 15,1f. (8 h W Dik. = 25 Mir): *Inprimis an sit aliqui summus in anima gradus vitalis et sapientialis, quod ἡγεμονικόν appellant, id est principale, quia si negetur, totus animae status periclitatur. Denique qui negant principale, ipsam prius animam nihil censuerunt. Messenius aliqui Dicaearchus, ex medicis autem Andreas et Asclepiades ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale.*

61 Aët. Plac. 4,2 §8: Ἀσκληπιάδης ὁ ἱατρὸν συγγυμνασίαν τῶν αἰσθήσεων [sc. τῆν ψυχὴν εἶναι].

die Substanz der Seele und nicht einem Kapitel über das ἡγεμονικόν oder die διάνοια. Daraus folgt, dass weder Sextus' noch Tertullians *doxai* über die διάνοια und das ἡγεμονικόν auf eine Lehre Dikaiarchs über einen rationalen Seelenteil, sondern auf eine Definition der ψυχή in der früheren *Placita*-Tradition zurückgehen, nach der die Seele keine Substanz und nichts sei. Sextus überliefert zwar auch an anderer Stelle, dass Asklepiades mit seiner Lehre den leitenden Teil der Seele aufgehoben habe,⁶² sodass Asklepiades' Lehre einem Abschnitt über das ἡγεμονικόν entnommen worden sein könnte. Wahrscheinlicher ist allerdings, dass bereits eine gemeinsame Zwischenquelle von Sextus und Tertullian in ihrer Zusammenfassung die Lehren über die Substanz der Seele und über den Ort der Seele bzw. des ἡγεμονικον aus der früheren *Placita*-Tradition zusammenstellte.⁶³

3.2.1.2 Attikos' und Jamblichs «eliminativist reports»: Die substanzlose Seele

Nach Sharples wolle Dikaiarch nicht die tatsächliche, sondern nur die vom Körper unabhängige Existenz der Seele leugnen.⁶⁴ Dafür beruft er sich neben dem besprochenen Fragment aus Sextus' *Adversus mathematicos* auf ein Fragment bei Jamblich und ein weiteres bei Attikos, nach denen Dikaiarch in beiden Fällen nur die Substanz, nicht aber die Existenz einer Seele leugne.

Jamblich legt in einem doxographischen Überblick über die verschiedenen Lehrmeinungen der Peripatetiker Dikaiarchs Lehre wie folgt dar:

Oder [sc. die Seele ist] das durch die Natur [sc. dem Körper] Beigemischte (τὸ φύσει συμμεμιγμένον) oder das, was zum Körper gehört (τὸ τοῦ σώματος ὄν) – in der Art eines «Beseelten» (ὡσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι), aber es ist nicht das, was bei einer Seele selbst (αὐτῇ δὲ μὴ παρὸν τῇ ψυχῇ) wie ein Existierendes (ὑπάρχον) ist – wie es von Dikaiarch aus Messene über die Seele gesagt wurde.⁶⁵

Wie bei Theophrast gesehen,⁶⁶ geht Jamblichs Überblick auf die frühere *Placita*-Tradition zurück, doch liegen bei ihm Kürzungen und Umformulierungen vor. In Bezug auf Dikaiarch legt die Nähe zu Ciceros Fragment aus *Tusc.* 1,21 allerdings

62 Sext. *Emp. Adv. math.* 7,202: ἀναιροῦντα ... τὸ ἡγεμονικόν.

63 Die Lehren sind in den *Placita* in Kapitel 4,2 und 4,5 gesammelt. Das Kapitel 4,2 Περὶ ψυχῆς der *Placita* überliefert zwar die Seelenlehre des Aristoteles in bekannter Weise, weist darüber hinaus bei den Seelenlehren von Asklepiades und Dikaiarch sowie fünf weiteren starke Bearbeitung auf. Platon lehre z. B., dass die Seele eine οὐσία νοητὴ sei, die sich nach einer harmonischen Zahl selbst bewege (Πλάτων οὐσίαν νοητὴν, ἐξ ἑαυτῆς κινητικὴν κατ' ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην, *Aët. Plac.* 4,2 §5). Es könnte sich dabei um die Lehre des Xenokrates handeln, die von Andronikos verteidigt wird. Vgl. Kapitel III 4,2, Fn. 129.

64 Vgl. Sharples (2001) 151.

65 Jamblich *An.* 9 (8k *W. Dik.* = 23 *Mir.*): ἢ τὸ φύσει συμμεμιγμένον ἢ τὸ τοῦ σώματος ὄν ὡσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι, αὐτῇ δὲ μὴ παρὸν τῇ ψυχῇ ὡσπερ ὑπάρχον, οἷα δὲ λέγεται περὶ ψυχῆς παρὰ Δικαιάρχῳ τῷ Μεσσηνίῳ. Aus den textkritischen Schwierigkeiten sei hervorgehoben, dass Wachsmuth für ἐμψυχῶσθαι in den Handschriften ἐψυχῶσθαι und ὑπάρχειν für ὑπάρχον konjizierte. Ἐμψυχοῦσθαι nach Finamore/Dillon (2002) 100, Fn. 43 fügt sich aber besser ein und macht die Konjektur von ὑπάρχειν überflüssig.

66 Vgl. Kapitel II 3.1.1.

nahe, dass er die Definition der Seele zwar mit eigenen Worten, aber doch erkennbar wiedergibt. Schliesslich dürften die Ausdrücke τὸ φύσει συμμεμιγμένον und τὸ τοῦ σώματος ὄν Ciceros *temperatio naturae* und *vis in corpore vivo fusa* entsprechen sowie ὡσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι den Gedanken ausdrücken, den Cicero mit *hoc esse nomen tantum inane et frustra que animalia et animantes appellari* im Anschluss an seine sprachlichen Überlegungen aufgreift. Mit dem Satz αὐτῇ δὲ μὴ παρὸν τῆ ψυχῆ ὡσπερ ὑπάρχον erklärt Jamblich nämlich τὸ ἐμψυχοῦσθαι, da der Körper nicht tatsächlich beseelt ist.⁶⁷

Demnach gehört aber ὑπάρχον, das Sharples als «existence of its own» versteht, nicht zu den Worten Dikaiarchs, sondern zu Jamblichs Ausführungen. Dikaiarch lässt sich zuschreiben, dass das, was dem Körper durch die Natur beigemischt wurde, nicht nur keine eigenständige Substanz, sondern auch keine derivative Substanz (παρόν) besitzt. Da ebenso das ὄν aus τὸ τοῦ σώματος ὄν nicht im starken Sinne als Substanz, sondern als Eigenschaft des Körpers verstanden werden kann, deutet die ganze Argumentation darauf, dass der Körper alle Seelenfunktionen übernimmt und den Seelenfunktionen keine irgendwie geartete Existenz neben dem Körper zukommt. Der einen Restdualismus bewahrenden Ausdrucksweise Jamblichs liegt also wie bei Cicero das Problem eines Dualisten zugrunde, eine reduktivistische Position in eigenen Worten zu umschreiben.

Des Weiteren sagt der Platoniker Attikos bei Eusebius:

Da Dikaiarch Aristoteles (ἐπόμενος) und fähig genug war, das daraus Folgende⁶⁸ zu erkennen (τ' ἀκόλουθον ἰκανὸς ὦν θεωρεῖν), hob er die ganze Hypostase der Seele auf (ἀνήρηκε τὴν ὅλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς).⁶⁹

Attikos ist bestrebt, die platonische Seelenlehre zu verteidigen, indem er die Seelenlehren anderer diskreditiert. Dafür wendet er sich gegen Aristoteles, weil er der Erste gewesen sei, der Platons Seelenlehre angegriffen habe, dabei jedoch selbst nur eine äusserst schwache Ansicht über die Seele vertreten habe. Nicht nur behaupte Aristoteles unsinnigerweise, dass die Seele weder körperlich noch unkörperlich sei, sondern er beraube sie auch ihrer «primären Aktivitäten». Damit verweist er auf Aristoteles' Aussage, dass nicht die Seele plane, überlege, erwarte, erinnere und berechne, sondern der Mensch mit ihr.⁷⁰

Gegen wen sich Attikos' Polemik richtet, ist umstritten. Sie könnte gegen Peripatetiker wie Aristokles, Alexander von Aphrodisias oder allgemeiner gegen solche philosophischen Zeitgenossen lanciert worden sein, die für eine Vereinbarkeit

67 Vgl. Finamore/Dillon (2002) 100.

68 Gemeint ist die Folgerung aus der aristotelischen Annahme, dass der Mensch mit einer Seele und nicht die Seele allein ihre Funktionen in Aktualität setze.

69 Attikos *ap. Eus. Praep. ev.* 15,10 (8i *W Dik.* = 20 *Mir*): τοῦτω [sc. Ἀριστοτέλει] τοιγαροῦν ἐπόμενος Δικαίαρχος, καὶ τ' ἀκόλουθον ἰκανὸς ὦν θεωρεῖν, ἀνήρηκε τὴν ὅλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς.

70 Vgl. Aristot. *An.* 408b14f.

der platonischen und aristotelischen Lehren argumentierten.⁷¹ Auf welche Quellen die Polemik aufbaut, ist ebenfalls nicht eindeutig. Attikos vermischt aristotelische Lehren mit weiteren, die aus *De mundo* und anderen, doxographischen Schriften stammen dürften.⁷²

Für Dikaiarch scheint sich Attikos allein auf einen «eliminativist report» aus der früheren *Placita*-Tradition zu stützen. Zum einen stellt er im Vorfeld seiner Argumentation gegen die aristotelische Seelenlehre diejenigen, die die Unsterblichkeit der Seele behaupteten, denen gegenüber, die die Seele als ἡγεμονικόν im Körper bestimmten.⁷³ Anschliessend fasst er die Lehren, die bei Aëtios in den Kapiteln 4,2 Περί ψυχῆς und 4,3 Εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ καὶ τίς ἡ οὐσία αὐτῆς erwähnt werden, knapp zusammen.⁷⁴

Dadurch, dass ein Zusammenhang zwischen Aristoteles und Dikaiarch bei Attikos hergestellt wird, lässt sich rekonstruieren, was ἀνήρηκε τὴν ὄλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς bedeuten soll. Denn daraus, dass der Mensch und nicht die Seele denke und handle, schliesse Dikaiarch das Richtige und hebe die Substanz der Seele auf. In der Folge argumentiert Attikos, dass es zwar schwer sei, die unsichtbare Seele zu erkennen, doch «ihre Bewegungen [sc. wie das Denken] scheinen uns, auch wenn sie verborgen ist, zu zwingen, darin übereinzustimmen, dass die Seele irgendetwas (τι) ist».⁷⁵ Attikos schreibt Dikaiarch also zu, die tatsächliche Existenz und nicht nur die selbständige Existenz zu leugnen.⁷⁶ Dass Dikaiarch die «ganze Hypostase der Seele» leugne, steht nämlich im Gegensatz zu τι und erlaubt daher auch keine parasubstantielle Existenz. Zwar lässt sich einwenden, dass Attikos keinen Wert auf eine differenzierte Darstellung peripatetischer Positionen legte und

71 Vgl. Dillon (1996) 247–251 und Karamanolis (2006) 153–157. Der Titel von Attikos' Schrift lautete *Gegen diejenigen, die vorgeben, die Lehren Platons durch die des Aristoteles erklären zu können*. Vgl. *PdA* 3,170.

72 Vgl. Moraux (1984) 570f. und 578f., der auf die Abschnitte 2, 4, und 7 in Hippolytos' *Refutatio* 7,19 verweist. Vgl. auch Karamanolis (2006) 157–167.

73 Vgl. Attikos *ap. Eus. Praep. ev.* 15,6f.: τίς δ' ἕτερος πρὸ Ἀριστοτέλους; τῶν μὲν γὰρ ἄλλων οἱ μὲν ἐπιδιαμένειν συνεχώρησαν, οἱ δ', εἰ μὴ καὶ τοῦτο, δύναμιν γε ἐν τῷ σώματι καὶ κίνησιν τινα καὶ ἔργα καὶ πράξεις ἀπένειμαν τῇ ψυχῇ.

74 Vgl. Attikos *ap. Eus. Praep. ev.* 15,8: οὔτε γὰρ πνεῦμα οὔτε πῦρ οὔτε ὄλωσ σῶμα, ἀλλ' οὐδὲ ἀσώματων οἶον εἶναι τε ἐφ' αὐτοῦ καὶ κινεῖσθαι, ἀλλ' οὐδ' ὅσον ἐπὶ τοῦ σώματος ἀκίνητον εἶναι καὶ ὡς εἰπεῖν ἄψυχον. Attikos nennt wie Cicero, Philon von Alexandrien und Nemesios erst die somatischen, dann die asomatischen Lehren. Nach Dörrie (1959) 113, Fn. 1, könnte das der Reihenfolge der früheren *Placita*-Tradition entsprechen, doch Mansfeld (1990) 3077, Fn. 72 widerspricht.

Zuletzt wiederholt Attikos gegen Aristoteles die Kritik, die Cicero gegen Dikaiarch vorbrachte. Er habe nicht gemerkt, dass er denke, wodurch die Existenz einer Seele bewiesen sei: πάνυ γοῦν οὗτός ἐστι πιστός συνεικένας τι περὶ τῶν ἐκτός ὁ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς τοσοῦτον διημαρτηκῶς ὡς μὴδ' ὅτι διανοεῖται παρακολουθεῖν. Vgl. Attikos *ap. Eus. Praep. ev.* 15,9. Dies spricht allerdings nicht notwendig dafür, dass Cicero und Attikos das Argument derselben doxographischen Tradition entnommen haben, sondern es dürfte ein Allgemeinplatz in der Auseinandersetzung mit Aristoteles gewesen sein.

75 Attikos *ap. Eus. Praep. ev.* 15,10: αἱ δὲ κινήσεις αὐτῆς ἀφανοῦς οὐσης ἀναγκάζειν δοκοῦσιν εἶναι ἢ τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖν.

76 So auch Baltes in *PdA* 5,17 und 174 in seiner Übersetzung sowie im Kommentar zum Baustein 152,1.

sie in platonisches Vokabular fasste, doch geht Sharples' Schlussfolgerung, die Radikalität der «eliminativist reports» in Frage zu stellen, zu weit. Die «eliminativist reports», die auf die frühere *Placita*-Tradition zurückgehen, waren offenbar eindeutig darin, dass Dikaiarch nicht nur die eigenständige Substanz, sondern die Existenz der Seele aufhebe.

3.2.2 Die *Placita*-Tradition ab Aëtios: Dikaiarch-Deinarch und die Seele als ἀρμονία

Neben den «eliminativist reports» der früheren *Placita*-Tradition nehmen die Fragmente der *Placita*-Überlieferung ab Aëtios, an deren Ende Nemesios von Emesa steht, eine besondere Rolle ein, da sie Dikaiarch eine ἀρμονία-Lehre zuschreiben. Allerdings zitiert Nemesios nicht nur die *doxa* Dikaiarchs, sondern erklärt sie auch:

Deinarch⁷⁷ sagt, dass die Seele eine ἀρμονία aus den vier Elementen im Sinne einer Mischung und eines Zusammenklangs der Elemente sei. Denn er möchte nicht sagen, dass sie aus Klängen zusammengesetzt, sondern dass sie eine harmonische (ἐναρμόνιον) Mischung und ein Zusammenklang des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen im Körper sei.⁷⁸

Die weiteren Fragmente der aëtischen *Placita*-Tradition schreiben nur: «(Dikaiarch) sagt, dass die Seele eine ἀρμονία der vier Elemente sei.»⁷⁹

Eine Besonderheit besteht zunächst in der uneinheitlichen Namensgebung. Theodoret, der Klearch statt Dikaiarch schreibt, dürfte den Namen verwechselt haben. Wie Nemesios aber schreiben Hermias in der *Irrisio* und der von Nemesios abhängige Meletios Δείναρχος.⁸⁰ Dass der einige Zeit vor Nemesios lebende Hermias Dikaiarch auch Deinarch nennt, führt Diels auf einen Fehler eines scholastischen Schreibers zurück, der urheberlose *doxai* bei Hermias um die *name-labels* aus Nemesios ergänzte.⁸¹ Doch weder stimmen alle *name-labels* und *doxai* bei Hermias und Nemesios überein, noch finden sich Hippos Name und *doxa* bei Nemesios, die bei Hermias stehen.⁸² Ferner existiert eine zu Hermias parallele Liste ohne Namensnennung in Ps.-Justins *Ad Graec.* 7,2 die 8 der 14 *doxai* in derselben Rei-

77 Die Kodizes lesen Δείναρχος, doch ist offensichtlich Dikaiarch gemeint. Entgegen den Editionen wird der Name dennoch beibehalten.

78 11 *W Dik.* = 21A *Mir.*: τὴν ψυχὴν ἔφησεν [...] Δείναρχος δὲ ἀρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀντὶ τοῦ κρᾶσιν καὶ συμφωνίαν τῶν στοιχείων. οὐ γὰρ τὴν ἐκ τῶν φθόγγων συνισταμένην, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν ἐναρμόνιον κρᾶσιν καὶ συμφωνίαν βούλεται λέγειν.

79 12a–e *W Dik.*: Δικαίαρχος ἀρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων [sc. τὴν ψυχὴν εἶναι]. Δικαίαρχος steht nur bei Ps.-Plutarch (12a) und Stobaios (12b). Theodoret schreibt Klearch (12c), Hermias (12d) und Meletios (12e) nennen ihn wie Nemesios Deinarch. Vgl. auch App. ad 21A *Mir.*

80 Da Meletios kein unabhängiges Zeugnis für die Lehre liefert, wird dessen Fragment nicht weiter berücksichtigt.

81 Vgl. *DG* 651.

82 Vgl. Mansfeld (1990) 3072f., Fn. 47.

henfolge, allerdings ohne die *doxa* Deinarchs auflisten.⁸³ Diels scheint also dahingehend richtig zu liegen, dass die Namen bei Hermias interpoliert wurden, doch ihre Herkunft lässt sich nicht zweifelsfrei bestimmen.

Diels stellt ausserdem fest, dass Nemesios die *Placita* des Aëtios zwar rearrangierte, aber meist getreu wiedergab und nur einzelne *doxai* modifizierte. Daher wird Nemesios Aëtios entweder direkt benutzt und mithilfe weiterer Quellen einzelne *doxai* bearbeitet haben oder einer mittelplatonischen Zwischenquelle folgen.⁸⁴ Zu diesen bearbeiteten *doxai* gehört auch die Lehre des Deinarch, da die Aëtios-Zeugen Ps.-Plutarch und Stobaios beide Dikaiarch als Namen führen und dessen Lehre nicht so ausführlich darstellen. Allerdings lässt sich nicht ausmachen, ob für die Modifikation dieser *doxa* zusätzliche Quellen verwendet wurden. Da Nemesios die Erklärung seinem Deinarch nicht selbst zuschreibt, sondern über βούλεται λέγειν deutlich macht, dass es sich um eine Interpretation handelt, könnte es sich bei der Erklärung, wie die ἀρμονία τῶν τεσσάρων στοιχείων zu verstehen ist, also um eine Präzisierung aus dem allgemeinen philosophischen Diskurs handeln oder über eine Zwischenquelle auf die *doxa* in den *Placita* zurückgehen.⁸⁵ In beiden Fällen ist die *doxa* aber unzuverlässig.

3.2.3 Dikaiarch-Diarch: Dikaiarch und Epikur

Ps.-Galens *Historia philosopha* zerfällt in zwei Teile. Die §§16–24 gehen auf die frühere *Placita*-Tradition zurück, während die §§25–133 von Aëtios abhängen.⁸⁶ Ps.-Galen überliefert Dikaiarchs Namen nach den Kodizes in beiden Teilen aber nicht richtig, sondern spricht von Δίαρχος, der einerseits die Seele für sterblich halte und andererseits mit Aristoteles glaube, dass Traumantik möglich sei.⁸⁷ In

83 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 315f. sowie Riedweg (1994) 34–38 und 267.

84 Dörrie (1959) 111–127 geht davon aus, dass Aëtios über eine mittelplatonische Bearbeitung die Hauptquelle für Nemesios sei. Mansfeld (1990) 3076, Fn. 70 hält für wahrscheinlich, dass Nemesios über Porphyrios aus einer mittelplatonischen Quelle schöpfe, und Mansfeld/Runia (1997) 291–299 schliesslich gehen von einer Bearbeitung des aëtischen Materials unter Zuhilfenahme weiterer Quellen aus. Aus diesen Quellen könnten auch die interpolierten Verbindungen der *name-labels* und *doxai* bei Hermias stammen.

85 Für verschiedene Interpretationsmöglichkeiten der ἀρμονία in der philosophischen Diskussion vgl. beispielsweise Jambl. *An.* 5.

86 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 141–152.

87 Vgl. Ps.-Galen *Hist. phil.* 24 (10a *W Dik.* = 28 *Mir*) aus dem ersten Teil, der von der früheren *Placita*-Tradition abhängt: ἠντην μὲν ψυχὴν ὁ Ἐπίκουρος καὶ Δικαίαρχος [Δίαρχος] ᾤθησαν, ἀθάνατον δὲ Πλάτων καὶ οἱ Στωϊκοὶ mit dem auf Ps.-Plutarch gestützten Ps.-Galen *Hist. phil.* 105 (13a *W Dik.* = 30A *Mir*): Ξενοφάνης καὶ Ἐπίκουρος ἀναίρουσι τὴν μαντικὴν. Πυθαγόρας δὲ μόνον τὸ θυτικὸν οὐκ ἐγκρίνει. Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τοὺς ὀνειρούσι, ἀθάνατον μὲν τὴν ψυχὴν οὐ νομίζοντες, θείου δὲ τινοσ μετέχειν.

Die zwei Teile der *Historia philosopha* unterscheiden sich sehr. Während der zweite Teil nach Mansfeld/Runia (1997) 145 als «*Epitome einer Epitome*» bezeichnet werden kann, kürzt Ps.-Galen im ersten nicht ebenso drastisch. Doch bleibt der Umgang mit den Quellen auch dort fragwürdig.

den Fragmenteditionen wird statt Δίαρχος zu Recht Δικαίαρχος gedruckt, weil die *doxa* zur Traumantik eine direkte Entsprechung bei Cicero und Ps.-Plutarch hat.⁸⁸ Da Δίαρχος darüber hinaus in beiden Teilen vorkommt, ist nicht wahrscheinlich, dass Δίαρχος auf die Quellen Ps.-Galens zurückgeht.⁸⁹

Die *doxai* aus den *Placita* werden von Ps.-Galen umgestellt, gekürzt und mehreren Philosophen zugleich zugeschrieben, sodass der Ursprungsgehalt einer Lehre bisweilen schwer erkennbar ist. Dies ist offenbar in der *doxa* zur Sterblichkeit der Seele im ersten Teil geschehen, die Dikaiarch und Epikur gegen Platon und die Stoiker vertreten haben sollen (10a *W Dik.* = 28 Mir), da die gewählten Beispiele für Exponenten dieser Lehrantithese offensichtlich nicht in einer engeren Beziehung zueinander stehen, sondern von Ps.-Galen so zusammengestellt wurden.⁹⁰ Das Fragment belegt also nicht, dass Dikaiarch die Seele für sterblich hielt.

Die Zusammenstellung von Dikaiarch und Epikur findet dennoch eine Parallele bei Laktanz, nach der Demokrit, Epikur und Dikaiarch vertreten hätten, dass sich die Seele auflöse (*dissolutio animae*).⁹¹ Die *dissolutio* muss für Demokrit und Epikur terminologisch als Auflösung der Atome verstanden werden und wurde wohl nur auf Dikaiarch übertragen.⁹²

Da die Lebenszeit von Ps.-Galen ungewiss ist und Schätzungen zwischen dem 2. und 5. Jahrhundert n. Chr. schwanken, ist sein Verhältnis zu Laktanz chronologisch nicht bestimmbar. Doch auch ohne chronologische Fixierbarkeit zeigt die genauere Betrachtung, dass keine Beziehung zwischen beiden besteht. Zum einen stellt Laktanz die Lehre der Atomisten und Dikaiarchs ausführlicher als Ps.-Galen dar, sodass Ps.-Galen nicht Laktanz' Quelle gewesen sein kann. Zum anderen dürfte Laktanz nicht wie Ps.-Galen direkt aus der frühen *Placita*-Tradition schöpfen, sondern das erste Buch von Ciceros *Tusculanen* als Quelle benutzt haben.⁹³ Da Laktanz aber mit seiner Vorlage bei Cicero frei umgeht und auch Ciceros Argument gegen die Lehre Dikaiarchs auf die Atomisten überträgt,⁹⁴ beruht die Zusammenstellung Dikaiarchs und Epikurs bei Laktanz und bei Ps.-Galen auf unterschiedlichen Überlegungen und Quellen.

88 Vgl. 13a, 13b und 14 *W Dik.* = 30A, 30B und 31A Mir.

89 Vgl. Mansfeld (1990) 3078, Fn. 77.

90 Vgl. auch Mansfeld/Runia (1997) 151.

91 *Lact. Inst.* 7,13,7 (10b *W Dik.* = 29 Mir): *falsa est ergo Democriti et Epicuri et Dicaearchi de animae dissolutione sententia [...]. quia non pervidebant animae rationem, quae tam subtilis est, ut oculos humanae mentis effugiat, interire dixerunt.*

92 Allerdings wendet Cicero in *Tusc.* 1,24 gegen Aristoxenos' vermeintliche ἀπουσία-Lehre ein, dass sich die Seele als solche auflösen werde (*dissolvetur*). Vgl. Kapitel IV 3.1 mit der dortigen Fn. 20.

93 Vgl. die textliche Gegenüberstellung in Freund (2009) 383f. und seine pagane Quellenübersicht 35–44. Zu Laktanz als Quelle s. Kapitel IV 3.2.

94 Das Argument gegen den Atomismus *quia non pervidebant animae rationem, quae tam subtilis est, ut oculos humanae mentis effugiat, interire dixerunt* greift Ciceros «eliminativist report» *Tusc.* 1,51 auf: *Dicaearchus quidem et Aristoxenus, quia difficilis erat animi, quid aut qualis esset intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt.*

3.2.4 Die Überlieferungen der *Placita*: Die Seele als *άνούσιος ποιότης*

Schon in der *Placita*-Tradition vor Aëtios wurde zwischen materialistischen und immaterialistischen Seelenlehren unterschieden, worauf weitere Unterteilungen nach der diaharetischen Struktur folgten. Die immaterialistischen Seelenlehren wurden danach gegliedert, ob sie die Seele als Substanz oder nichtsubstanzial betrachten, und die nichtsubstanzialen Lehren wurden danach differenziert, ob sie die Seele zu einer Qualität oder Quantität machten.⁹⁵ Eindeutig ist diese Aufteilung noch bei Nemesios, Themistios, Priskian und Philoponos zu beobachten, doch geht sie schon auf Aristoteles zurück.⁹⁶ Für Nemesios gehören die *κράσις*-Lehre Galens und *ἀρμονία*-Lehre zu den Theorien, die die Seele als Qualität bestimmen, und er sagt ausdrücklich, dass Dikaiarchs Seelenlehre als *ἀρμονία* keine Substantialität zulasse: «Es ist offensichtlich, dass die einen zwar sagen, die Seele sei eigenständige Substanz. Aristoteles und Deinarch aber (sagen, sie sei) nichtsubstanzial (*άνούσιον*).»⁹⁷ Nemesios bezieht sich nur auf eine rein prävitale oder postmortale Sonderexistenz der Seele, da anscheinend nur die Seelenlehren gemeint sind, die die Seele zu einer losgelösten, vom Körper unabhängigen Substanz machen. Sonst ist nicht zu verstehen, wieso in der Auflistung Aristoteles ebenfalls die Seele, die nach seiner Definition Form und damit Substanz ist, als nichtsubstanzial betrachten sollte.⁹⁸

Auch die «eliminativist reports» scheinen diese Zuordnung der Seelenlehre zu den Qualitäten zu kennen. Denn wenn Sextus sagt, dass das Denken als *τὸ πῶς ἔχον σῶμα* sich selbst nicht erkennen könne, weil es keine eigene Substanz habe, verstand auch er die Seele in Dikaiarchs Lehre als nichtsubstanzial. Demnach gehörte Dikaiarchs *doxa* schon seit der früheren *Placita*-Tradition zu den Lehren, die die Seele als *άνούσιος* betrachteten.

3.2.5 Die freie Bearbeitung der *Placita*-Tradition: *Plutarchs De libidine et aegritudine*

Ein weiteres Fragment, das auf Dikaiarch oder zumindest seine Art zu denken Bezug nimmt, hat Caston in die Diskussion eingebracht.⁹⁹ Es stammt aus Plutarchs Schrift *De libidine et aegritudine*.¹⁰⁰ In dem kurzen erhaltenen Abschnitt der Schrift

95 Vgl. die tabellarische Übersicht in Dörrie (1959) 116.

96 Vgl. *Nem. Nat. hom.* 23,20, Mansfeld (1990) 3079, Fn. 81 mit den dort angegebenen Stellen und Zitaten, sowie 3208–3212.

97 11 *W Dik.* = 21A Mir: δῆλον δὲ ὅτι καὶ τούτων οἱ μὲν ἄλλοι τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι λέγουσιν. Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Δείναρχος ἄνούσιον.

98 Vgl. auch Sharples/van der Eijk (2008) 53, Fn. 263.

99 Vgl. dazu Gottschalk (1980) 108–110, Sharples (2001) 156–159 und Caston (2001) 185–188.

100 Vgl. die Einleitungen bei Sandbach (1969a) 32–35 und Pettine (1991) 5–18. Sandbach schliesst Plutarch oder einen Schüler als Autor in seiner Loeb-Übersetzung zunächst nicht aus. In einem

werden drei Möglichkeiten einander gegenübergestellt, wie ein Mensch Empfindungen wie den Schmerz und körperliche Bedürfnisse wie den Hunger wahrnehmen kann: mit der Seele, mit dem Körper oder mit einer Kombination aus beiden. Vor dem folgenden Ausschnitt aus der Schrift führt Plutarch Straton an, nach dem alle Empfindungen mit der Seele wahrgenommen würden.¹⁰¹ Poseidonios vertrete hingegen im Anschluss an den Ausschnitt, dass es verschiedene Möglichkeiten gebe, wie Körper, Seele oder beide gemeinsam empfänden. Nach der zweiten Position, die als kürzeste mit dem folgenden Zitat vollständig wiedergegeben wird, liegen die Empfindungen also beim Körper:

a) Einige aber ziehen das Meinen und das Denken gleich in den Körper hinab (κατατείνουσιν), indem sie behaupten, dass es keinesfalls eine Verursachung (αἰτίαν) seitens der Seele gebe, sondern dass diese Dinge durch die Veränderung, Qualität und das Vermögen des Körpers hervorgerufen werden. b) Von dem Buch *Über die Dinge im Hades*, in dem die Auffassung dargelegt wird, dass die Seele mit der Substanz existiere (τῇ οὐσίᾳ παρυσπάρχειν), glauben die einen, es sei keineswegs von Herakleides geschrieben, die anderen aber, dass es zur Widerlegung gegen die Aussagen von anderen über die Substanz der Seele verfasst worden sei. c) Von wem auch immer es geschrieben wurde: Es hebt ihre Substanz geradewegs auf, weil der Körper in sich selbst all die genannten Fähigkeiten hat.¹⁰²

In a) wird den Kodizes zufolge von der αἰτία und in b) und c) von der οὐσία der Seele gesprochen. Daher ersetzt Pohlenz αἰτίαν durch οὐσίαν im Text, doch ist diese Änderung nicht nötig. Αἰτία leugnet zwar zunächst nur die kausale Wirksamkeit der Seele, doch impliziert der folgende Satz zusammengenommen mit c) auch eine Leugnung ihrer οὐσία. Denn da der Körper die Funktionen der Seele übernehme, bedarf es keiner Verursachung der Seele. Wenn die Seele aber keine Ursache für die Prozesse ist, die ihr üblicherweise zugeschrieben werden, benötigt sie auch keine οὐσία. Während a) also nur die erste, schwächere Voraussetzung der kausalen Wirksamkeit leugnet, folgt in c) die offene (ἄντικρυς) Konsequenz aus a).

Nach b) hingegen existiert die Seele weiterhin. Angesichts des stoischen Vokabulars der Schrift bezeichnet (τὴν ψυχὴν τῇ οὐσίᾳ) παρυσπάρχειν wohl eine

nachfolgenden Artikel argumentiert er dann vorsichtig für die Autorschaft Plutarchs, vgl. Sandbach (1969b) 211–216.

101 Vgl. dazu Kapitel VI 3.3.3 mit Fn. 92.

102 Plut. *Lib.* 5,1–11 = 80 Schü: (a) Ἔνιοι δ' ἄντικρυς καὶ δόξαν καὶ διαλογισμὸν εἰς τὸ σῶμα κατατείνουσιν, οὐδ' εἶναι αἰτίαν <τὸ> παράπαν ψυχῆς λέγοντες, ἀλλὰ τῇ τοῦ σώματος διαφορᾷ καὶ ποιότητι καὶ δυνάμει συντελεῖσθαι τὰ τοιαῦτα. (b) τὸ μὲν γὰρ Περί τῶν ἐν Αἴδου βιβλίον ἐπιγραφόμενον, ἐν ᾧ τὴν ψυχὴν τῇ οὐσίᾳ παρυσπάρχειν ἀποφαίνεται ὁ λόγος, οἱ μὲν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν Ἡρακλείδου νομίζουσιν, οἱ δὲ πρὸς ἀντιπαρεξαγωγὴν ἄσυντετάχθαι τῶν εἰρημένων ἑτέροις περὶ οὐσίας ψυχῆς. (c) ὅτω <δ' οὖν> γεγραμμένον, ἄντικρυς ἀναίρει τὴν οὐσίαν αὐτῆς, ὡς τοῦ σώματος ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὰς εἰρημένας δυνάμεις πάσας. Der Text folgt mit αἰτίαν statt οὐσίαν in a) und ψυχῆς anstelle von ψυχὴν in b) den Kodizes und Schüttrumpf gegen Pohlenz, Wehrli und Sandbach. Die Einteilung des Textes stammt von Sharples (2001) 156f.

Form der Existenz, die nicht dieselbe wie die der Substanz bezeichnet.¹⁰³ Im stoischen Verständnis verweist ὑπάρχω auf Begleitumstände bzw. den «state of affairs» um eine Substanz.¹⁰⁴ Diesen Begleitumständen, zu denen beispielsweise die Zeit gehört, komme eine eigene Existenz zu, doch haben sie einen anderen ontologischen Status und sind ferner unabhängig von einer Substanz. Das Präfix παρ hebt diese starke Form der Unabhängigkeit von der Substanz zwar auf, doch bleibt die Seele nach b) ein Begleitphänomen einer Substanz, ohne selbst Substanz zu sein. Wenn die Seele nach Dikaiarch, wie die *Placita*-Tradition festhält, tatsächlich eine Qualität des Körpers wäre, könnte b) auf seine Lehre verweisen.

Doch ob Plutarch in b) die Position, die in dem Buch *Über die Dinge im Hades* geäußert worden sein soll, richtig wiedergibt, ist offen.¹⁰⁵ Da er ein Argument aus einem Buch zitiert, dessen weiteren Inhalt und Autor er nicht kennt, wird er für dessen Präsentation sein eigenes Vokabular oder das seiner stoisch gefärbten Quelle verwenden. Ausserdem wird die Unterscheidung zwischen der Substanz und den Begleitphänomenen einer Substanz in a) und c) nicht vorgenommen. Dann müssen a) und c) wohl als Plutarchs eigene Worte verstanden werden, in denen die stoische Unterscheidung zwischen den Arten der Existenz nicht getroffen, sondern nur zwischen Körper und der Substanz der Seele unterschieden wird.¹⁰⁶ Offen bleibt, ob die οὐσία, von der die Seele nach b) abhängt, in der Quelle tatsächlich, wie Plutarch zu implizieren scheint, den Körper meint.¹⁰⁷

Doch liegt das grösste Problem darin, dass das Argument in b) nicht ohne Weiteres Dikaiarch zugeschrieben werden kann. Zwar besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass es mit Herakleides' Seelenlehre nach dessen übrigen Fragmenten nicht kompatibel ist,¹⁰⁸ doch dass es deswegen auf Dikaiarchs Lehre verweist, erschliesst sich nicht. Caston geht von der im Fragment erwähnten Annahme aus, dass Herakleides die Seelenlehre eines Zeitgenossen angreife und, da Herakleides in Kontakt mit dem Peripatos stand, dieser Zeitgenosse Dikaiarch gewesen sei. Dies legten vor allem die Ähnlichkeit zur Lehre aus Ciceros *Tusculanen* sowie die Anspielung auf Dikaiarchs ἀμμονία-Lehre durch κατατείνουσι nahe.¹⁰⁹ Während Herakleides' Kontakt zum Peripatos und die Verwendung des Wortes κατατείνω allenfalls vage Indizien sind, scheint auch der Vergleich mit den *Tusculanen* nur zu zeigen, dass beide Positionen eine gewisse Ähnlichkeit haben. Gemeinsam ist ihnen, dass sie der Seele keine Substanz zukommen lassen, doch vermeidet Dikai-

103 Auf das stoische Vokabular verweist Sandbach (1969a) 34f., doch bezieht Plutarch keine stoische Position.

104 Vgl. Glucker (1994) 17.

105 Vgl. Sharples (2001) 159.

106 Es wäre auch denkbar, dass Plutarch das philosophische Fachvokabular bei seinem Publikum voraussetzt. Der rhetorische Charakter der Schrift und die nicht immer stringenten Ausführungen legen diese Alternative aber nicht nahe.

107 Vgl. Kupreeva (2009a) 130f.

108 Vgl. Sandbach (1969a) 46f., Fn. c und Gottschalk (1980) 109f. Anders Kupreeva (2009a) 132f. Zu Herakleides' Seelenlehre s. Kapitel V 4.1.3.1.

109 Vgl. Caston (2001) 185f.

arch bei Cicero und Jamblich explizit den Seelenbegriff. Dagegen anerkennt der Autor des Arguments aus *Über die Dinge im Hades* die Existenz einer Seele und weist ihr eine andere Seinsmodalität zu. Die Leugnung der Seele ist nach Cicero also polemischer und radikaler. Das könnte nun Ciceros Darstellung geschuldet sein, doch in Anbetracht ähnlicher Lehren anderer Philosophen und Ärzte, die eine eigenständige Existenz der Seele leugneten, könnte sich das Argument in b) ebenso gegen einen stoisch inspirierten Materialismus wenden. Da die Quellen Plutarchs für diese rhetorische Ausarbeitung nicht bekannt sind und ihm eine Übersicht über mehrere Autoren vorlag, wie er in a) mit ἔνιοι insinuiert, die die Substanz der Seele leugneten, ist denkbar, dass er nur eines der präsentierten Argumente herausgriff. Als Beleg für die Lehre Dikaiarchs kann das Fragment jedenfalls nicht gelten.

3.3 Cicero über Dikaiarchs Divinationslehre

Dass Cicero auch Dikaiarchs Buch über den Abstieg in die Trophonische Höhle erhielt, das er zeitgleich mit den Büchern *Über die Seele* bestellte,¹¹⁰ bestätigt er nie. Zwar ist es durchaus möglich, dass Atticus ihm das Buch persönlich bei seinem Besuch am 5. Juni 45 v.Chr. in Tuskulum mitgebracht hat und deswegen eine Eingangsbestätigung entfiel, doch gibt es keine starken Anzeichen dafür, dass Cicero ein Werk Dikaiarchs über Divination, die möglicherweise in dem Buch *Über den Abstieg* beschrieben wurde, gelesen hat.¹¹¹ Die zwei Zeugnisse, die ein Wissen über eine Doxographie hinaus suggerieren,¹¹² nennen Dikaiarch nicht allein, sondern stets in Verbindung mit dem *peripateticorum princeps* Kratipp, der Lehrer von Ciceros Sohn war.¹¹³

110 Vgl. Kapitel III 3.1.1, Fn. 26.

111 Es ist fraglich, was der Inhalt von Dikaiarchs κατάβασις gewesen sein könnte. Es ist nicht auszuschließen, dass er seine Ansichten zur Divination in diesem Werk festgehalten hat, doch belegen die Zeugnisse für die κατάβασις lediglich Landschafts- und Sittenbeschreibungen. Dass Cicero die κατάβασις bereits einige Jahre zuvor gelesen hat, bestätigt ein im Mai des Jahres 50 v. Chr. geschriebener Brief an Atticus. Vgl. *Att.* 6,2,3 = 79 *Mir.* In dem erhaltenen Fragment wird jedoch keine Auseinandersetzung Ciceros mit einer eventuell darin enthaltenen Divinationslehre nahegelegt.

112 1. *Cic. Div.* 1,113 (15 *W Dik.* = 31B *Mir.*): *nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat, nisi cum ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore, quod aut vatibus contingit aut dormientibus. itaque ea duo genera a Dicaearcho probantur et ut dixi a Cratippo nostro.*

2. *Cic. Div.* 2,100 (16 *W Dik.* = 31C *Mir.*): *haec me Peripateticorum ratio magis movebat et veteris Dicaearchi et eius qui nunc floret Cratippi, qui censent esse in mentibus hominum tamquam oraculum aliquod, ex quo futura praesentiant, si aut furore divino incitatus animus aut somno relaxatus solute moveatur et libere.*

Ebenso wird Dikaiarch in *Div.* 1,5 (14 *W Dik.* = 31A *Mir.*) in Verbindung mit Kratipp gebracht. In Bezug auf die Divination gibt es also keine Nennung Dikaiarchs, ohne zugleich Kratipp zu erwähnen.

113 Im Mai 44 v.Chr. unterrichtete Kratipp Marcus bereits einige Zeit. In diese Zeit fiel auch die Abfassung von *De divinatione*, sodass Cicero und Kratipp zu dieser Zeit schon im Austausch miteinander standen.

Im Verlauf von Ciceros *De divinatione* wird Kratipp häufiger erwähnt. Nach allen Zeugnissen vertritt er eine Divinationslehre, nach der Orakel- und Traumweisungen als einzige der vielen Divinationslehren eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen können. Er begründet das damit, dass sich die Seele aus einem göttlichen und einem menschlichen Teil zusammensetze und Divination zu Zeitpunkten, in denen der göttliche Teil vom menschlichen unberührt bleibe, möglich sei.¹¹⁴ Dikaiarch vertrete über Divination, so Cicero, dieselbe Meinung wie Kratipp, obwohl die damit verbundene Seelenlehre Kratipps den Zeugnissen, die Cicero von Dikaiarchs Seelenlehre gibt, entgegenstehen. Da Cicero Kratipps Seelenlehre aber nie explizit auf Dikaiarch überträgt, sagt er nur, dass Dikaiarch und Kratipp dieselben Ansichten über die Arten der Divination vertreten haben, ohne beiden dieselbe Begründung über die Seelenlehre zuzuschreiben. Schliesslich wendet sich Cicero auch in seiner Widerlegung dieser Divinationslehre ausschliesslich Kratipp und nicht Dikaiarch zu.¹¹⁵ So lassen diese Fragmente keine Rückschlüsse auf Dikaiarchs Seelenlehre zu.¹¹⁶

4 Dikaiarchs Seelenlehre: Eine εὐκρασία κατὰ φύσιν des Körpers

4.1 Eine *temperatio naturae* ist keine ἀρμονία

Ciceros Ausführungen in *Tusc.* 1,21 müssen nach den bisherigen Ergebnissen Prüfstein für jede Lehrrekonstruktion sein, da sie sowohl auf der frühesten *Placita*-Tradition sowie auf eigener Lektüre aufbauen.¹¹⁷ Demnach muss die Definition der Seele als ἀρμονία aus der aëtischen *Placita*-Tradition bereits eine Interpretation der *temperatio naturae* sein.

Der Begriff ἀρμονία leitet sich von ἀρμόζω ab und bezeichnet Zusammensetzungen von Schiffsplanken in Hom. *Od.* 5,248 oder Steinen beim Mauerbau in Diod. 2,8. Dieses Moment des Zusammensetzens findet sich auch noch bei Heraklit (B51), bei dem die ἀρμονία das Zusammenhaltende ist, das die entgegengesetzten Kräfte in einem Bogen oder einer Lyra miteinander verbindet. Sie tritt also als et-

114 Vgl. Cic. *Div.* 1,70f. und Moraux (1973) 229–231.

115 Vgl. Cic. *Div.* 2,107–109.

116 So auch Wehrli *Dik.* 46 und vorsichtig Sharples in *DNP* s.v. Dikaiarchos, C. Es ist verschiedentlich ein Zusammenhang mit der aristotelischen Divinationstheorie behauptet worden, da bei der Seelenauffassung, die Dikaiarch vertrete, eine göttliche Divinationslehre nicht möglich sei. Vielmehr müsse auch für Dikaiarch Divination nach Aristot. *Somn.* 463b12–22 als eine natürliche, subrationale Fähigkeit angesetzt werden. Während diese Annahme gerade im Lichte der Fragmente, die Aristoteles und Dikaiarch zusammen nennen (13a/b *W. Dik.* = 30A/B *Mir.*), nicht unwahrscheinlich ist, geht die Schlussfolgerung Wehrlis, dass Dikaiarch auch das Göttliche geleugnet haben müsse und lediglich Kritik am «Orakelunflug» äussere, zu weit. Vgl. Moraux (1973) 243–247.

117 Die übrigen Zeugnisse von Sextus (τὸ πῶς ἔχον σῶμα) und Jamblich (τὸ φύσει συμμεμιγμένον und τὸ τοῦ σώματος ὄν), die von der frühesten und früheren *Placita*-Tradition abhängen, dürften im Einklang mit Ciceros Äusserungen stehen.

was Drittes an unterschiedliche Gegenstände heran, die ohne sie keinen Bezug zueinander haben.

Die *temperatio* hingegen ist eine Ordnung, die in einem dynamischen System erreicht wird. Sie ist diesem System inhärent, wenn die verschiedenen Teile im Ganzen in eine Beziehung zueinander gebracht sind. Beispielsweise folgt der Mond im Himmelssystem einer geordneten Bahn und in einem guten Gemeinwesen kooperieren die verschiedenen Teile miteinander.¹¹⁸ Am nächsten kommen sich *temperatio* und ἀρμονία in der Bedeutung der «Anordnung», wenn ἀρμονία als «framework» bzw. «arrangement» verstanden wird.¹¹⁹

Eine Synonymisierung übersieht diese Unterschiede in der Wortbedeutung.¹²⁰ Gerade Cicero, von dem die Beispiele des Himmels und des Gemeinwesens stammen, spricht nämlich von einer *temperatio* nur in Bezug auf wohlgeordnete Systeme.¹²¹ Podolak führt allerdings *Tusc.* 4,30 als Beleg dafür an, dass *temperatio* und ἀρμονία für Cicero dasselbe seien:¹²²

Wie nämlich die Wohlgeordnetheit (*corporis temperatio*) des Körpers, wenn all die Dinge untereinander übereinstimmen (*congruunt*), aus denen wir bestehen, Gesundheit ist, so wird von der Gesundheit der Seele gesprochen, wenn ihre Urteile und Meinungen übereinstimmen (*concordant*), und dies ist die Tugend der Seele, die manche die Ausgeglichenheit (*temperantia*) selbst nennen, andere das Befolgen (*obtemperantem*) der Lehren der Ausgeglichenheit (*temperantiae*) [...].¹²³

Richtig ist zwar einerseits, dass in modernen Wörterbüchern *congruo* das «harmonische Mischen» und *concordo* das «Im-Einklang-Sein» oder auch prägnanter «to harmonize» bezeichnen,¹²⁴ und andererseits, dass Cicero in *Rep.* 2,69 den *concentus* und die ἀρμονία beim Gesang mit der *ratio* der Stände und der *concordia* im Staat vergleicht, während er in *Tusc.* 4,30 *concordant* mit der *temperatio* in Zusammenhang bringt. Doch weder nennt Cicero die *temperatio* in 4,30 *harmonia* noch lassen sich in dem Vergleich in *Rep.* 2,69 und an den anderen Stellen ἀρμονία und *concordia* vertauschen. Im Gesang kann zwar auch *concordia* herrschen, doch verwendet Cicero ἀρμονία nahezu ausschliesslich musiktheoretisch.¹²⁵ Daher mag sich zwar *temperatio* als die passende Ordnung mit dem modernen Verständnis von Harmonie decken, doch hat Cicero den Begriff der ἀρμονία enger gefasst.

118 Vgl. *OLD*, s.v. *temperatio*.

119 Vgl. *LSJ*, s.v. ἀρμονία I, 4 und IV, 4.

120 Movia (1968) 74 f. und Podolak (2010) 13 verstehen die Begriffe synonym.

121 Vgl. Merguet (1971), s.v. *temperatio*.

122 Vgl. Podolak (2010) 13.

123 Cic. *Tusc.* 4,30: <ut> enim corporis temperatio, cum ea congruunt inter se, e quibus constamus, sanitas, sic animi dicitur, cum eius iudicia opinionesque concordant eaque animi est virtus, quam alii ipsam temperantiam dicunt esse, alii obtemperantem temperantiae praeceptis [...].

124 Vgl. vor allem *OLD*, s.v. *concordo* und *congruo*, aber auch die entsprechenden Einträge im *Georges* oder bei Merguet. Es wäre anachronistisch, diese Wortbedeutungen, die sich selbstverständlich an den Wortkonzepten und Assoziationen der modernen Sprachen orientieren, auf Ciceros Verständnis zu übertragen.

125 Vgl. *TLL*, s.v. *harmonia*.

Das zeigt sich vor allem daran, dass Cicero eine ἀρμονία-Lehre Dikaiarchs als solche benannt hätte. Denn ihm waren sowohl die griechische als auch die lateinische Version des Wortes ἀρμονία geläufig. Für Aristoxenos übertrug er im Gegensatz zu Dikaiarch das griechische Fremdwort nämlich ins Lateinische:

Lass uns Dikaiarch und seinen Zeitgenossen und Mitschüler Aristoxenos übergehen, obwohl sie sicher gelehrte Männer waren. Von denen schien nämlich der eine niemals von Schmerz ergriffen worden zu sein, weil er nicht merkte, dass er eine Seele hat, der andere aber wurde von seinen eigenen Gesängen so erfreut, dass er versuchte, diese auf die vorliegenden Seelenprobleme zu übertragen. Ich kann eine *harmonia* aus Klangintervallen erkennen, deren unterschiedliche Anordnung wieder weitere *harmoniae* hervorbringt, doch ich sehe nicht, wie die Lage der Glieder und die seelenlose Gestalt eines Körpers irgendeine *harmonia* hervorbringen könnten.¹²⁶

Cicero fällt zwar an dieser Stelle philosophisch hinter seine Ausführung aus *Tusc.* 1,21 zurück und widerspricht aus Dikaiarchs Lehre allein dem «eliminativist»-Aspekt. Allerdings zeigt sich deutlich, dass Aristoxenos und Dikaiarch nach seinem Verständnis zwei verschiedene Lehren vertreten haben müssen. Daher kann bei Cicero *temperatio* keine Übersetzung für ἀρμονία sein.¹²⁷

4.2 Dikaiarch im Kontext: Andronikos und die zeitgenössische Medizin

Tusc. 4,30 gibt Aufschluss darüber, was Cicero unter einer *temperatio naturae* verstand. Denn Ciceros Definition der Gesundheit als *corporis temperatio* dürfte die hippokratische Definition der Gesundheit als gute Mischung nach der Natur (εὐκρασία κατὰ φύσιν) übersetzen, die für die ἐνέργεια eines jeden Organs Sorge, während die schlechte Mischung (δυσκρασία) Krankheit sei und die ἐνέργεια ei-

126 Cic. *Tusc.* 1,41: *Dicaearchum vero cum Aristoxeno aequali et condiscipulo suo, doctos sane homines, omittamus, quorum alter ne condoluisset quidem umquam videtur, qui animam se habere non sentiat, alter ita delectatur suis cantibus, ut eos etiam ad haec transferre conetur. ἀρμονίαν autem ex intervallis sonorum nosse possumus, quorum varia composito etiam harmonias efficit plures, membrorum vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere non video.*

127 Auch an anderen Stellen übersetzt Cicero ἀρμονία mit *harmonia*: Er benutzt in *Tusc.* 1,19, *Nat. deor.* 3,27 und *Rep.* 1,16, das griechische Fremdwort, während er in *Tim.* 27 das griechische Wort angibt und mit *concentio* übersetzt. In Ciceros *Timaios* ist die Weltseele allein teilhaftig an der *concentio* der intelligiblen Dinge. Bereits Gottschalk (1971) 186 f. hat daher die *Placita*-Überlieferung, nach der Dikaiarch die Seele als ἀρμονία bezeichne, als Ergebnis einer «confusion of some kind» abgetan. Es liegt nun nahe, dass Aëtios Urheber der falsch zugewiesenen *doxa* der Seele als ἀρμονία ist, da sich diese Definition in den Berichten, die auf die frühere *Placita*-Tradition zurückgehen, nicht finden lässt. Schon im *Phaidon* stellte aber Simmias wie später auch Andronikos und Nemesios die ἀρμονία- und κρᾶσις-Lehren zusammen, sodass der Übertragungsfehler in den *Placita* darauf zurückgehen könnte, dass eine Mischungslehre Dikaiarchs mit einer benachbarten ἀρμονία-Lehre zusammengezogen und mit einem falschen *name-label* versehen wurde.

nes Organs einschränke.¹²⁸ Dass auch Dikaiarch sich auf diese Definition berief, legt der Genitiv *naturae* als Echo von κατὰ φύσιν nahe. Die gesunde Zusammensetzung des Körpers als *temperatio naturae* zu bezeichnen, stammt demnach aus den medizinischen Lehren aus Dikaiarchs Umfeld.

Doch um was für eine Mischung es sich handelt und was die *vis* ist, die aus dieser Mischung hervorgeht, ist unklar. In einem Fragment interpretiert und verteidigt Andronikos von Rhodos die Plausibilität der Seelenlehre als Zahl, indem er sie mit einer ἀρμονία-Theorie vergleicht, in der die Seele als ἀρμονία Grund für die harmonische κρᾶσις – wahrscheinlich des Körpers – sowie der Mischung der ersten Elemente sei.¹²⁹ Die gute Mischung kann sowohl mikrostrukturell als Ele-

128 Vgl. 27,8 vDE: πότερον οὖν οὐδ' ἀντερείτε τῷ φάσκοντι τὴν μὲν εὐκράσιαν τὴν κατὰ φύσιν αἰτίαν εἶναι τῆς ἐνεργείας ἐκάστω τῶν ὀργάνων, τὴν δ' αὖ δυσκράσιαν νόσον τ' ἤδη καλεῖσθαι καὶ πάντως ὑπ' αὐτῆς βλάπτεσθαι τὴν ἐνέργειαν; ἢ πεισθῆσθε ταῖς τῶν παλαιῶν ἀποδείξεσιν; vgl. auch Gal. *Hipp. Aph.* 17b, 718,13f.

129 Them. *An. par.* 32,24–31: «Andronikos sagt: ›Sie nennen die Seele nämlich Zahl, weil kein Lebewesen aus einem einfachen Körper besteht, sondern aus den vier ersten Elementen nach gewissen Verhältnissen und Zahlen gemischt ist. Sie behaupten also fast dasselbe wie diejenigen, die eine ἀρμονία-Lehre vertreten mit der Ausnahme, dass sie ihre Lehre durch den Zusatz deutlicher machen, dass sie nicht jede Zahl, sondern nur die selbstbewegte Zahl als Seele definieren – so als ob jene nicht jede, sondern nur die sich selbst harmonisierende ἀρμονία [als Seele definiert hätten]. Die Seele selbst ist nämlich der Grund (αἰτία) dieser Mischung und des Verhältnisses sowie der Mischung der ersten Elemente›» («ἀριθμὸν γὰρ ἐκάλουν» φησὶ «τὴν ψυχὴν, ὅτι μὴδὲν ζῶον ἐξ ἀπλοῦ σώματος, ἀλλὰ κατὰ τινὰς λόγους καὶ ἀριθμοὺς κραθέντων τῶν πρώτων στοιχείων. σχεδὸν οὖν ταυτὸν ἀπεφαίνοντο τοῖς ἀρμονίαν αὐτὴν τιθεμένοις, πλην ὅσῳ σαφέστερον οὗτοι τῇ προσθήκῃ τὸν λόγον ἐποίουν, οὐ πάντα ἀριθμὸν, ἀλλὰ τὸν κινουῦντα ἑαυτὸν τὴν ψυχὴν ἀφοριζόμενοι, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ ἐκεῖνοι μὴ πᾶσαν ἀρμονίαν, ἀλλὰ τὴν ἀρμόζουσαν ἑαυτῇ· αὐτὴ γὰρ ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῆς κρᾶσεως ταύτης αἰτία καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς μίξεως τῶν πρώτων στοιχείων»). Themistios zitiert Andronikos gegen Aristoteles, der in *De anima* 408b32 Einwände gegen die Selbstbewegung der Seele vorgebracht hat. Andronikos scheint also mit der Lehre des Xenokrates zu sympathisieren, mag er sie auch in seinem Sinne interpretiert haben. Wie bei Galen ist für Andronikos die Seele eine Mischung der Elemente, doch im Gegensatz zu Galen ist die Seele kein aus der Mischung resultierendes Vermögen, sondern kausal für die Mischung verantwortlich.

Andererseits führe Andronikos nach einem mittelalterlichen Fragment im Gegensatz zu einer passiven ἀρμονία wie im *Phaidon* eine aktive ein, die im Körper vorherrschen müsse, damit die Seele den Körper leicht steuern könne. Die ἀρμονία sei demnach eine des Körpers, während die Seele im dualistischen Sinne unkörperlich sei. In Sharples' Übersetzung (2007) 612f.: «On account of this Andronicus the Peripatetic asserts that i) we are according to our own will; we also ii) walk apart from our own will, and even iii) contrary to our own will, when iv) we are led by our own soul or when v) we are moved accidentally as a result of the nature of our body, or vi) by the madness of anger or by another impulse. He also advises that it is in a secondary way or through compulsion by the nature of the body that [we] turn our awareness towards evil. For just as a musician cannot give a [tuneful] sound from a false [= untuned?] string, just so the soul cannot by its reason rule a body which is bad, i.e. lustful or something else; and the tuning <symphonia> of the skilful soul's instrument, that is to say of the body, is displeasing. Andronicus therefore asserts that the movements and combinations of the planets are truthful, and the other faults are not natural to the soul, and the soul is not composed of the nature of the body, as certain people wished. For if it were of the same nature, there would be nothing to prevent soul subjecting the body by spiritual principles [rationibus], that subjecting the vices of the body by acts of fasting and the other virtues.» iv) bezieht sich auf i), v) auf ii) und vi) auf iii). Das Fragment, das Vivian Nutton in die Diskussion eingebracht hat, ist offensichtlich stark verkürzt, spricht ebenfalls über eine kosmische Seele und legt einen Dualismus zwischen Körper und Seele nahe, der von den anderen Fragmenten nicht gestützt wird.

mentmischung sowie makrostrukturell als Zusammensetzung der Organe und Körperglieder verstanden werden.¹³⁰

Darüber hinaus sei nach seiner eigenen Überzeugung die Seele eine Mischung (κράσις) oder ein aus einer Mischung resultierendes Vermögen (δύναμις). Je nachdem, welche Lehre Galen, der diese Definition überliefert, vertrat, kann dieses Vermögen entweder als ein Epiphänomen oder als emergente Eigenschaft verstanden werden.¹³¹ Andronikos präzisiert dieses Vermögen nicht, doch liegt es nahe, darin eine Verarbeitung der Theorie Dikaiarchs zu sehen.¹³² Genaueres lässt sich Andronikos' Fragmenten über die Mischung und die δύναμις allerdings nicht entnehmen.

Deutlich ist geworden, dass Dikaiarch und Andronikos Lebewesen von Unbelebtem anhand der *vis* (δύναμις), die aus der Mischung entsteht, voneinander unterscheiden. Dikaiarch könnte sich dafür auf weitere medizinische Theorien seiner Zeit berufen. Denn wenn die Überlieferung aus einer anonymen medizinischen Doxographie die Lehren von Diokles und Praxagoras getreu wiedergibt, gingen sie von einem seelischen Vermögen (ψυχική δύναμις) aus, das für Emotionen verantwortlich sei und von physiologischen Prozessen wie einer Ansammlung von Galle beeinflusst werde.¹³³ Der Status des seelischen Vermögens bleibt bei Diokles und Praxagoras wegen der Überlieferungsschwierigkeiten un-

130 Gottschalk (1971) 187f. plädiert dafür, allein die Anordnung der Körperglieder in der Mischung zu sehen.

131 Gal. *QAM* 4,386: «Ich lobe ihn [sc. Andronikos] auf jeden Fall und stimme der Auffassung des Mannes zu (ich finde ihn nämlich auch in Bezug auf viele andere Dinge so [sc. mutig]): Er sagt, dass sie [sc. die Seele] eine Mischung (κράσις) sei oder das aus einer Mischung resultierende Vermögen (δύναμις), aber ich tadle den Zusatz des Vermögens» (ἐπαίνω τε πάνυ και ἀποδέχομαι τὴν προαίρεσιν τὰνδρός [εὐρίσκω γὰρ αὐτὸν και κατ' ἄλλα πολλὰ τοιοῦτον]· ὅτι δ' ἦτοι κρᾶσιν εἶναι φησιν ἢ δύναμιν ἐπομένην τῇ κρᾶσει, μέμφομαι τῇ προσθέσει τῆς δυνάμεως). Gottschalk (1987) 1113 schlägt vor, ἢ nicht als «or», sondern besser als «or rather» zu verstehen, sodass Andronikos die Seele als aus der Mischung hervorgehende δύναμις betrachtete. Galen entwickelt in seinen *QAM* eine Seelenlehre, nach der den verschiedenen platonischen Seelenvermögen körperliche Organe entsprechen. Das Gehirn sei Sitz des rationalen (λογιστικόν), das Herz Sitz des emotional-strebenden (θυμοειδές) und die Leber Sitz des appetitiven (ἐπιθυμητικόν) Seelenteils. Dieser prinzipiell platonischen Ordnung passt Galen auch eher gewaltsam das aristotelische Seelenmodell an und identifiziert das θρηπτικόν und φυσικόν mit Platons θυμοειδές. Die Seelenteile seien jeweils die Form (εἶδος) dieses Organs, worunter Galen die geordnete Mischung der Elemente versteht. Dieser κρᾶσις «folge» (ἔπεσθαι, ἀκολουθεῖν) die Seele, sodass Gegenstand der Diskussion ist, ob das Folgen im starken Sinne als Epiphänomenalismus oder im schwachen als Emergenzlehre zu verstehen ist. Vgl. Lloyd (1988) 33–37, Hankinson (1991) 202–204, Tieleman (2003) 150f., Gill (2010) 214–229, vor allem 227f. und die Einleitung zur Neuübersetzung von Singer (2013) 344–354.

132 Nach Gottschalk (1987) 1114 bestehe möglicherweise eine doktrinaire Verbindung zwischen Dikaiarch und Alexander von Aphrodisias über Andronikos.

133 108 vdE aus einer anonymen Schrift aus dem 1.–2. Jahrhundert n.Chr.: «Praxagoras und Diokles sagen, dass das Leiden [sc. die Melancholie] entsteht, wenn sich schwarze Galle um das Herz gesammelt hat und das seelische Vermögen (τὴν ψυχικὴν δύναμιν) verändert» (Πραξαγόρας και Διοκλῆς μελαίνης χολῆς περὶ τὴν καρδίαν συστάσης και τὴν ψυχικὴν δύναμιν τρεπούσης φασὶ γίνεσθαι τὸ πάθος). ἢ ψυχικὴ δύναμις wird vom Anonymus in 78 vde ebenfalls für die Lehren von Erasistratos und Hippokrates verwendet. Allerdings benutzen erst Philon von Alexandrien und Galen den Begriff regelmässig als Terminus technicus. Dennoch ist er nach Philon schon für Chrysiipp belegt.

klar, doch verstehen sie es anscheinend materiell.¹³⁴ In diesem Diskurs werden jedenfalls körperliche und seelische Vermögen nicht einander entgegengestellt, sondern sie bilden ein Kontinuum.¹³⁵ Nach den Fragmenten 78 und 80 vDE gehe Diokles zudem von einem πνεῦμα ψυχικόν um das Herz und das Gehirn aus, das vom Herz aus durch den Körper fliesse. Es ist so im Körper verteilt und übernimmt wohl Aufgaben in der Wahrnehmungsvermittlung. Möglicherweise ist es mit der ψυχικὴ δύναμις identisch.

Ob Dikaiarchs *vis* mit der δύναμις und ihre von Cicero beschriebene gleichmässige Verteilung im Körper mit dem πνεῦμα ψυχικόν in Verbindung gebracht werden kann, muss offenbleiben. Wenn das Adjektiv ψυχικός von den Ärzten verwendet wurde und kein späterer Zusatz ist, dürfte es wegen Dikaiarchs Polemik gegen den Seelenbegriff wohl nicht genau seiner Position entsprechen. Auch hätte Cicero den Terminus *technicus* πνεῦμα vermutlich nicht mit *vis* übersetzt, wenn er ihn in seiner Quelle gefunden hätte. Dennoch zeigt sich im Vergleich mit den medizinischen Überlegungen aus Dikaiarchs Zeit, dass es Erklärungen für Wahrnehmungen und emotionale Prozesse mithilfe materieller Vermögen im Körper gab, von denen Dikaiarch beeinflusst worden sein könnte. Ob die medizinischen Theorien auch auf seine Überlegungen zu den rationalen Fähigkeiten übertragbar sind, ist aus den Quellen nicht ersichtlich.

4.3 Zusammenfassung

Alle Beobachtungen bauen auf der Prämisse auf, dass Cicero mit den Worten des Pherekrates aus den *Dialogen in Korinth* Dikaiarchs Position wiedergibt. Die weiteren «eliminativist reports» aus der frühesten und früheren Doxographie belegen dies, doch wie die Berichte in die Doxographie gelangt sind, dürfte nicht zu rekonstruieren sein. Es ist jedenfalls wahrscheinlich, dass alle «eliminativist reports» auf dieselbe *doxa* in der frühesten *Placita*-Tradition zurückgehen.

Die Lehre, die unter diesen Umständen nach Kontextualisierung und Verortung in der Tradition aus den Fragmenten Dikaiarchs gewonnen werden kann, bleibt sehr lückenhaft. Aus dem zeitgenössischen medizinisch-wissenschaftlichen Diskurs übernimmt Dikaiarch wohl Erkenntnisse und findet zu einer Lehre, die über den wissenschaftlich inspirierten, doch nicht radikal verfolgten Materialismus der Ärzte hinausgeht, indem sie die Existenz einer Seele vollständig verneint. Wenn in Bezug auf seine Lehre von einer Seele gesprochen wird, so handelt es

134 Die vier Ärzte Hippokrates, Diokles, Praxagoras und Erasistratos erklärten Krämpfe damit, dass das πνεῦμα ψυχικόν an mit klebrigen Säften gefüllte Nervenbahnen schlage. Vgl. 101 und 107 vDE. Ferner stimmten sie darin überein, dass der Geruchssinn paralytisch sei, wenn phlegmatische Säfte die Nervenbahnen zwischen den Nasenlöchern und der Riechfähigkeit (ἡ ὀσφραντικὴ δύναμις) blockierten. Vgl. 83 vDE.

135 Vgl. van der Eijk (2005) 124–131.

sich dabei nur um ein Synonym für körperliche Funktionen, die nach dualistischen Theorien von einer Seele übernommen wurden. Nun liegt es mit Attikos nahe, darin eine Weiterentwicklung der aristotelischen Seelendefinition, nach der die Seele Form und «erste ἐντελέχεια eines natürlichen Körpers ist, der potentiell Leben besitzt»¹³⁶, zu sehen, da darin bereits angelegt ist, die besondere Anordnung des Körpers für eine Bedingung für Leben zu halten, doch ist nicht eindeutig, ob Dikaiarch diese Definition kannte.

Die Funktionen, die den irrationalen Seelenvermögen in den antiken Lehren meist zukommen, ergeben sich für Dikaiarch aus der speziellen, wohlgeordneten Zusammensetzung des Körpers, und wahrscheinlich behauptete Dikaiarch dasselbe über die rationalen Fähigkeiten. Doch gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, dass Dikaiarch das Denken wie Aristoteles von den übrigen seelischen Fähigkeiten unterschied.¹³⁷ Zwar ist wahrscheinlich, dass neben dem Wahrnehmen (*sentiat*) und Handeln (*agat*) auch das Denken von der *vis* übernommen würde, doch nur wenn die unter Herakleides' Namen überlieferte Auffassung, dass das Meinen und Denken in den Körper hinabgezogen werde,¹³⁸ sich auf Dikaiarch übertragen liesse, könnte als gesichert gelten, dass Dikaiarch seinen physiologischen Reduktivismus auch auf das rationale Vermögen im Menschen ausdehnte. Den eliminativistischen Fragmenten bei Sextus und Tertullian lag jedenfalls keine *doxa* zur δίανοια bzw. zum ἡγεμονικόν, sondern zur Seele zugrunde. Sicher ist also nur, dass Dikaiarch die Seelenaktivitäten des Wahrnehmens und Handelns für auf den Körper reduzierbare Prozesse hielt und ihnen keine Sonderexistenz zusprach.

Diskussionen über ähnliche Theorien bei Andronikos und Galen zeigen, dass eine κρᾶσις-Lehre eine kausale Abhängigkeit der mentalen Zustände im Sinne eines Epiphänomenalismus vom Körper implizieren kann. Richtig ist zwar, dass in der wohlgeordneten Mischung des Körpers eine an ihn gebundene Kraft existiert, aber der Schluss, dass sie und alle mentalen Vermögen deswegen materiellen Prozessen als Epiphänomene folgen, ist nicht notwendig. Vielmehr scheint Dikaiarch sinngemäss mit der *vis corporis* einen Emergentismus zu vertreten, doch hätte er sich gegen die Implikation gewehrt, dass es neben dem Körper eine Seele oder etwas Ähnliches mit einer überkörperlichen kausalen Kraft gebe.¹³⁹

136 Vgl. Aristot. *An.* 412a27f.: διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

137 Dafür spricht die Leugnung einer Seele bei Cicero und Jamblich, ohne eine Differenzierung anzudeuten, doch bleibt das ein *argumentum e silentio*. So könnte Dikaiarch den Begriff Seele in aristotelischer Tradition vom νοῦς abgetrennt haben. Dann hätte Attikos Recht und Dikaiarch folgere tatsächlich das aus Aristoteles Folgende, wenn auch mit einem anderen Sinn, als Attikos intendiert: Dikaiarch leugnete dann eine Seele als Formbegriff für Körperfunktionen wie Leben, Wachstum, Wahrnehmung und Empfindung, doch könnte er dem νοῦς eine Sonderexistenz zuweisen.

138 Vgl. Plut. *Lib.* 5,1–11 = 80 Schü in Kapitel III 3.2.5.

139 Wie Cicero sagt, steht eine eliminativistische Lehre von der Reduzierbarkeit der Seele auf Körperzustände vor der Schwierigkeit, erklären zu müssen, wie Denken (δίανοια/*intelligentia*) möglich ist. Cicero bemerkt polemisch, dass Dikaiarch es schwierig gefunden habe zu erken-

Offenbar wollte er also für einen reduktivistischen Physiologismus argumentieren, doch ob und inwiefern Dikaiarch seine Lehre ausarbeitete und eine Theorie über die kausale Wirksamkeit der Seele entwickelte, liegt im Dunkeln. Da er sechs Bücher in Dialogform über die Seele verfasst haben soll, ist jedenfalls anzunehmen, dass er verschiedene Lehren diskutiert und seine Lehre weiterentwickelt hat. Es ist auch zu berücksichtigen, dass Cicero die Polemik gegen die Nutzlosigkeit des Begriffs «Seele» wohl zuspitzt, sie aber wohl bereits bei Dikaiarch angelegt ist. Ein solcher reduktiver Physiologismus ist eher naiv, da er in der Konsequenz zwar auf einen Emergentismus hinauslief, dieser aber wegen seiner dualistischen Reste nicht so heissen durfte. Damit sind insgesamt nur Grundzüge von Dikaiarchs Denken ausgemacht, deren Kontext und Tiefe in der Überlieferung verloren sind.

5 Dikaiarch und der Peripatos

Dikaiarch könnte, wie Gottschalk festgestellt hat, mit der Mischungslehre dogmatisch zwischen Aristoteles einerseits und Andronikos sowie Alexander andererseits stehen. Zwar lässt sich nicht bezeugen, dass Dikaiarch Aristoteles' *De anima* oder dessen Seelenlehre kannte,¹⁴⁰ doch liegt eine gewisse Plausibilität darin, in seiner Lehre eine Weiterentwicklung und Anpassung an die zeitgenössischen medizinischen Erkenntnisse aus peripatetischer Perspektive zu sehen. Wenn Dikaiarch nämlich die bestimmte Beschaffenheit, die ein Körper aufweisen muss, um Leben zu erhalten, als dessen gute Mischung bestimmte, entfernte er sich nicht weit von Aristoteles, dessen Seele in hylemorphistischer Einheit mit dem Körper Dikaiarch auf eine Körperfunktion reduzierte. Indem er aus dem nur noch funktionalen Verständnis der Seele die Schlussfolgerung zog, dass gewissen Körpern mit einer bestimmten *vis* die Seelenfunktionen zugeschrieben werden könnten, transformierte er die aristotelische Lehre in diesem Punkt zwar rhetorisch radikal, doch inhaltlich nur geringfügig. Allerdings fehlen weitere Fragmente, um Transformationen anderer Hauptaspekte der Seelenlehre, vor allem die Wahrnehmungsmechanik und die Definition des *voûç*, bestimmen zu können.

nen, was und wie beschaffen das Denken sei, und er deshalb die Existenz der Seele geleugnet habe. Vgl. 8e *WDik.* = 15 Mir.

140 Vgl. Kamp (2001) 170 f.

IV Aristoxenos

1 Einleitung

Die biographischen Nachrichten über Aristoxenos weisen ihn vor allem als Musiktheoretiker aus. Daneben ist er als Biograph und Philosophiehistoriker mit massgeblichem Einfluss auf das Bild von Pythagoras und den Pythagoreern bekannt.¹ Da auch Aristoteles über Pythagoras schrieb, könnte Aristoxenos damit an die Schultradition angeknüpft haben, doch welche Rolle der Peripatos für ihn spielte, wird nicht deutlich.²

Aristoxenos wurde in Tarent, das eine grosse Nähe zum Pythagoreismus hatte, geboren und war Zeitgenosse Dikaiarchs, wie die Suda und Cicero berichten. Angeblich hatte er Hoffnungen, nach Aristoteles das Scholarchat zu übernehmen,³ sei aber auch nach Theophrasts Übernahme der Schulleitung noch Tischgenosse des Neleus gewesen, sodass er weiterhin eine Verbindung zum Peripatos gehabt haben muss.⁴

Nach der Suda habe Aristoxenos 453 Bücher verfasst,⁵ doch haben sich nur zwei musische Schriften – drei lückenhafte Bücher der *Elementa harmonica*⁶ und Ausschnitte aus dem zweiten Buch der *Elementa rhythmica* – erhalten.⁷ Die weiteren von Wehrli gesammelten Fragmente lassen sich nur zum Teil Werken zuordnen, beschäftigen sich aber vor allem mit der Musiktheorie und dem Pythagoreismus.⁸ Dass Aristoxenos dabei in seiner musikalischen Lehre vom Pythagoreismus abweicht und die Figur des Pythagoras in seinen Schriften der mythischen Elemente entkleidet, hat zu Diskussionen um Aristoxenos' Quellen, Verständnis und Interpretation der pythagoreischen Lehre geführt.

- 1 Vgl. zu Aristoxenos und den Pythagoreern Zhmud (2012a).
- 2 Vgl. Kaiser (2010) IXf. Rocconi (2012) 79 geht davon aus, dass Aristoxenos häufig aristotelisches Vokabular verwendet habe, doch wird dieser Annahme im Folgenden widersprochen.
- 3 Vgl. 1–4, 118–121, 125 *W Ar.*
- 4 Vgl. 62 *W Ar.* und Huffman (2012b) 126f.
- 5 Vgl. Suda, s.v. Aristoxenos = 1 *W Ar.* Vgl. auch die Auflistung der bekannten Werktitel in Kaiser (2010) X–XII.
- 6 Da die Seitenzählungen aus den Editionen Meiboms und da Rios uneinheitlich verwendet werden, werden im Folgenden für die Belegstellen aus Aristox. *Harm.* die Seitenzahlen nach beiden Editionen angegeben.
- 7 Vgl. dazu Barker (1989) 119–125.
- 8 Die Neuedition von Kaiser (2010) fügt Wehrlis Sammlung noch weitere Fragmente hinzu, doch fand er keine neuen Fragmente zur Seelenlehre.

2 Rekonstruktionsschwerpunkte

Insgesamt wird Aristoxenos' Seelenlehre wenig Beachtung geschenkt, sodass dazu kein eigener Artikel im RUSCH-Band über Aristoxenos erschienen ist.⁹ Dennoch lässt sich aus den Fragmenten und Aristoxenos' eigenen Schriften ein Bild gewinnen. Nach Cicero und Laktanz definiere Aristoxenos die Seele als ἀρμονία und verrete somit dieselbe Lehre, die nach Platons *Phaidon* pythagoreischen Kreisen zugeschrieben wird.¹⁰ Aufgrund der auch anderweitig belegten pythagoreischen Einflüsse liegt eine solche Theorie für Aristoxenos nahe.¹¹ Doch Wehrli hat bereits darauf aufmerksam gemacht, dass diese Lehre Pythagoras' Glaube an eine Seelenwanderung ausschliesse, weshalb Aristoxenos einer «aufgeklärt-wissenschaftlichen» Richtung des Pythagoreismus anhängen müsse.¹² Allerdings vermutet Wehrli auch, dass Aristoxenos keine Seelenlehre ausgearbeitet habe.¹³ Gottschalk folgt Wehrli und fügt hinzu, dass die ἀρμονία-Lehre des Aristoxenos keine harmonische Mischung der vier Elemente meine, sondern die Seele als Epiphänomen des gut zusammengefügteten Körpers auftrete.¹⁴ Aufbauend auf eine Untersuchung der Fragmente bei Cicero und Laktanz sowie auf einen Vergleich mit den *Elementa harmonica* kommt Bélis in ihrem Artikel zu dem Schluss, dass Aristoxenos den Körper mit den Instrumenten verglichen habe und er Krankheiten und den Tod über eine fehlende ἀρμονία erkläre. Allerdings stamme diese Erklärung wohl nicht aus einer Abhandlung über die Seele.¹⁵

Einen ausführlicheren Versuch, Aristoxenos' Seelenlehre zu rekonstruieren, hat jüngst Laskowska unternommen.¹⁶ Sie geht davon aus, dass die Doxographie die Lehre, dass die Seele eine ἀρμονία sei, wie die pythagoreische Mischungslehre im *Phaidon* verstanden und damit fehlinterpretiert habe. Stattdessen vertrete Aristoxenos die Ansicht, dass zu der Mischung eine Form hinzutrete, die die Mischung ordne und ihr Substanz verleihe. Diese Form habe Aristoxenos τὸ ἡρμοσμένον genannt.

Als Hauptfragen stellen sich also nach den Forschungsbeiträgen, ob Aristoxenos einerseits überhaupt eine Seelenlehre entwickelt hat und ob er andererseits den pythagoreischen Vorstellungen aus dem *Phaidon* folgte. Wie bei Bélis und Laskowska wird im Folgenden ein genauer Vergleich der Fragmente bei Cicero und Laktanz mit den *Elementa harmonica* und weiteren musiktheoretischen Fragmenten

9 Rocconis Artikel über den Charakter (ἦθος) von Musik sowie Provenzas Artikel über Psychotherapie durch Musik thematisieren die Seelenlehre kurz.

10 Vgl. Movia (1968) 84–93, vor allem 89.

11 Vgl. Zeller *PhG* 2,2 717 f.

12 Wehrli bezieht sich dabei vor allem auf pythagoreische Ärztekreise und meint wohl Alkmaion und seine Schüler. Vgl. Wehrli *Rückblick* 106. Brisson (2007) 277 ist skeptisch, ob die ἀρμονία-Lehre überhaupt aus pythagoreischen Kreisen stamme.

13 Vgl. Wehrli *Ar.* 84.

14 Vgl. Gottschalk (1971) 183.

15 Vgl. Bélis (1985) 239–246.

16 Vgl. Laskowska (2016) 287–295.

ten vorgenommen. Nach einer Analyse der aristoxenischen Begrifflichkeiten in seiner Musiktheorie wird sich zeigen, dass Aristoxenos die Seele wohl nicht als *ἄρμονία* definiert haben wird. Der Begriff geht allein auf eine Interpretation der doxographischen Überlieferung bei Cicero zurück, der eine *intentio corporis* ungenau mit einer *ἄρμονία* identifiziert. Die Frage, die daran aber anschliesst, lautet, ob die bei Cicero überlieferte und interpretierte *doxa* anhand der Überlieferung von Aristoxenos' musiktheoretischen Schriften glaubwürdig ist und worauf sie im aristoxenischen Werk basieren könnte. Da sich auf dieser Grundlage kein überzeugender Zusammenhang zu den pythagoreischen Lehren herstellen lässt, wird den Fragen dazu nicht weiter nachgegangen.

3 Überlieferung

3.1 Cicero

Die sieben Fragmente, die Wehrli zur Seelenlehre des Aristoxenos gesammelt hat, stammen mit Ausnahme eines kurzen Fragments bei Martianus Capella nur von Cicero und Laktanz.¹⁷ In diesen Fragmenten findet sich wie bei Dikaiarch der Widerspruch zwischen der Behauptung einerseits, dass Aristoxenos die Seele mit einer *ἄρμονία* identifiziere, es also eine Seele gebe, und der Aussage andererseits, dass Aristoxenos die Existenz einer Seele leugne. Beide Positionen finden sich bei Cicero, ohne dass der Widerspruch aufgelöst wird.

Da Cicero ansonsten nicht weiter auf Aristoxenos' Werke zurückgreift und er ihn neben den vier Fragmenten zur Seelenlehre nur noch als fähigen Musiker bezeichnet, d.h. Gemeinplätze bedient, scheint er sich nicht eingehender mit den aristoxenischen Schriften auseinandergesetzt zu haben. Alle vier Fragmente entstammen den *Tusculanen* und gehen, wie gezeigt wird, auf nicht mehr als eine kurze doxographische Nachricht zurück. Ihre ausführlichste Formulierung gibt Cicero zu Beginn des Werks in der Übersicht über die Seelenlehren:

Der Musiker und Philosoph Aristoxenos [sagte, dass die Seele] eine gewisse Stimmung (*intentio*) des Körpers sei, wie beim Gesang und den Saiteninstrumenten, die *harmonia* genannt wird, und dass verschiedene Bewegungen aus der Natur und Gestalt des ganzen Körpers so erzeugt würden wie Töne im Lied. Er blieb damit seinem Handwerk treu und sagte doch nur etwas, das genauso bereits viel früher von Platon gesagt und dargelegt worden ist.¹⁸

17 Hinzu kommt das kurze Fragment 26 *W Ar.* zur Musiktherapie, das Wehrli nicht der Seelenlehre zugeordnet hat.

18 Cic. *Tusc.* 1,19 (120a *W Ar.*): *Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quadam [sc. animam esse dixit], velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. hic ab artificio suo non recessit et tamen dixit aliquid, quod ipsum quale esset, erat multo ante et dictum et explanatum a Platone.*

Als eine Stimmung des Körpers (*intentio corporis*) spricht Aristoxenos der Seele nach Cicero, der diese Seelenlehre vehement ablehnt, also neben der Existenz die Fähigkeit zu, Bewegungen zu erzeugen. Dass Cicero auf den *Phaidon* verweist, um Aristoxenos weder Erfinder noch Weiterentwickler dieser Lehre sein zu lassen, scheint ein unzulässiger Zusatz, da die ἀρμονία im *Phaidon* zwar den Körper in Spannung hält und die Erschlaffung des Körpers ihr zusetzt.¹⁹ Doch bringt sie dort, Sokrates' Gegenargument in Pl. *Phd.* 93a zufolge, nicht wie bei Aristoxenos Bewegungen hervor.

Bald darauf verkürzt Cicero die *doxa* weiter auf die Formel, dass die Seele eine *harmonia* sei. In einer Passage über die verschiedenen Lehren der Philosophen, was mit der Seele nach dem Tod geschehe, schreibt er: «Wenn die Seele die *harmonia* des Aristoxenos ist, wird sie sich auflösen.»²⁰ Im Anschluss an die doxographische Wiedergabe zuvor bestätigt Cicero damit zwar erneut, dass Aristoxenos von einer irgendwie gearteten Existenz einer Seele ausgegangen ist. Allerdings gibt dieses Fragment nicht mehr Ciceros Quelle wie in *Tusc.* 1,19, sondern nur noch seine eigene Interpretation davon wieder.

Nach zwei weiteren Fragmenten in den *Tusculanen* leugne Aristoxenos die Existenz einer Seele. Das erste wurde bei Dikaiarch bereits auszugsweise zitiert und besprochen,²¹ doch sei es für Aristoxenos in voller Länge wiedergegeben:

Lass uns Dikaiarch und seinen Zeitgenossen und Mitschüler Aristoxenos übergehen, obwohl sie sicher gelehrte Männer waren. Von denen schien nämlich der eine niemals von Schmerz ergriffen worden zu sein, weil er nicht merkte, dass er eine Seele hat, der andere aber wurde von seinen eigenen Gesängen so erfreut, dass er versuchte, diese auf die vorliegenden Seelenprobleme zu übertragen. Ich kann eine *harmonia* aus Klangintervallen erkennen, deren unterschiedliche Anordnung wieder weitere *harmoniae* hervorbringt, doch ich sehe nicht, wie die Lage der Glieder und die seelenlose Gestalt eines Körpers irgendeine *harmonia* hervorbringen könnte (*membra vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere, non video*). Obwohl er sehr gelehrt ist – so ist es nämlich –, sollte er sich in diesen Fragen besser hinter seinen Lehrer Aristoteles stellen und selbst nur das Singen lehren. Denn sehr richtig lehrt das griechische Sprichwort: Jeder soll sich in dem Handwerk betätigen, das er kennt.²²

Aristoxenos steht in engem Zusammenhang mit Dikaiarch, obwohl Cicero die Lehren beider gegenübergestellt und nicht verschmilzt. Abseits der Polemik wiederholt Cicero, dass eine bestimmte Lage der Glieder und die Beschaffenheit des Körpers eine *harmonia* hervorbrächten. Dass dieser Körper *vacans animo* sei, lehnt sich an die «eliminativist reports» bei Dikaiarch an und ist darauf zurückzuführen

19 Vgl. Pl. *Phd.* 86b–c.

20 Cic. *Tusc.* 1,24 (119 *W Ar.*): *si est Aristoxeni harmonia [sc. animus], dissolvetur.*

21 Vgl. Kapitel III 4.1.

22 Cic. *Tusc.* 1,41 (120b *W Ar.*, Anfang bereits zitiert in Kapitel III 4.1, Fn. 126): *[...] sed hic quidem, quamvis eruditus sit, sicut est, haec magistro concedat Aristoteli, canere ipse doceat; bene enim illo Graecorum proverbio praecipitur: quam quisque norit artem, in hac se exerceat.*

ren, dass die Seelenlehren in der Doxographie danach aufgeteilt werden, ob sie aus körperlichen oder unkörperlichen Substanzen bestehen. Entsprechend verortete die Doxographie Aristoxenos' Seelenlehre wohl genau wie die Dikaiarch's unter den nichtsubstanzialen Lehren, die Qualitäten an Körpern sind, aber nach Cicero's Polemik nicht aus dem Körper hervorgehen können.

Ähnlich dürfte das zweite Fragment zur Leugnung der Seele, in dem Aristoxenos ebenfalls mit Dikaiarch zusammengestellt wird, zu verstehen sein:

Dikaiarch und Aristoxenos sagten jedenfalls, weil es schwer war (zu erkennen), was und wie beschaffen der Verstand der Seele ist, dass es überhaupt keine Seele gebe.²³

Die Fragen *animi quid aut qualis esset intelligentia* zeigen die doxographische Herkunft und den Bezug zu den Kapiteln 4,2 und 4,5 der *Placita*. Kurz zuvor sagt Cicero, dass die meisten (*plurimi*) die Seele zur Sterblichkeit wie zur Todesstrafe verurteilten, obwohl Platon einerseits durch seine Autorität, andererseits aber auch durch plausible Argumente ihre Unsterblichkeit bewiesen habe. Unter diese *plurimi* fallen materialistische, reduktivistische wie auch dualistische Denker ohne weitere Differenzierung. Im Besonderen gegen materialistische Auffassungen scheint sich Cicero im ersten Abschnitt dieser Polemik zu wenden, da er die Unsichtbarkeit und Ortlosigkeit der Seele im Körper betont.²⁴ Hieran schließt die Feststellung, dass die Frage, wie die Seele ohne Körper sein könne, wohl leichter zugänglich sei als diejenige, wie die Seele mit dem Körper verbunden sein könne.²⁵ Nicht ganz bruchlos folgt darauf die Überlegung:

Wenn wir nämlich verstehen können, wie das beschaffen ist, was wir nie gesehen haben, können wir mit Sicherheit Gott und die göttliche, vom Körper befreite Seele durch Nachdenken erfassen.²⁶

Daran schließt das obige Fragment an, nach dem Aristoxenos die Existenz einer Seele leugne. Es zeigt sich, dass die Protasis gegen die *plurimi* zuvor gerichtet ist, die die Unsterblichkeit der Seele nicht erkannt haben, und es wird deutlich, worauf Cicero hinauswill: Von den *plurimi* der Materialisten waren u. a. Dikaiarch und Aristoxenos schlicht nicht fähig, Gott und die Unsterblichkeit der Seele zu erkennen. Dem polemischen Charakter ist geschuldet, dass keine zusätzliche Differenzierung zu weiteren *doxai*, die die Unsterblichkeit der Seele leugnen, stattfindet.

23 Cic. *Tusc.* 1,51 (118 *W Ar.* = 16 *Mir*): *Dicaearchus quidem et Aristoxenos, quia difficilis erat animi quid aut qualis esset intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt.*

24 Vgl. Cic. *Tusc.* 1,50f.

25 Cic. *Tusc.* 1,51: *mihi quidem naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multo obscurior, qualis animus in corpore sit tamquam alienae domi, quam qualis, cum exierit et in liberum caelum quasi domum suam venerit.*

26 Cic. *Tusc.* 1,51: *nisi enim, quod numquam vidimus, id, quale sit, intellegere non possumus, certe et deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus.*

Die beiden Fragmente, nach denen Aristoxenos die Existenz einer Seele ge-
leugnet haben soll, befinden sich also jeweils in polemischen Passagen, und in bei-
den Fällen wird er mit Dikaiarch zusammengestellt. Bei der eliminativistischen
Lehre handelt es sich dann um Ciceros Interpretation, die sich aus dem Aufbau
der Doxographie ergeben haben könnte. Nach der zuverlässigeren *doxa* aus Cice-
ros Doxographie, die er in *Tusc.* 1,19 wiedergibt, war die Seele hingegen eine Stim-
mung (*intentio*) im Körper wie die *harmonia* bei Instrumenten, die dank der Be-
schaffenheit und Zusammenstellung der einzelnen Körperteile im Stande war,
Bewegung zu erzeugen. Anhand von Aristoxenos' eigenen Worten wird gezeigt,
dass es sich bei der *intentio* wahrscheinlich um eine Übersetzung von τόπος han-
delt.

3.2 Laktanz

In Laktanz' Schrift *De opificio dei*, die vor seinen *Divinae institutiones* entstanden
ist, findet sich ein längeres Fragment über Aristoxenos' Seelenlehre, das eine mög-
liche Erklärung für das, was eine Seele als ἀρμονία sein soll, bietet:

Hüte dich, dass du niemals das für wahrscheinlich hältst, was Aristoxenos gesagt
hat, nämlich dass der Verstand absolut nichts sei (*mentem omnino nullam*), sondern
dass es eine Wahrnehmungskraft (*vis sentiendi*) wie die *harmonia* in den Saitenin-
strumenten aus der Zusammensetzung des Körpers und den Verbindungen der Or-
gane gebe. Die Musiker nennen die Stimmung (*intentio*) und den Zusammenklang
(*concentum*) der Saiten in perfekten Massen ohne jede Störung der zusammenklin-
genden Töne *harmonia*. Sie wollen also die Seele im Menschen in einem ähnlichen
Verhältnis bestehen lassen, aus dem auch die passende Stimmung bei den Saitenin-
strumenten besteht. Wie also die starke Verbindung jedes einzelnen Körperteils
und eine übereinstimmende Aktivität aller Glieder in jene wahrnehmbare Bewe-
gung übergehen und eine Seele produzieren sollen, so erzeugen die richtig ge-
stimmten Saiten einen übereinstimmenden Klang. Und wie, wenn bei den Saitenin-
strumenten etwas unterbrochen oder lose ist, die Stimmung des ganzen Gesangs
gestört wird, so glaubte er, dass im Körper, wenn irgendein Teil der Glieder Scha-
den nehme, das Ganze zerstört werde und dass, nachdem alles zerstört worden sei,
der Geist (*sensum*) sterbe und dies Tod genannt werde.²⁷

Sehr ähnlich schreibt Laktanz später in den *Divinae institutiones*:

27 Lact. *Opif.* 16,13 (120d *W Ar.*): *illud autem cave ne unquam simile veri putaveris, quod Aristoxe-
nus dixit, mentem omnino nullam esse, sed quasi harmoniam in fidibus ex constructione corporis
et compagibus viscerum vim sentiendi existere. musici enim intentionem concentumque ner-
vorum in integros modos sine ulla offensione consonantium harmoniam vocant. volunt igitur
animum simili ratione constare in homine, qua et concors modulatio constat in fidibus: scilicet
ut singularum corporis partium firma coniunctio membrorumque omnium consentiens in unum
vigor motum illum sensibilem faciat animumque concinnet, sicut nervi bene intenti conspirantem
sonum. Et sicuti in fidibus cum aliquid aut interruptum aut relaxatum est, omnis canendi ratio
turbatur et solvitur, ita in corpore cum pars aliqua membrorum duxerit vitium destrui universa,
corruptisque omnibus atque turbatis occidere sensum eamque mortem vocari.*

Weil Dikaiarch, Demokrit und Epikur die Natur der Seele nicht durchschauten, die so fein ist, dass sie den Augen des menschlichen Geistes entgeht, sagten sie, dass sie untergehe. Was ist aber mit Aristoxenos, der leugnete, dass es sie überhaupt gibt, auch wenn sie in einem Körper lebt. Er sagt, dass so, wie bei Saiteninstrumenten aus der Stimmung (*intentio*) der Saiten ein Zusammenklang und eine Melodie hervorgebracht werde, die die Musiker *harmonia* nennen, in den Körpern aus der Zusammensetzung der Organe und der Kraft der Glieder eine Wahrnehmungskraft (*vis sentiendi*) existiere. Es könnte nichts Unsinnigeres gesagt werden.²⁸

Laktanz verwendet in beiden Passagen das gleiche Vokabular, doch scheint er beim Verfassen der *Divinae institutiones* um Kürze bemüht und weniger genau. Nicht nur wird Dikaiarch mit Demokrit und Epikur zusammengestellt, sondern auch dessen «eliminativist report» auf Aristoxenos übertragen.²⁹ Zudem werden die zwei Wendungen *ex constructione corporis et compagibus viscerum* und *firma coniunctio membrorumque omnium consentiens in unum vigor motum illum sensibilem faciat* aus *De opificio dei* zu *ex compage viscerum ac vigore membrorum* gekürzt, wodurch der *vigor* in den *Divinae institutiones* zu einer eigenständigen Kraft der Glieder wird, obwohl er sich in *De opificio dei* noch aus einer Zusammensetzung der Glieder ergab. Die *Divinae institutiones* fügen der Wiedergabe aus *De opificio dei* auch nichts weiter hinzu.

Es ist vermutet worden, dass Laktanz bei seiner Darstellung der aristoxenischen Seelenlehre auf weitere Quellen neben Ciceros *Tusculanen* zurückgreife, da die Erklärung über das, was bei Cicero bezeugt ist, hinausgehe.³⁰ Cicero spreche nämlich weder von einer *vis sentiendi*, noch erkläre er den Tod als eine Störung der wohlgeformten Anordnung der Körperteile. Doch eine Gegenüberstellung der Texte bestätigt diese Vermutung nicht. Ein Vergleich des ersten Satzes aus *Opif.* mit Cic. *Tusc.* 1,19 lässt deutlich werden, wie stark Laktanz auf Cicero aufbaut.³¹ So sind Satzbau und Aussagegehalt ab *sed quasi / velut* parallel mit der Ausnahme,³² dass Laktanz *varios motus cieri* durch die *vis sentiendi* ersetzt.

- 28 Lact. *Inst.* 7,13,7f.: [*Dicaearchus, Democritus et Epicurus ...*] *quia non pervidebant animae rationem, quae tam subtilis est, ut oculos humanae mentis effugiat, interire dixerunt. Quid Aristoxenus, qui negavit omnino ullam esse, etiam cum vivit in corpore? Sed sicut in fidibus ex intentione nervorum effici concordem sonum atque cantum, quem musici harmoniam vocant, ita in corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi existere. quo nihil dici delirius potest.*
- 29 Vgl. dazu Kapitel III 3.2.3.
- 30 So Bélis (1985) 239. Selbst bei einer weiteren Quelle handelte es sich aber wohl kaum um Originallektüre, sondern vor allem um weitere doxographische Notizen, da Laktanz die griechische Philosophie nicht aus direkter Lektüre, sondern nur über Doxographien bekannt war. Vgl. Ogilvie (1978) 80f. Auch wenn Laktanz eine weitere doxographische Quelle benutzt haben sollte, müsste deren Unabhängigkeit von derjenigen Ciceros belegt werden.
- 31 Lact. *Opif.* 16,13: *illud autem cave ne unquam simile veri putaveris, quod Aristoxenus dixit, mentem omnino nullam esse, sed quasi harmoniam in fidibus ex constructione corporis et compagibus viscerum vim sentiendi existere.*
Cic. *Tusc.* 1,19: *Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quadam [sc. animam esse dixit], velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos.*
- 32 Vgl. Freund (2009) 383–385, der die Gemeinsamkeiten tabellarisch aufzeigt.

Ebenso gehen *mentem omnino nullam esse* aus den *Divinae institutiones* und das Argument, dass die Seele zu fein für die menschliche Wahrnehmung sei, auf Cicero zurück, der Dikaiarch und Aristoxenos in *Tusc.* 1,51 zusammenstellt und behauptet, sie sagten, «dass, weil es schwer ist einzusehen, was der Geist der Seele ist und über welche Beschaffenheit er verfügt, die Seele gänzlich nichts ist (*nullum omnino animum esse*)». Da ausser dem Echo bei Cicero und dem noch zu besprechenden Fragment bei Martianus Capella keine andere doxographische Tradition über Aristoxenos' Seelenlehre bekannt ist, scheint eine weitere und ausführlichere Quelle neben den *Tusculanen* nicht wahrscheinlich.³³

Betrachtet man zudem die beiden bei Laktanz überlieferten Fragmente inhaltlich genauer, führt Laktanz allein an, dass Aristoxenos die Existenz einer Seele geleugnet habe, und dies mit einem Vergleich zwischen einer dem Körper inwohnenden Kraft (*vis / vigor*) und der *harmonia* bei Instrumenten begründete. Denn den erklärenden Zusatz (*musicis [...] vocari*) bezieht Laktanz unspezifisch auf Musiker und nicht auf Aristoxenos. Es ist daher anzunehmen, dass Laktanz eine Erklärung für die *harmonia*-Lehre geben wollte und das, was er bei Cicero gefunden hat, erweiterte.

Dann muss auch der terminologische Wechsel von Ciceros *varios motus cieri* zur *vis sentiendi* in beiden Laktanz-Fragmenten auf eine Umdeutung des christlichen Apologeten zurückgehen, obwohl das In-Bewegung-Setzen etwas anderes als die Fähigkeit wahrzunehmen ist. Wörtliche Parallelen zu einer *vis sentiendi* gibt es bei Cicero nicht. Allerdings wird auch an einer anderen von Laktanz verarbeiteten Stelle aus Ciceros bewegender *vis* eine *vis sentiendi*: Nach Cicero glaubten die Akademiker, dass die Natur in einen wirkenden und einen materiellen Teil, auf den eingewirkt werde, geteilt sei und dass in dem wirkenden Teil eine Kraft (*vis*) herrsche.³⁴ Laktanz, der die Lehre auf die Stoa überträgt, schreibt hingegen: «[Die Stoiker sagen, dass] im ersten Teil eine Kraft zur Wahrnehmung (*vis sentiendi*) liege, im anderen die Materie und der eine Teil kann nicht ohne den anderen bestehen.»³⁵ Die *vis sentiendi* ist für Laktanz also ein Ausdruck, mit dem er eine wirkende Kraft bezeichnet, die Bewegungen hervorrufen kann. Bei seinem Ausdruck in den beiden Fragmenten handelt es sich demnach um nicht mehr als eine Anpassung der ciceronischen Worte an seine eigene Diktion. Dadurch haben die Fragmente bei Laktanz aber keinen unabhängigen Zeugniswert für die Seelenlehre des Aristoxenos.

33 Zu Laktanz' Quellen vgl. Perrin (1974) 390, Ogilvie (1978) 78–83 und Freund (2009) 33–44.

34 Cic. *Ac.* 1,24: *De natura autem (id enim sequebatur) ita dicebant ut eam dividerent in res duas, ut altera esset efficiens, altera autem quasi huic se praebens, ex qua efficeretur aliquid, in eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur tantum modo materiam quandam.*

35 Lact. *Inst.* 7,3,1: *in illa prima esse vim sentiendi, in hac materiam nec alterum sine altero <quicquam> posse.* Vgl. auch Freund (2009) 231.

3.3 Weitere Fragmente

Im ersten Buch von Cramers Pariser *Anecdota Graeca* findet sich ein Satz über eine von Aristoxenos bezeugte pythagoreische Praxis, der wohl aus seinen *Pythagoreischen Lehren* stammt:

Die Pythagoreer benutzten, wie Aristoxenos sagt, für die Reinigung des Körpers die Medizin und für die der Seele die Musik.³⁶

Theophrast erzählt zudem eine Anekdote, nach der Aristoxenos auch selbst seelische Reinigungen mit Musik vorgenommen habe.³⁷ Allerdings ist fraglich, ob dieses Fragment auf eine Seelenlehre verweist, die Aristoxenos übernommen hat, oder ob Aristoxenos die Lehre aus religionshistorischem Interesse wiedergab. Für Zweiteres spricht vor allem, dass die Lehre wohl nicht auf eine musische Therapie für die Seele, sondern auf eine kultische Katharsis verweist,³⁸ sodass sich kein Zusammenhang mit der Anekdote bei Theophrast ergibt. Aber auch wenn Aristoxenos an eine musische Reinigung der Seele glaubte, liesse sich aus dem Fragment nichts über ihren Aufbau und ihre Funktionen gewinnen.

In seinem Werk *De nuptiis Philologiae et Mercurii* lässt der im 5./6. Jahrhundert wirkende Martianus Capella die personifizierte Göttin Harmonia eine Rede über ihre Kunst halten. Zu Beginn spricht sie über die Rolle, die der Musik in der belebten wie unbelebten Natur zukomme:

Auch die Pythagoreer besänftigten mit Blas- und Saiteninstrumenten die Wildheit der Seele und lehrten, dass eine verknüpfte Bindung (*nexum foedus*) der Seelen [sie] mit den Körpern zusammenhält. Ich hielt mich auch nicht zurück, verborgene Zahlenverhältnisse zwischen die Glieder einzufügen. Dies bezeugen auch Aristoxenos und Pythagoras.³⁹

Die Quellensuche für das Fragment wird dadurch erschwert, dass Martianus Aristoxenos für die pythagoreische Psychotherapie und die Seelenlehre oder nur für die Seelenlehre als Zeuge anführen könnte. Die Vereinbarkeit mit dem Satz aus den *Pythagoreischen Lehren* lässt Aristoxenos zwar als Quelle für das ganze Fragment erscheinen, doch kann Martianus auch lediglich die *doxa* vorgelegen haben, dass zwischen der Seele und dem Körper eine Verbindung bestehe.⁴⁰

36 26 *W Ar.*: οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς.

37 Vgl. 726A FHS&G. Theophrast ging davon aus, dass auch körperliche Leiden mit Musik geheilt werden könnten.

38 Vgl. Provenza (2012) 91–128.

39 Mart. Cap. *Nupt.* 9,923f. (121 *W Ar.*): *Pythagorei etiam docuerunt, ferociam animi tibiis aut fidiibus mollientes, cum corporibus adherere nexum foedus animarum. Membris quoque latentes interserere numeros non contempsit; hoc etiam Aristoxenus Pythagorasque testantur.*

40 Mutmasslich verarbeitet Martianus damit die bei Cicero vorliegende Lehre, nach der die Seele als *intentio* aus der Zusammensetzung der Körperteile hervorgehe.

Woher Martianus seine Information hat, ist ebenfalls ungewiss. Eventuell benutzt er im an das Fragment anschliessenden Abschnitt Varro als Quelle, doch ist das nicht eindeutig.⁴¹ In diesem Fall könnte Varro jedoch, der wie Cicero die frühere *Placita*-Tradition in seinen Werken verarbeitete, auch diesem Fragment als Quelle zugrunde liegen. Wenn diese *doxa* allerdings aus der früheren *Placita*-Tradition stammt, muss Cicero als die zuverlässigere Quelle für eine Rekonstruktion gelten, da seine Ausführungen besser überliefert, detailreicher und klarer sind. Wenn das Fragment allerdings nicht auf die frühere *Placita*-Tradition zurückzuführen ist, scheint es aus Aristoxenos' Schriften über die Pythagoreer zu stammen, sodass er nur als Quelle herangezogen wird und die Lehren nicht ohne Weiteres auf ihn übertragbar sind.

3.4 Aristoxenos' eigene Worte

3.4.1 ἁρμονία bei Aristoxenos

Wie ab dem folgenden Kapitel gezeigt wird, steht ἁρμονία in Aristoxenos' *Elementa harmonica* und den *Elementa rhythmica* ausschliesslich als Terminus technicus für den enharmonischen Aufbau eines Tetrachords, der aus zwei διέσεις (Viertelton), gefolgt von einem δίτονος (zwei Ganztöne) zusammengesetzt ist.⁴² Von der Verwendung der ἁρμονία als Oktavtonleiter, die er seinen Vorgängern zuschreibt, grenzt sich Aristoxenos explizit ab,⁴³ obwohl er die Begriffe für die Arten der Oktavtonleitern (lydisch, mixolydisch etc.) in seinem System für die modalen Tonleitern (τόνοι) übernimmt.⁴⁴

Doch nach weiteren Fragmenten soll Aristoxenos den Begriff ἁρμονία nicht in diesem technischen Sinne verwendet haben. In der Plutarch zugeschriebenen, symposiastischen Schrift *De musica* ist überliefert, dass Aristoxenos sage, Olympos habe als Erster den Aulos in lydischer ἁρμονία anlässlich einer Beerdigung gespielt. Das bringt Ps.-Plutarch in Verbindung mit Platons Ausschluss der lydischen ἁρμονία aus der Erziehung, da sie zu Klagen anleite.⁴⁵ Des Weiteren sei Sappho

41 Vgl. Grebe (1999) 634.

42 Vgl. u. a. Aristox. *Harm.* 24 = 31 da Rios, 26 = 34 da Rios und *Rhythm.* 14 = 20,33 Pighi. Vor allem in *Harm.* 44 = 55 da Rios zählt Aristoxenos die ἁρμονία zu einer der drei melodischen Gattungen: Τρία γένη τῶν μελωδουμένων ἐστίν· διάτονον, χρώμα, ἁρμονία. Vgl. dazu Kaiser (2010) XXII.

43 Aristox. *Harm.* 36 = 46 da Rios: περὶ μὲν γὰρ ἔμμελοῦς ἢ ἐκμελοῦς ἀπλῶς οὐδένα λόγον πεποιήνται οἱ πρὸ ἡμῶν, τῶν δὲ συστηματῶν τὰς διαφορὰς οἱ μὲν ὅλως οὐκ ἐπεχείρουν ἐξαριθμεῖν—ἀλλὰ περὶ αὐτῶν μόνον τῶν ἑπτὰ ὀκταχόρδων ἃ ἐκάλουν ἁρμονίας τὴν ἐπίσκεψιν ἐποιούντο. Vgl. auch Barker (1989) 126, Fn. 5.

44 Vgl. Aristox. *Harm.* 37 f. = 46 f. da Rios. In *Harm.* 39 = 49 da Rios nennt er auch ein μέλος phrygisch. Wie *intentio* als Übersetzung von τόνος verstanden werden könnte, wird in Kapitel IV 4 diskutiert.

45 Vgl. 80 *W Ar.*

Erfinderin der mixolydischen Tonleiter, die die Tragiker von ihr übernommen hätten. Denn diese Tonleiter, die das Leiden (παθητικόν) untermale, eigne sich für die Tragödie besonders in Kombination mit der dorischen, die Grösse (μεγαλοπρεπής) und Würde (ἀξιοματικός) verleihe.⁴⁶

Nachdem der Redner Soterichos in *De musica* die beiden Tonleitern einander gegenübergestellt und Aristoxenos jeweils als Quelle dafür angeführt hat, wer der Erfinder der jeweiligen Tonleiter sei, sagt er, dass Aristoxenos Platon zu Unrecht kritisiere, wenn er ihm vorwerfe, die beiden Tonleitern aus Ignoranz aus der Erziehung auszuschliessen.⁴⁷ In allen drei Fragmenten benutzt Aristoxenos das Wort ἄρμονία jedoch nicht selbst, sondern es wird ihm von Ps.-Plutarch in Angleichung an die bei Platon vorzufindende Verwendungsweise zugeschrieben.⁴⁸

46 Vgl. 81 *W Ar.*

47 Vgl. 82 *W Ar.* Barker (2012) 16 glaubt, dass Soterichos mit Aristoxenos' Worten keine Kritik an Platon vortrage. Aristoxenos wolle Platon nicht dafür kritisieren, dass er die beiden anderen ἄρμονίαι nicht richtig gewürdigt habe, sondern Soterichos zitiere Aristoxenos vielmehr, um gerade zu sagen, dass Platon die dorische den beiden anderen ἄρμονίαι sicher nicht aus Unkenntnis (ἀγνοσία) ihrer positiven Effekte vorgezogen habe. Allerdings passt eine solche Kritik an Platon zu Aristoxenos. Vgl. Dillon (2012) 283–296. Die folgende Argumentation des Soterichos beschäftigt sich zwar, wie Barker zu Recht bemerkt, allein mit der dorischen ἄρμονία, sodass es wie eine Fortsetzung der Rede wirken kann, in der Aristoxenos' Worte nicht als Kritik verstanden wurden. Doch ist plausibler, dass Soterichos die kompetenten Lehrer Platons und die vielen Lieder, die Platon kannte, anführt, um Aristoxenos' Vorwurf der Agnosie zu begegnen. So sagt Soterichos noch zweimal (1136F und 1137A) über Platon: οὐκ ἠγνόει. Auch die nächsten Absätze beschäftigen sich damit, dass ebenfalls alle anderen οἱ παλαιοὶ nicht unwissend waren. Ps.-Plutarch lässt in *Mus.* 1138C seine Argumentation mit folgenden Worten enden: «Es ist gezeigt worden, dass Platon weder aus Unwissenheit noch Unerfahrenheit das Übrige [sc. die ἄρμονίαι] verwarf, sondern weil es nicht geeignet für ein solches Gemeinwesen war. Ich werde als Nächstes zeigen, dass er ein Harmonieexperte war. (Δεδειγμένου δ' ὅτι ὁ Πλάτων οὐτ' ἀγνοία οὐτ' ἀπειρία τὰ ἄλλα παρήτησαστο, ἀλλ' ὡς οὐ πρόποντα τῆρ τοιαύτη πολιτεία, δείξομεν ἐξῆς ὅτι ἐμπειρος ἄρμονίας ἦν.)» Es entstand also offenbar durch die Zitaton des Aristoxenos eine Not zu beweisen, dass Platon nicht unkundig war, die sich nicht ergeben hätte, hätte Soterichos Aristoxenos zitiert, um die eigene Sichtweise und Platons Musikkenntnis zu bestärken. Vgl. auch die Skepsis an Barkers Interpretation bei Rocconi (2012) 74f.

48 Ps.-Plutarch vermischt in *De musica* viele Quellen und bringt deren Begrifflichkeiten durcheinander. Gerade die Begriffe τόνος und ἄρμονία verwechselt er häufig. Auch stimmen seine Angaben nicht mit Aristoxenos' Schriften überein: Er führt Aristoxenos an, um zu sagen, dass die Musik vor Olympos, dem Erfinder des ἐναρμόνιον γένος, nur diatonisch oder chromatisch gewesen sei. Vgl. 83 *W Ar.* Dies widerspricht Aristox. *Harm.* 2 = 6 da Rios direkt: Τοῦς μὲν οὖν ἐμπροσθεν «ἠμμένους τῆς ἄρμονικῆς πραγματείας συμβέβηκεν ὡς ἀληθῶς ἄρμονικούς εἶναι βούλεσθαι μόνον, αὐτῆς γὰρ τῆς ἄρμονίας ἤπτοντο μόνον, τῶν δ' ἄλλων γενῶν οὐδεμίαν πῶποτ' ἔνοιαν εἶχον. σημείον δέ· τὰ γὰρ διαγράμματα αὐτοῖς τῶν ἐναρμόνιων ἔκκεται μόνον συστημάτων, διατόνων δ' ἢ χρωματικῶν οὐδεὶς πῶποθ' ἔώρακεν.

Eine besondere Rolle nimmt in der Überlieferung Terpander ein. Clemens von Alexandrien schreibt in 84 *W Ar.* Aristoxenos die These zu, dass sich das harmonische Genos (ἐναρμόνιον γένος) aus der dorischen Tonleiter (τῆ Δωριστὶ ἄρμονίᾳ) entwickelt habe und das diatonische aus der phrygischen. Clemens nutzt die These, um zu zeigen, dass Terpander Davids Harfe als Vorbild für die dorische ἄρμονία nahm. Nach Ps.-Plutarch *Mus.* 1140F hingegen habe Terpander die dorische νῆτη (die höchste Note) und den mixolydischen τόνος eingeführt und nennt als Quelle für die Erfindungen des Terpander «solche, die sich mit der Musikgeschichte beschäftigten (οἱ ἱστορήσαντες)». Es kann zwar mit einiger Sicherheit gesagt werden, dass der Begriff τόνος auf die aristoxenische Musiktheorie zurückgeht, doch berichte Aristoxenos nach Ps.-Plutarch *Mus.* 1136C (= 81 *W Ar.*), dass Sappho die mixolydische Tonleiter eingeführt habe.

Daraus ergibt sich, dass, wenn Aristoxenos den Begriff ἁρμονία nur im technischen Sinne als spezielle Form eines Tetrachords verwendet, die Seele von ihm kaum als ἁρμονία bezeichnet wurde. Wenn Cicero also sagt, dass Aristoxenos die Seele ἁρμονία nenne und damit dasselbe lehre, was Platon bereits im *Phaidon* dargelegt habe, ist das wenigstens in terminologischer Hinsicht unwahrscheinlich. Vielmehr könnte die bei Cicero überlieferte Definition der Seele als *intentio corporis* als Übersetzung von τόνοϛ aus Aristoxenos' Werk stammen.⁴⁹

3.4.2 Aristoxenos über die seelischen Funktionen

3.4.2.1 Αἴσθησις, ἀκοή, φαντασία, μνήμη

Aristoxenos' eigene Worte zur Seelenlehre beschränken sich auf wenige Andeutungen. Im zweiten Buch der *Elementa harmonica* beschreibt er, dass die musische Wissenschaft sowohl des Gehörs (ἀκοή) als auch des Verstandes (διάνοια) bedürfe:⁵⁰

Zusammengenommen beschäftigt sich unsere Betrachtung mit einem ganzen musischen Lied, das in der Stimme und in den Instrumenten vorkommt. Die Untersuchung umfasst zwei Dinge: das Gehör (ἀκοή) und den Verstand (διάνοια). Mit dem Gehör unterscheiden wir die Grösse der Intervalle, mit dem Verstand betrachten wir deren Funktionen (δυνάμεις). Man muss also üben, jedes Einzelne genau zu unterscheiden.⁵¹

Ein Ton habe zwar eine gewisse physikalische, stabile Tonhöhe,⁵² doch beschäftigt sich die Musikwissenschaft nach Aristoxenos nicht mit einem Ton allein, sondern mit den Intervallen in Tonfolgen. Daher bedürfe es zugleich des Verstandes und des Gehörs, da der Verstand die Funktion (δύναμις) eines Tons in einer Tonabfolge, das Gehör aber die Grösse des Intervalls zwischen zwei Tönen erkenne. Die

Da Aristoxenos von Ps.-Plutarch in 81 *W Ar.* namentlich genannt wird, könnte ein Nachfolger des Aristoxenos die Erfindung des mixolydischen τόνοϛ in *Mus.* 1140F Terpander zugeschrieben haben, allerdings führt Aristoxenos in 81 *W Ar.* mehrere Personen an, denen die Erfindung zugeschrieben wurde, sodass Terpander auch dort hätte aufgelistet sein können und Aristoxenos selbst einer der οἱ ἱστορήσαντες gewesen sein könnte. Es ist jedenfalls klar, dass Clemens und Ps.-Plutarch Aristoxenos nur paraphrasieren und die Verwendung des Wortes ἁρμονία auf deren Sprachgebrauch zurückzuführen ist.

49 Bélis' Übersetzungen von *intentio* als ἔντασις und ἐπίτασις sind sicherlich nahe an der wörtlichen Bedeutung, verstellen aber den Blick auf die Musiktheorie, in der *intentio* die Bedeutung von τόνοϛ als Stimmung und Modulation annehmen kann. Vgl. Bélis (1985) 242 und *TLL*, s.v. *intentio*, C.

50 Vgl. Aristox. *Harm.* 33–41 = 42–51 da Rios. In *Harm.* 33 = 42 da Rios spricht Aristoxenos von διάνοια, in *Harm.* 41 = 51 da Rios von ζύνεσις.

51 Aristox. *Harm.* 33 = 42 da Rios: Ἔστι δὴ τὸ μὲν ὅλον ἡμῖν ἢ θεωρία περὶ μέλους παντός μουσικοῦ τοῦ γιγνομένου ἐν φωνῇ τε καὶ ὀργάνοις. ἀνάγεται δ' ἡ πραγματεία εἰς δύο, εἰς τὴν ἀκοὴν καὶ εἰς τὴν διάνοιαν. τῇ μὲν γὰρ ἀκοῇ κρίνομεν τὰ τῶν διαστημάτων μεγέθη, τῇ δὲ διανοίᾳ θεωροῦμεν τὰς τοῦτων δυνάμεις. δεῖ οὖν ἐθισθῆναι ἕκαστα ἀκριβῶς κρίνειν.

52 Vgl. Aristox. *Harm.* 13 = 18 da Rios.

physikalische Tonhöhe ist für den Musiktheoretiker nicht interessant, da er ein dynamisches System aus Intervallen untersucht.

Bisweilen können die Intervalle zwischen zwei Tönen aber so gering sein, dass sie der Wahrnehmung als zusammenhängende, fließende Tonverschiebungen erscheinen. Auch in diesem Fall möchte sich Aristoxenos aber nicht mit der Tonphysik beschäftigen, die Intervalle unterhalb der Wahrnehmungsschwelle aufweist, sondern er wolle sich auf die Tonwahrnehmungen in wahrnehmbaren Intervallen und den Eindruck, den sie vermittelten (τῆς αἰσθήσεως φαντασία), beschränken.⁵³

Es besteht demnach ein Unterschied zwischen dem Gehör (ἀκοή), das die Töne nur physisch hört, und der Wahrnehmung (αἴσθησις), die eine φαντασία aus zwei Tonwahrnehmungen gewinnt. Ein Einzelton wird mit seiner Tonhöhe vom Gehör wahrgenommen und bildet im Zusammenspiel mit dem nächsten oder vorangehenden Ton eine φαντασία, die von den physikalischen Eigenschaften der einzelnen Töne abweicht und einen Eindruck des Verhältnisses der beiden Töne erzeugt. Die φαντασία beschreibt dabei aber keine Intervallquantitäten, die der Wahrnehmung zukommen, sondern mit ihrer Hilfe kann der Eindruck, den die Wahrnehmung einer Tonfolge hinterlässt, bestimmt werden, wie Aristoxenos in Bezug auf den Eindruck des πύκνον deutlich macht:

Wenn wir ausserdem versuchen, das Gleiche und Ungleiche [d.h. die Intervallgrößen] genau zu betrachten, vernachlässigen wir die Unterscheidung zwischen dem Ähnlichen und Unähnlichen, sodass wir nichts ausser einer einzelnen Grösse πύκνον nennen werden, und es ist klar, dass (wir nichts) enharmonisch oder chromatisch (nennen werden). Sie werden nämlich auch durch einen gewissen Umfang bestimmt. Es ist aber offensichtlich, dass sich nichts davon auf die φαντασία der Wahrnehmung bezieht. Denn sie sagt chromatisch und enharmonisch hinsichtlich der Ähnlichkeit mit einer bestimmten Form aus, aber nicht in Bezug auf eine bestimmte Grösse eines Intervalls.⁵⁴

Aristoxenos fährt fort, dass das πύκνον schliesslich alle Arten von zwei Tönen mit unterschiedlichen, möglichen Intervallen umfasse, die unter einem Abstand von $1\frac{1}{4}$ Note bleiben. Zwei Noten, die innerhalb dieses Bereichs hintereinander gespielt werden, hinterliessen also den Eindruck von etwas Zusammengepresstem (πυκνοῦ τινος φωνή). Wie das Intervall zwischen zwei Tönen, so erfolgt auch die Bestimmung eines Tetrachords als enharmonisch und chromatisch über einen

53 Vgl. Aristox. *Harm.* 8f. = 13 da Rios. Aristoxenos bespricht die physikalischen Tonverschiebungen im ersten Buch der *Elementa harmonica*, dessen Verbindung mit dem zweiten Buch nicht klar ist. Barker (1989) 122f. und ausführlicher Barker (2007b) 113–135 vermutet im ersten Buch eine weniger ausgereifte musikwissenschaftliche Theorie.

54 Aristox. *Harm.* 48 = 60 da Rios: ἐπειτα πειρώμενοι παρατηρεῖν τό τ' ἴσον καί τὸ ἄνισον ἀποβαλοῦμεν τὴν τοῦ ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου διάγνωσιν, ὥστε μηδὲ πυκνὸν καλεῖν ἕξω ἑνὸς μεγέθους, δῆλον δ' ὅτι μηδ' ἁρμονίαν μηδὲ χρῶμα, τόπω γάρ τινα καὶ ταῦτα διώρισται. δῆλον δ' ὅτι οὐδὲν τούτων ἐστὶ πρὸς τὴν τῆς αἰσθήσεως φαντασίαν· ἐκείνη μὲν γάρ εἰς ὁμοιότητα ἑνὸς τιμος εἶδους βλέπουσα τὸ τε χρῶμα λέγει καὶ τὴν ἁρμονίαν, ἀλλ' οὐκ εἰς ἑνὸς τιμος διαστήματος μέγεθος.

Eindruck, den der Tetrachord hinterlässt. Solche Eindrücke nennt Aristoxenos also φαντασίαι der Wahrnehmung.

Die Wahrnehmung hat im Gegensatz zum blossen Hören demzufolge also bereits einen gewissen Eindruck aus dem Gehörten gewonnen. Barker schlägt vor, dass die Wahrnehmung die Tonkombinationen damit bereits auf einer ersten Stufe mithilfe der δίανοια verarbeitet habe, und nimmt an, dass die δίανοια parallel mit der Gehörwahrnehmung verlaufe, sodass sie bei Aristoxenos ihre rational-diskursive Funktion verliere.⁵⁵ Die δίανοια sei dementsprechend eine «cognitive interpretation of what we perceive», die das Gehörte zu etwas Wahrgenommenem mache.⁵⁶ Als solche sei sie ein protorationales Vermögen.⁵⁷ Allerdings schränkt Barker ein, dass Aristoxenos diese Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Gehör nicht konsequent vornehme. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die δίανοια nicht allein als protorationales Vermögen verstanden werden kann, da die Aufgabe der δίανοια, die δυνάμεις der Intervalle zu erkennen, auch rational-diskursive Elemente enthält.⁵⁸

Um das Verständnis (τὸ ξυνίεναι oder ἡ ξύνεσις) von Musik zu erklären, wendet sich Aristoxenos einerseits gegen diejenigen, die glauben, dass es durch die richtige Notation ausgedrückt werde und darauf beschränkt bleibe, und andererseits gegen diejenigen, die es aus der physischen Beschaffenheit der Instrumente herleiten. Gegen die erste Gruppe der «Harmoniker» sagt Aristoxenos, dass kein Musikverständnis nötig sei, um Intervalle richtig zu notieren. Vielmehr bedürfe es dafür allein der Wahrnehmung und nicht des Verstandes, da es nur gelte, die Intervalle richtig zu bestimmen.⁵⁹ Während der genaue Bezugspunkt dieser Polemik unklar ist, da sie sich gegen ein Notensystem richtet, das keine Tonhöhen, sondern Intervalle ohne ihre Funktion niederschreibt, enthält sie eine kurze Abhandlung über die Bedeutung der δυνάμεις:

Das gleiche Argument [sc. dass keine speziellen Zeichen für gleich grosse Intervalle bei unterschiedlichen Noten verwendet werden] tragen wir auch über die Funktio-

55 Dass Verstand und Wahrnehmung parallel laufen (ὁμοδρομεῖν) müssen, um eine richtige Bewertung vornehmen zu können, schreibt Ps.-Plut. in der auf Aristoxenos zurückgehenden Passage *Mus.* 1143F–1144A.

56 Vgl. Barker (2007b) 173–175.

57 Vgl. Barker (2007a) 65f.: «Il s'ensuit qu'Aristoxène n'use pas du terme *dianoia* au sens de raisonnement discursif, sens courant dans les textes philosophiques, dès lors que ce type de raisonnement s'effectue pendant un laps de temps souvent long; ce doit être une activité interprétative qui modifie immédiatement nos expériences dans le moment où nous les éprouvons. La faculté par laquelle nous menons à bien ces interprétations nous est innée mais n'est pas une partie inaltérable de notre constitution intellectuelle.» Ich danke Andrew Barker sehr herzlich dafür, mir seinen während der Coronavirus-Pandemie nicht zugänglichen Artikel postalisch zuzustellen.

58 Barker (1989) 150, Fn. 13 schreibt der Erkenntnis der δυνάμεις rationale Reflektion zu: «Intellectual understanding of the *dynamis* of notes and intervals is indeed articulated through such derivations [sc. demonstrative derivations from first principles], but must be preceded by rational reflection on perception, to generate principles and definitions.»

59 Aristox. *Harm.* 39 = 49 da Rios: μόνον τὰ μεγέθη τῶν διαστημάτων διαισθάνεσθαι.

nen (δυνάμεις) vor, die die Naturen der Tetrachorde erzeugen. Denn [das Intervall] zwischen *nete hyperbolaia* und *nete* sowie [das Intervall] zwischen *mese* und *hypate* werden mit demselben Zeichen beschrieben, doch die Zeichen definieren die Unterschiede zwischen ihren Funktionen nicht.⁶⁰

Die Intervalle zwischen den Noten betragen in beiden Fällen eine Quarte, doch erfüllen sie unterschiedliche Funktionen.⁶¹ Creese veranschaulicht die Funktion anhand eines Beispiels: Die ersten Intervalle der Lieder *Happy Birthday* und *God save the Queen* sind gleich gross, doch erfüllen sie unterschiedliche Funktionen, wie aus dem weiteren Verlauf der Stücke ersichtlich wird.⁶²

Aristoxenos wendet sich mit dieser Kritik also nicht dagegen, dass Intervalle anstelle von Noten mit einer bestimmten Tonhöhe in einem Tonsystem aufgeschrieben werden, sondern dagegen, dass sie nicht nach ihren Funktionen innerhalb einer Tonfolge differenziert werden. Ein richtiges Notensystem behebe diesen Fehler, indem es ebenfalls die δυνάμεις der Intervalle bezeichne und so für eine eindeutige Kennzeichnung Sorge.⁶³ Denn die δυνάμεις, die in einem Intervall liegen, legen die folgenden Intervalle in einem Tetrachord fest.⁶⁴

Es scheint daher, dass die Erkenntnis der δυνάμεις eines gewissen rationalen Verständnisses bedarf. Wenn nämlich den «Harmonikern» Verständnis für die Musikwissenschaft fehle, weil sie die Intervallfunktionen nicht bestimmten, müsse noch ein rationales Element hinzukommen, um die δυνάμεις zu erkennen. Es liegt zudem nahe, in der Möglichkeit, die Intervallwahrnehmung und die Kenntnis ihrer δυνάμεις durch Übung zu verbessern, eine rationale Komponente zu vermuten. Dafür spricht folgende Aussage:

Für einen Musiker ist die Genauigkeit der Wahrnehmung eine grundlegende Voraussetzung. Denn wenn er etwas ungenau wahrnimmt, kann er nicht kompetent über die Dinge sprechen (εὐ λέγειν), die er keineswegs wahrnimmt.⁶⁵

Die Bedeutung des letzten Satzes ist nicht eindeutig. Macran bezieht die Dinge, über die der Musiker wegen fehlender Wahrnehmung nicht sprechen könne, auf den Bereich, der ausserhalb der Sinneswahrnehmung liegt.⁶⁶ Dazu könnten

60 Aristox. *Harm.* 40 = 50 da Rios: τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ περὶ τῶν δυνάμεων ἐροῦμεν ἄς αἰ τῶν τετραχόρδων φύσεις ποιούσι, τὸ γὰρ ὑπερβολαίας ἠνίητος καὶ νήητος καὶ ἄτο μέσης καὶ ὑπάτης τῶ αὐτῷ γράφεται σημεῖω, τὰς δὲ τῶν δυνάμεων διαφορὰς οὐ διορίζει τὰ σημεῖα [...]. Vgl. auch Aristox. *Harm.* 47 = 59 da Rios.

61 Vgl. Barker (1989) 156, Fn. 43.

62 Vgl. Creese (2012) 32.

63 Vgl. Aristox. *Harm.* 36 = 45 da Rios, 48 = 59 da Rios, Barker (1989) 152, Fn. 26 und Gibson (2005) 45. Von Aristoxenos ist keine Liste aller möglichen δυνάμεις der Intervalle oder weitere Ausführungen zu den δυνάμεις erhalten.

64 Barker (2007b) 183–192 und 213–215 gibt eine Übersicht über alle Stellen, in denen Aristoxenos über die δυνάμεις spricht, und diskutiert sie.

65 Aristox. *Harm.* 33 = 42f. da Rios: τῷ δὲ μουσικῷ σχεδὸν ἐστὶν ἀρχῆς ἔχουσα τάξις ἢ τῆς αἰσθήσεως ἀκρίβεια, οὐ γὰρ ἐνδέχεται φαῦλως αἰσθανόμενον εὐ λέγειν περὶ τούτων ὧν μηδὲνα τρόπον αἰσθάνεται.

66 Vgl. Macran (1902) 189.

Kleinstintervalle oder die Funktionen der Intervalle gehören. Nach Barker scheinen diese beiden Interpretationen aber unwahrscheinlicher als eine Polemik: Wer nicht richtig wahrnehme, könne über Wahrnehmungen nichts sagen.⁶⁷

Aristoxenos schliesst mit diesen Worten allerdings den Absatz ab, den er mit den Aufgabenbereichen des Gehörs und des Verstandes eingeleitet hat. Daher liegt eher eine den Anfang vom Absatz aufgreifende Antithese zwischen der grundlegenden Voraussetzung, mit dem Gehör genau wahrzunehmen, und der darauf aufbauenden dianoetischen Kapazität, die *δυνάμεις* der Intervalle zu bestimmen, vor.⁶⁸ Darauf weist auch εὖ λέγειν hin, das eine kompetente Schlussfolgerung aus der Wahrnehmung meinen muss.

Die *δυνάμεις* der Intervalle erkennen und bestimmen zu können, erfordert also bereits Rationalität, die aus dem Vermögen der *διάνοια* stammt. Im Gegensatz zum Praktiker, der sich auf seine Wahrnehmung verlassen kann, muss der Musiktheoretiker zur Niederschrift in einem theoretischen Tonsystem die Funktionen der Intervalle verstehen, wofür er sowohl die geübte Wahrnehmung als Ausgangspunkt als auch seine *διάνοια* benutzen muss. Die *διάνοια* ist dann mehr als ein erstes Einordnungsvermögen der Intervalle, das parallel zur Wahrnehmung verläuft, und bezeichnet bei der Niederschrift der Noten auch ein rational-diskursives Nachdenken über das Wahrgenommene und das, was in der Wahrnehmung veranlagt ist.⁶⁹

Der Unterschied zwischen dem Gehör und der Wahrnehmung wird dann allerdings nicht genau bestimmt. Wie erwähnt, ist dies einerseits bereits bei Aristoxenos angelegt, da er diese Unterscheidung nicht streng terminologisch einhält. Wenn Aristoxenos aber andererseits von der *φαντασία* der Wahrnehmung spricht, kann auch die Wahrnehmung als ein verarbeitendes Vermögen verstanden werden, das das Gehörte von einer unbewussten in eine bewusste Wahrnehmung umwandelt. Dass die *διάνοια* parallel zur Wahrnehmung aktiv sein müsse, um ein Lied richtig zu bewerten, bezieht sich dann nicht auf die Übersetzung des Gehörten in Wahrnehmungen, sondern auf die theoretische und rationale Analyse des Musikstücks.

67 Vgl. Barker (1989) 151, Fn. 14.

68 Dieses Argumentationsmuster verfolgt Aristoxenos auch gegen die «Harmoniker». Sie verfügen zwar über die richtige Wahrnehmung, doch fehle ihnen *διάνοια*. Vgl. Aristox. *Harm.* 38–40 = 48–50 da Rios.

69 Barker (2007b) 169–175 und 183–192 wendet ein, dass auch die *δυνάμεις* wie andere nicht-quantitative Aspekte eines Intervalls vom Gehör wahrgenommen würden, die für eine Wahrnehmung bereits abstrahiert werden müssten. Doch ist das kein Gegensatz zu der vorliegenden Interpretation. Dass die *διάνοια* das Hören nur begleitet, scheint nämlich nicht ausreichend: Denn ein guter Musiktheoretiker betrachtet nach Aristoxenos auch die Rolle der Intervalle für die Kompositionsregeln und muss dafür aus den verschiedenen Wahrnehmungen alle möglichen *δυνάμεις* abstrahieren. Die *δυνάμεις* liegen also in der Wahrnehmung begründet, sind Teil von ihr, aber ihre Abstraktion für die Musikwissenschaft muss mittels der *διάνοια* erfolgen.

Die Ungenauigkeit der Terminologie zeigt sich ferner in einem Absatz, in dem Aristoxenos die *διάνοια* anscheinend mit der protorationalen *μνήμη* gleichsetzt. Er stellt zunächst fest, dass es für das Verständnis (*τὸ ξυνιέναι*) von gerade gespielten Melodien des Gehörs und der *διάνοια* bedürfe. Denn das Musikverständnis (*ἡ τῆς μουσικῆς ξύνεσις*) baue auf die Wahrnehmung der Töne, die gerade entstehen, und auf die Erinnerung (*μνήμη*) an die vorangegangenen Töne auf.⁷⁰ Dass Aristoxenos die *μνήμη*, die bei Aristoteles mit der *φαντασία* verbunden ist, mit der *διάνοια* vertauscht, scheint darauf schliessen zu lassen, dass die *διάνοια* etwas Prototionales ist. Doch ist wahrscheinlicher, dass Aristoxenos die *διάνοια* und die *μνήμη* nicht im aristotelischen Sinne verwendet, sondern die *μνήμη* als Voraussetzung für die rationale Verarbeitung der Töne eine dianoetische Fähigkeit ist.

3.4.2.2 *Der Verstand erkennt das ἦθος eines Liedes*

In den überlieferten Fragmenten und Schriften des Aristoxenos findet sich keine Ausarbeitung darüber, wie das *ἦθος* eines Liedes erkannt werden kann. Vielmehr liege eine Diskussion über die *ἦθη* ausserhalb des Bereichs der wissenschaftlichen Harmonik.⁷¹ Dennoch scheint Aristoxenos sich an anderer Stelle dazu geäußert zu haben, wie ein auf Aristoxenos zurückgehender Ausschnitt in Ps.-Plutarchs *De musica* zeigt.⁷² Zusammengefasst bestehen Lieder aus Mischungen von Tonfolgen in verschiedenen *τόνοι* sowie aus diversen Rhythmen und Gesängen. Beim Vortrag eines Liedes können daraus das *ἦθος* bewertet und die Angemessenheit in Bezug auf die Komposition von einem Musikkritiker beurteilt werden.⁷³ Barker weist darauf hin, dass aus dieser Formulierung nicht deutlich werde, ob das *ἦθος* und die Angemessenheit je einzeln bewertet würden oder ob in der Bewertung des *ἦθος* im vorgetragenen Lied zugleich eine Bewertung seiner Angemessenheit in Bezug auf die Komposition liege.⁷⁴ In beiden Fällen sind jedoch Kompositionen zu komplex, um vom Wahrnehmungsvermögen allein beurteilt zu werden, sodass die Bewertung des *ἦθος* bei einem bewertenden Vermögen, einer *κριτικῆ δύναμις*,⁷⁵ liegt.

70 Aristox. *Harm.* 38 = 48 da Rios: 'Ὅτι δ' ἐστὶ τὸ ξυνιέναι τῶν μελωδουμένων τῆ τε ἀκοῆ καὶ τῆ διανοίᾳ κατὰ πᾶσαν διαφορὰν τοῖς γιγνομένοις παρακολουθεῖν «δῆλον» ἐν γενέσει γὰρ δὴ τὸ μέλος, καθάπερ καὶ τὰ λοιπὰ μέρη τῆς μουσικῆς. ἐκ δύο γὰρ δὴ τούτων ἡ τῆς μουσικῆς ξύνεσις ἐστίν, αἰσθησεώς τε καὶ μνήμης· αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ δεῖ τὸ γιγνόμενον, μνημονεύειν δὲ τὸ γεγονός. κατ' ἄλλον δὲ τρόπον οὐκ ἐστὶ τοῖς ἐν τῇ μουσικῇ παρακολουθεῖν.

71 Vgl. Aristox. *Harm.* 31 f. = 40 f. da Rios.

72 Vgl. Ps.-Plut. *Mus.* 1142B–1144E. Wehrli's Fragment 76 endet nach 1142C, doch scheint auch das Folgende aristoxenisch. Vgl. Lomiento (2011).

73 Die Paraphrase von Ps.-Plut. *Mus.* 1144E folgt Barker (2007b) 243.

74 Vgl. Barker (2007b) 243.

75 Vgl. Ps.-Plut. *Mus.* 1144B und Rocconi (2012) 79–82.

Es ist offensichtlich, dass Aristoxenos dasselbe Modell für die Erkennbarkeit des ἤθοος wie für die δύναμις verwendet.⁷⁶ Die Wahrnehmung ist allein für die Aufnahme der Töne verantwortlich, während der κριτική δύναμις zu entscheiden zukommt, ob die Töne in ihrem Zusammenhang und Rhythmus mit dem Gesang und der Dauer des Liedes angemessen komponiert wurden. In der κριτική δύναμις ist also ein Vermögen des Verstandes zu sehen, das die einzelnen Wahrnehmungen zusammenführen und bewerten kann.

3.4.2.3 *Der tief in der Seele versenkte Verstand*

Wie gesehen, bilden Wahrnehmung und διάνοια die Voraussetzungen, um eine ξύνεσις (μουσική) zu erreichen. Allerdings benutzt Aristoxenos an einer Stelle die ξύνεσις im Sinne eines aktiven Vermögens, das mit der διάνοια synonym sein dürfte. Dort deutet er ebenfalls seine Vorstellung von Verstand und Seele an:

Die Grenze aller sichtbaren Dinge ist der Verstand (ξύνεσις). Er ist das, was die Aufsicht über alles führt (τὸ ἐπιστατοῦν) und was alles einschätzt (τὸ κρίνον). Wenn einer glaubte, Hände, Stimme, Mund oder Atem unterschieden sich sehr (πολύ τι) von unbeseelten Werkzeugen (τῶν ἀψύχων ὀργάνων), liegt er falsch. Wenn der Verstand nämlich irgendwo in der Seele versenkt (που καταδεδυκός) und für die meisten Menschen nicht, wie die Produkte der Hände und die übrigen Dinge solcherart, greifbar und sichtbar ist, muss deswegen das, was wir gesagt haben, nicht anders verstanden werden. Denn wir werden einen Fehler begehen, wenn wir das, was einschätzt (τὸ κρίνον), nicht zur Grenze und zum Leitenden (κύριον) machen, sondern das, was eingeschätzt wird, zum Lenkenden und zur Grenze.⁷⁷

Obwohl Aristoxenos es als Konditional formuliert, scheint er sich den Verstand als Teil der Seele vorzustellen. Denn in den *Elementa harmonica* drückt er sein eigenes Verständnis oft im Gegensatz zu Gruppen wie den οἱ πολλοί, den «Harmonikern» oder «manchen Menschen» aus. Näher geht er allerdings auf die Seelenlehre wohl zum einen nicht ein, weil sie nicht Gegenstand der Untersuchung ist. Zum anderen könnte er mit dem Konditional auch allein eine grundsätzlich akzeptierte Annahme ausdrücken wollen, deren Begründung und Genauigkeit für ihn an dieser Stelle nicht wichtig ist. Zwischen Wahrnehmungsgegenständen und Verstand gibt es jedenfalls eine klare Grenze und es ist der Verstand, der die kognitiven Zuordnungen und Unterscheidungen vornimmt.

76 Lomiento (2011) 145 wendet ein, dass die μνήμη für die Erkenntnis des ἤθοος nicht erneut genannt wird.

77 Aristox. *Harm.* 41 = 51 da Rios: παντός γὰρ ὀφθαλμοφανοῦς ἔργου πέρας ἔστιν ἡ ξύνεσις. τὸ γὰρ ἐπιστατοῦν πᾶσι καὶ κρίνον τοῦτ' ἔστι· ἢ τὰς χεῖρας ἢ τὴν φωνὴν ἢ τὸ στόμα ἢ τὸ πνεῦμα εἰ τις οἶεται πολὺ τι διαφέρειν τῶν ἀψύχων ὀργάνων οὐκ ὀρθῶς διανοεῖται· εἰ δὲ τὴν ψυχὴν που καταδεδυκός ἔστιν ἡ ξύνεσις καὶ μὴ πρόχειρον μηδὲ τοῖς πολλοῖς φανερόν, καθάπερ αἱ τε χειρουργίαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων, οὐ διὰ τοῦτο ἄλλως ὑποληπτέον ἔχειν τὰ εἰρημένα. διημαρτηκέναι γὰρ συμβήσεται τάληθοῦς, ἐὰν τὸ μὲν κρίνον μήτε πέρας μήτε κύριον ποιῶμεν, τὸ δὲ κρινόμενον κύριόν τε καὶ πέρας.

Ebenfalls ist er als lenkendes Vermögen für das Handeln verantwortlich. Im Besonderen scheint Aristoxenos sich auf das musikalische Handeln zu beziehen, da er mit den Händen, der Stimme, dem Mund und dem Atem vor allem die Körperinstrumente hervorhebt, die für die Musik wichtig sind. Daraus leitet sich ab, dass mithilfe des Verstandes Lieder komponiert und gespielt werden. Allerdings bleibt fraglich, ob Aristoxenos sagen wollte, dass der Verstand auch den Atem ausserhalb des Singens bewusst steuert. Zwar kann man die Luft anhalten, doch abseits einer Entscheidung, die Luft für eine begrenzte Zeit anzuhalten, geschieht das Atmen subrational. Aristoxenos dürfte die ζύνεσις also vor allem deswegen als τὸ ἐπιστατοῦν und τὸ κύριον bezeichnet haben, da sie die Möglichkeit hat, in körperliche Prozesse einzugreifen, aber die Prozesse auch ohne ihr Eingreifen funktionieren. Wie Aristoxenos aber das Verhältnis vom Verstand zu nichtrational steuerbaren körperlichen Prozessen wie dem Wachsen, der Verdauung oder der Krankheit gesehen hat, geht aus seinen Worten nicht hervor. Vielleicht sagte er, dass sich die Verdauungsorgane oder die an einer Krankheit beteiligten Prozesse auf andere Art von unbeseelten Werkzeugen unterschieden als die Hand, der Mund, die Stimme und der Atem.

Die Gegenüberstellung der Körperinstrumente und den τὰ ἄψυχα ὄργανα könnte auf Aristoxenos' peripatetische Prägung zurückgehen.⁷⁸ Es steht zu vermuten, dass aufgrund der minimalen Differenz, die Aristoxenos zwischen den Körperinstrumenten, die als τὰ ἔμψυχα ὄργανα verstanden werden müssen, und den unbeseelten Instrumenten sieht, die Beseeltheit nicht mehr als die Fähigkeiten meint, am Leben teilzuhaben und vom Verstand kontrolliert zu werden. Ob er diese Fähigkeiten einem weiteren Seelenvermögen zuordnete, ob er überhaupt Differenzierungen innerhalb der Seele vornahm oder ob er sich Beseelung allein als das Vermögen, Leben und die damit verbundenen Vermögen zu erhalten, bleibt unklar. Neben dem Verstand kann aus Aristoxenos' Schriften jedenfalls nur die αἴσθησις der Seele zugeschrieben werden.⁷⁹

Das Verhältnis zwischen der διάνοια, der κριτικὴ δύναμις und der ζύνεσις zu bestimmen, fällt angesichts fehlender weiterer Zeugnisse schwer. Die δυνάμεις von Intervallen zu notieren, scheint nicht allein eine protorationale Tätigkeit der διάνοια zu sein, sondern abstrahierendes Denken zu erfordern, sodass sie wohl wie im allgemeinen Sprachgebrauch Aristoxenos' Begriff für ein rationales Vermögen war. Dass sie oft parallel zur Wahrnehmung verwendet wird und beide zusammen Intervalle mit ihren Funktionen erkennen, zeigt, dass ein Mensch mit der διάνοια einschätzt, bewertet und abstrahiert, was einerseits ein (Musik-)Verständ-

78 Aristoteles unterscheidet in *EN* 1161b4 und *Pol.* 1253b28 zwischen unbeseelten Werkzeugen und Sklaven als beseelten. Erst die Kirchenväter nennen die Lyra, Kithara und den Psalter ὄργανα ἄψυχα.

79 Da der Verstand in der Seele sein soll, wird die Seele daneben noch über mindestens über ein weiteres Vermögen verfügt haben. Dafür kommt nach den Fragmenten nur die αἴσθησις in Frage.

nis voraussetzt, aber dieses Verständnis andererseits auch verbessert. Es steht zu vermuten, dass die *διάνοια* neben der Bestimmung von *δυνάμεις* ebenfalls als τὸ κρῖνον die Bewertung der ῥῆθι von Liedern vornimmt und somit in der κριτική δύναμις kein weiteres Vermögen daneben, sondern eine Funktion der *διάνοια* zu sehen ist. Schliesslich kann die κριτική δύναμις ihre Einschätzungen ebenfalls nur auf Grundlage einer *ξύνεσις* (μουσική) treffen.

Merkwürdig mutet die einmalige Verwendung der *ξύνεσις* als aktives, leitendes Vermögen in der zitierten Passage an der Stelle an, an der die *διάνοια* zu erwarten wäre. Es könnte daher angenommen werden, dass die *διάνοια* der *ξύνεσις* als weiterem rationalen Vermögen untergeordnet ist. Die Bedingung dafür ist allerdings, dass Aristoxenos über ein differenziertes noetisches Vokabular verfügt. Doch wie bei den Ausführungen über die *διάνοια* und die *μνήμη* gesehen, scheint es eher, dass Aristoxenos von einem wahrnehmenden und einem nicht näher nach Funktionen differenzierten rationalen Seelenteil ausging, in dem alle rationalen Fähigkeiten umfasst sind. Dass die *ξύνεσις* dann der *διάνοια* einmal als leitendes Vermögen übergeordnet erscheint, könnte darauf zurückzuführen sein, dass die Aktivität des rationalen Vermögens Verständnis voraussetzt, während Aristoxenos sie an anderen Stellen als Synonyme betrachtet.

4 Aristoxenos' Seelenlehre zwischen Doxographie und seinen eigenen Worten

Auffallend ist, dass die aristotelischen Begrifflichkeiten bei Aristoxenos nicht dieselbe Bedeutung wie bei Aristoteles haben. Der *μνήμη* bedürfe es für ein umfassendes Musikverständnis und über die Eindrücke (*φαντασία*) werde der Charakter eines Intervalls oder Tetrachords erkannt. Nach Aristoteles stehen beide Begriffe in einem engen Zusammenhang,⁸⁰ doch bei Aristoxenos zeigt sich weder ein solcher Zusammenhang noch eine andere aristotelische Grundlage in ihrer Benutzung. Denn ihnen fehlt auch das aristotelische, bildgebundene Verständnis, da sich die *μνήμη* lediglich auf vorangehende Töne und die *φαντασία* auf Intervallempfindungen bezieht. Zudem entstammen weder die *δυνάμεις*, der der Gegenbegriff *ἐνέργεια* fehlt, noch die *ξύνεσις* der aristotelischen Verwendungsweise. Eine Ausnahme bildet allein die Bezeichnung der unbeseelten Instrumente als τὰ ἄψυχα ὄργανα, die aristotelisch zu sein scheint.

Daraus, dass es nach Aristoxenos einen lenkenden Verstand in einer Seele gibt, lässt sich folgern, dass er die Existenz der Seele keineswegs leugnete. Doch ob er die Seele nach der doxographischen Überlieferung als eine Stimmung des Körpers (*intentio corporis*) definierte, die sich aus dem speziellen Aufbau des Körpers ergebe und die Bewegungen hervorrufen könne, ist zu klären. Einer *intentio* ent-

80 Vgl. Bloch (2007) 63f.

spricht bei Aristoxenos wohl ein *τόνος*. Er übernimmt die Benennungen der *τόνοι* nach den sieben Oktavarten – den *ἁρμονίαι* der Vorgänger –, addiert sechs weitere und verortet sie nach ihren relativen Tonhöhen. Die systematischen Unterschiede zwischen *τόνοι* und *ἁρμονίαι* liegen in ihrer Konstruktion und ihrem Umfang. Eine *ἁρμονία* reicht über eine Oktave, während die *τόνοι* von der Mittelnote (*μέση*) aus konstruiert werden und sich über zwei Oktaven erstrecken können. Trotz dieser unterschiedlichen Notations- und Konstruktionsweisen besteht aber zwischen beiden kein kategorialer Unterschied, da es unterschiedliche Systeme sind, um Tonleitern zu beschreiben, und das ältere System der *ἁρμονίαι* in Aristoxenos' System der *τόνοι* aufgenommen wurde.⁸¹ Wenn Cicero also die Seelendefinition der *intentio corporis* durch *quae harmonia dicitur* erklärt, dürfte das zwar sprachlich kaum auf Aristoxenos zurückgehen, da er *ἁρμονία* nicht in diesem Sinne verwendete. Wenn Aristoxenos aber die Seele tatsächlich mit den *τόνοι* verglich oder sie gar mit ihnen identifizierte, kann Ciceros Zusatz trotzdem inhaltlich gerechtfertigt sein.

Eine weitergehende Interpretation wird durch die Quellenlage erschwert. Aristoxenos kündigt eine Untersuchung der *τόνοι* an, doch fehlt sie in der Überlieferung. Auch wenn der Begriff *τόνος* und konkurrierende Theorien wohl bereits vor Aristoxenos in Umlauf waren, existiert keine Ausarbeitung.⁸² Ein *τόνος* dürfte sich ursprünglich in doppelter Bedeutung sowohl auf die Spannung als auch auf die Stimmungen der Saiten einer Lyra bezogen haben. Die Spannung hält einerseits die Lyra physisch zusammen, andererseits bezeichnen die *τόνοι* als Stimmungen unterschiedliche Intervalle, in denen ein Tonumfang wiedergegeben werden kann. So könnte Aristoxenos einerseits überindividuelle Speziesigenschaften im Vergleich mit der Spannung, die eine Lyra zusammenhält, beschrieben und andererseits individuelle Charaktereigenschaften und äussere Erscheinungen über die unterschiedlichen Arten, eine Lyra zu stimmen, definiert haben. Aus den allgemeinen, speziesübergreifenden Beschaffenheiten könnte dann ein Wahrnehmungsvermögen und ein alles lenkender Verstand hervorgehen, wie die *intentio corporis* Ciceros nahelegt. Die unterschiedlichen Stimmungen, die wie die *intentiones* Körpern inhärent sein können, könnten für die Individualität des Körpers und Charakters sorgen. Es müsste sich damit um eine Emergenzlehre handeln.

Aber hat er die Seele mit einer *intentio corporis* verglichen oder sie so definiert? Wenn Aristoxenos den Verstand für tief in der Seele verborgen hält, setzt er zumindest eine Seele voraus, ohne sich auf eine Emergenztheorie oder einen Dualismus festzulegen. Das Wenige, was Aristoxenos darüber hinaus sagt, bietet nicht genug Ansatzpunkte, um eine Seelenlehre zu rekonstruieren. Dass es bei Cicero die ganze Seele und bei Aristoxenos der Verstand ist, die jeweils den Körper bewe-

81 Vgl. dazu Barker (1989) 17–27, vor allem 22f., und Barker (2007b) 215–228 sowie West (1992) 223–233 und Gibson (2005) 162–165.

82 Vgl. West (1992) 228.

gen, könnte zwar über mangelnde doxographische Genauigkeit zu erklären sein. Doch die Vereinbarkeit der Zeugnisse aus Ciceros doxographisch geprägten und Aristoxenos' eigenen Worten ergibt sich vor allem daraus, dass sie nicht über die gleichen Aspekte einer Seelenlehre sprechen: Die Wahrnehmung, φαντασία, μνήμη und die διάνοια bzw. ζύνεσις kommen in der doxographischen Tradition nicht vor, während Aristoxenos sich in seinen Schriften nicht über das Verhältnis von Körper und Seele äussert und auch bei seinen Kommentaren über die Seele vage bleibt. Die doxographische Tradition hat dadurch keinen Bezugspunkt, an dem sie sich messen liesse, sodass Rückschlüsse auf Aristoxenos spekulativ bleiben müssen.

5 Aristoxenos und der Peripatos: Drei Interpretationswege

Es zeigte sich, dass Aristoxenos die Seele wohl nicht ἀμυνία genannt haben wird. Dass die Doxographie die Seele als *intentio corporis* definiert, könnte eher auf Aristoxenos' Worte zurückgehen, da die τόνοι eine wichtige Rolle in seiner Musiktheorie spielen. Ob er allerdings die Seele mit den τόνοι identifizierte, bleibt zweifelhaft, da er das in seinen musiktheoretischen Schriften nicht nahelegt. Die Verbindung der Doxographie zum aristoxenischen Werk bleibt daher ungewiss: Kann sich die Doxographie auf Aristoxenos' Werk stützen, oder überträgt sie Musiktheoretisches auf die Seelenlehre, weil Aristoxenos Musiktheoretiker war? Drei Interpretationswege bieten sich aufbauend auf die Beobachtungen an: Nach dem ersten entwickelte Aristoxenos in den *Elementa harmonica* keine ausgearbeitete Seelenlehre, sodass er sich dort auf Andeutungen beschränken konnte. In einem anderen Werk, das von einem Doxographen exzerpiert wurde, arbeitete er dann eine Emergenzlehre aus, nach der die Seele ein τόνος des Körpers sei und den Körper bewegen könne.

Nach dem zweiten sind die Lehren aus der Doxographie und Aristoxenos' Schriften miteinander vereinbar, doch vertrat Aristoxenos nicht die Ansicht, dass die Seele eine ἀμυνία sei. Stattdessen gehe die Seele, in der der Verstand und wohl weitere Seelenvermögen verborgen seien, aus einem bestimmten τόνος des Körpers hervor. Sie sei für das Bewerten und Verstehen verantwortlich und lenke den Körper. Diese Interpretation legte eine ausführlichere Seelenlehre des Aristoxenos nahe.

Der dritte Weg ist der von Wehrli und Gottschalk: Demnach habe Aristoxenos keine Seelenlehre ausgearbeitet und die doxographische Überlieferung greife allenfalls sporadische Bemerkungen auf. Der nur andeutende Charakter der Bemerkungen, die Aristoxenos in den *Elementa harmonica* macht, passt gut zu dieser

Interpretation. Allerdings scheint der Doxographie doch ein weitergehendes Konzept zugrunde zu liegen, das Bewegungen erklärt.⁸³

Dieser letzte Interpretationsweg legt nahe, dass Aristoxenos sich nicht mit Aristoteles' *De anima* beschäftigt hat, während die beiden anderen zumindest eine weitere und detailliertere Beschäftigung mit einer Seelenlehre voraussetzen.

Dass Aristoxenos die Körperinstrumente mit unbeseelten ὄργανα vergleicht, könnte der aristotelischen Terminologie entstammen, doch weisen die anderen Begriffe keine Gemeinsamkeit mit *De anima* auf. Wenn Aristoxenos also eine Seelenlehre vertreten hat, basiert sie wahrscheinlich nicht auf eingehender Auseinandersetzung mit Aristoteles. Sein Vokabular, das auf eine philosophische Differenzierung zwischen Körper und Seele hinweist, schreibt der Seele im Gegensatz zum Körper Handlungsfähigkeit und alle weiteren Vermögen zu, die es für die Komposition und Bewertung von Liedern bedarf. Somit vertritt Aristoxenos eine prinzipiell dualistische Lehre. Wenn der Körper allerdings mit seinen Gliedern nur Werkzeug für die Seele ist, aber durch die Seele seine Funktionen erhält, muss der Körper die besondere Bedingung aus Aristoteles' *De anima* 412b1 erfüllen, als Werkzeug benutzt werden zu können. Es lässt sich somit festhalten, dass Aristoxenos der aristotelischen Lehre zumindest nicht widersprochen hat, wenn auch nicht auszumachen ist, ob er ihr folgte.

83 In *Harm.* 9 = 13f. da Rios erwähnt Aristoxenos, dass der Schall eine physikalische Grundlage habe, deren Untersuchung aber nicht Aufgabe der Harmonik sei. Sollte Aristoxenos die Schallbewegungen noch untersucht haben, könnte er die Produktion von Tönen und Handlungen verglichen haben.

V Klearch

1 Einleitung

Dass der aus dem zyprischen Soloi stammende Klearch¹ ein direkter Schüler des Aristoteles war, bezeugen einige Fragmente.² Dafür muss er spätestens 340 v.Chr. geboren worden sein.³ Da er zudem einen Dialog *Arkesilas* schrieb, ist vermutet worden, dass er ein gewisses Alter erreicht haben musste, wenn der Platoniker Arkesilaos (ca. 315–241) Gesprächspartner oder seine Lebensführung Thema des Dialogs war.⁴ Denn um bedeutend genug für einen Dialog zu werden, müsste Arkesilaos bereits einige Jahre gelebt haben. Auch wenn es nicht nötig ist, Arkesilaos erst ab Übernahme des akademischen Scholarchats gegen 264 v.Chr. diese Bedeutung zuzuschreiben, wird Klearchs Geburtsjahr nicht weit vor 340 v.Chr. anzusiedeln sein, sodass seine Bekanntschaft mit Aristoteles eher kurz gewesen sein muss. Umstritten ist ferner, ob Klearch mit dem Klearch zu identifizieren ist, dem eine Dankinschrift in Ai-Khanoum gewidmet ist.⁵

Die Quellen legen nicht nahe, dass Klearch philosophisch abseits eines zoologischen und empirischen Interesses von Aristoteles beeinflusst wurde. Plutarch schreibt über Klearch sogar, dass er viele der peripatetischen Lehren verdreht habe (πολλὰ τοῦ Περιπάτου παρέτρεψεν).⁶ Die Mehrzahl der Fragmente lässt Klearch zudem in keinem guten philosophischen Licht erscheinen, weswegen Wehrli ihm eine Vorliebe für die Paradoxographie und «Proletarierplatonismus» vorwarf.⁷ Doch dagegen, dass Klearch die Lehren der Peripatetiker veränderte, lässt sich einerseits der zweifelhafte Zeugniswert von Plutarch selbst anführen, der an dieser Stelle vielleicht eine Legende über den Peripatetiker zuspitzt. Andererseits besteht unter Berücksichtigung, dass von ca. 120 Fragmenten Klearchs ca. 80 aus Athenaios' *Deipnosophistai* stammen und dass unter diesen ca. 80 die längsten

1 Eine gekürzte Version dieses Kapitels erschien auch auf Englisch als «Clearnus, a Platonist?» im RUSCH-Band zu Klearch.

2 Vgl. 6, 8, 37, 64, 91, 97 und 108 *W Kle.* = 6, 8, 37, 68, 92A, 112 und 116 Dor.

3 Vgl. Wehrli/Wöhrlé/Zhmud (2004) 583.

4 Vgl. dazu Tsitsiridis (2013) 85–94. Tsitsiridis macht auf die Parallele aufmerksam, dass eine Weihinschrift aus Epidaurios auf einem Fünflinienspielfeld einem Arkesilaos gewidmet ist. Dass das Fünflinienspiel ebenfalls in beiden erhaltenen Fragmenten aus dem Dialog vorkommt, ist eine auffällige Parallele, doch argumentiert Tsitsiridis weiter, dass wohl eher der Akademiker wegen seines Lebensstils Dialogthema war.

5 Vgl. Robert (1968) 443–454, Dorandi (2014) 67f., Auffret (2019) 25–66 und Verhasselt (2022) 517–552.

6 Vgl. 97 *W Kle.* = 116 Dor.

7 Vgl. Wehrli *Kle.* 46 und Wehrli (1972) 219.

Fragmente enthalten sind, die Gefahr, dass das Bild, das aus diesen Fragmenten gewonnen wird, stark verzerrt ist.⁸ Denn Athenaios' antiphilosophischer Fokus auf symposiastische Themen bedingt zugleich die Auswahl seiner Zitate. Zwar lässt sich auch über die Fragmente bei Athenaios hinaus ein popularphilosophisches Interesse bestätigen,⁹ doch ist nicht auszumachen, welchen Platz solche Fragmente im Gesamtwerk des Klearch einnehmen und ob den popularphilosophischen Anekdoten andere, philosophischere Werke entgegenstehen. Anhand der Quellenlage ist es sicher plausibel, eine Neigung zur Popularphilosophie anzunehmen, doch können manche Fragmente, die wenig gehaltvoll erscheinen, philosophisch bedeutsameren Erörterungen entnommen worden sein.

2 Rekonstruktionsschwerpunkte

Für das Verständnis von Klearchs Seelenlehre wäre von grossem Wert zu wissen, welche Lehren er nach Plutarch veränderte. Denn die gängigen Interpretationen hängen stark mit dem Bild zusammen, das sich der jeweilige Interpret von Klearch gemacht hat. In der älteren Forschung wurde Klearch zunächst als Vertreter eines zoroastrischen Orientalismus gesehen.¹⁰ Detienne konstatiert später ähnlich eine mystische Prägung, hält sie aber für griechischen Ursprungs. Er vermutet, Klearch sei ein pythagoreisch inspirierter Aristoteliker, und beruft sich dafür vor allem auf ein arabisches Fragment bei al-Kindi, das damals noch dem aristotelischen *Eudemos* zugeschrieben wurde, doch inzwischen eindeutig als Übersetzung der neuplatonischen *Theologia Aristotelis* erkannt worden ist.¹¹

Wehrli führt hingegen in seinem «Rückblick» den Niedergang des Peripatos darauf zurück, dass der Schulgründer keine einheitliche Lehre hinterliess, an die sich die Schüler hätten halten können und von denen sich deswegen manche popularphilosophischen Lehren zuwandten oder, wie im Fall des Klearch, von anderen Schullehren wie dem Platonismus überzeugen liessen. Zu diesem Ergebnis kommt Wehrli vor allem, weil er Klearch einen starken Körper-Seele-Dualismus vertreten sieht.¹² Dies sei vor dem Hintergrund von Aristoteles' Frühwerk nur allzu verständlich, da auch der aristotelische *Eudemos* eine Nähe zum Platonismus bezeuge.¹³ Nach Wehrli sei Herakleides Pontikos das zentrale Bindeglied zwischen der Akademie und dem Peripatos gewesen, der auch entscheidenden Einfluss auf

8 Vgl. White (2022) 397–400.

9 Zu dieser Einschätzung kam schon Zeller *PhG* 2,2 723 f. und gibt entsprechende Beispiele.

10 So Bidez/Cumont (1938) 18 f.

11 Vgl. Detienne (1958–1960) 126 f. Vgl. zur Herkunft aus der *Theologia Aristotelis* Kapitel V 4.3.2, Fn. 162.

12 Vgl. Wehrli (1969) 97 f.

13 Wehrli *Kle.* 47 folgt der Entwicklungsthese Jägers, nach der der frühe Aristoteles platonisch orientiert gewesen sei und erst im Laufe seines Lebens und mit dem Verlassen der Akademie eine empiristisch orientierte Philosophie verfolgt habe. Vgl. auch Moraux (1950) 23 f.

Klearch ausgeübt habe. Dieser Argumentation folgen auch Karamanolis und Tsitsiridis.¹⁴ Verde und Dorandi stellen den Einfluss des *Eudemos* auf Klearch jedoch in Frage.¹⁵

Im Folgenden wird gegen die Platonismusthese durch einen Vergleich mit dem Derveni-Papyrus gezeigt, dass Klearch Elemente aus verschiedenen kulturellen Strömungen seiner Zeit kombiniert, die auch den platonischen *Phaidon* beeinflusst haben. Es lässt sich zwar nicht ausmachen, welche Überzeugungen Klearch aus den Kulturen übernommen hat und wie weit seine Ansichten mit zeitgenössischen Tendenzen kongruent sind, doch zeigen sich so auffällige Parallelen in der Bildsprache, dass eine Adaption kultureller Vorstellungen, die Platon auch vorgenommen hat, plausibler ist als die Annahme, Klearch habe den Körper-Seele-Dualismus von Platon übernommen.

3 Überlieferung

3.1 Klearchs Bewunderung für Platon

3.1.1 Ein *Enkomion auf Platon* (2a/b W Kle. = 2/3 Dor)

Drei Fragmente sollen belegen, dass Platon in Klearchs Werken eine herausgehobene Rolle zukam. Einerseits habe Klearch ein *Enkomion auf Platon* geschrieben,¹⁶ andererseits habe er auch eine oder zwei kommentierende Schriften zur *Politeia* und zum *Timaios* verfasst.

Dass Klearch ein *Enkomion auf Platon* schrieb, ist sowohl bei Diogenes Laertius als auch beim Kirchenvater Hieronymus in seiner Schrift gegen Jovinian überliefert.¹⁷ Da Hieronymus denselben Inhalt des Fragments interpretiert wiedergibt, soll der Fokus auf die Überlieferung des Biographen gelegt werden.¹⁸ Diogenes be-

14 Vgl. Karamanolis (2006) 333–335, Tsitsiridis (2010) 308–310 und Tsitsiridis (2013) 71f.

15 Vgl. Dorandi (2006) 39–44 und Verde (2022) 340–342.

16 Dass tatsächlich Klearch, der peripatetische Philosoph, das *Enkomion* geschrieben hat und nicht der in der Akademie ausgebildete Klearch, der spätere Alleinherrscher von Herakleia am Pontos, dürfte ausser Frage stehen. Vgl. zur Person und akademischen Ausbildung des Herrschers Klearch Trampedach (1994) 79–87. Nach der Suda, s.v. Klearchos, erschien dem Alleinherrscher Klearch im Traum eine Frau, die ihm sagte: ἄπιθι τῆς Ἀκαδημίας καὶ φεῦγε φιλοσοφίαν: οὐ γάρ σοι θέμις ἐπαυρέσθαι αὐτῆς; ὀρᾷ γὰρ πρὸς σέ ἐχθιστον. Ist auch selbstverständlich, dass es sich hierbei nicht um einen historischen Bericht handelt, sondern ein *vaticinium ex eventu*, wie Trampedach sagt, so zeigt dies doch, dass es unwahrscheinlich ist, dass sich der Tyrann Klearch weiter mit Philosophie beschäftigte. Trampedach schliesst, dass Klearch ohnehin weniger Schüler Platons als mehr des Isokrates gewesen sei, dessen Schule er ebenfalls besucht habe.

17 Vgl. 2A und 2B W Kle. = 2 und 3 Dor.

18 2 Dor: Σεῦδσιππος δ' ἐν τῷ Πλάτωνος περιδειπνῶ καὶ Κλέαρχος ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ καὶ Αναξίλιδης ἐν τῷ δευτέρῳ Περί φιλοσόφων φασίν ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος ὥραιαν οὖσαν τὴν Περικτιόνην βιάσθαι τὸν Ἀρίστωνα καὶ μὴ τυγχάνειν παυόμενόν τε τῆς βίας ἰδεῖν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ὄψιν· ὅθεν καθάραν γάμου φυλάξει ἕως τῆς ἀποκυήσεως. Vgl. die ausführliche Be-

richtet eine populäre Geschichte aus Athen (ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος), nach der Ariston versucht habe, sich Periktone, Platons Mutter, mit Gewalt zu bemächtigen, als sie in der Pubertät gewesen sei (ὠραίαν οὔσαν). Doch es sei ihm nicht gelungen, woraufhin ihm eine Epiphanie des Apollon erschienen sei. Danach habe er von ihr abgelassen, bis Platon geboren worden sei. Diese Geschichte werde, so Diogenes, bei Speusipp im *Perideipnon*, bei Klearch im *Enkomion auf Platon* und bei Anaxilides in seinen *Büchern über die Philosophen* erzählt. Es ist nun fragwürdig, ob Diogenes alle drei Quellen noch einmal überprüft hat und ob alle drei Quellen den im Hellenismus verbreiteten Inhalt gleich überliefern.¹⁹ Ebenso gibt es keinen Hinweis auf den Kontext, in dem Klearch diese Geschichte erzählt haben könnte. Zwar legt der Titel *Enkomion*²⁰ den Inhalt auf eine positive fiktive oder tatsächlich gehaltene Rede fest, ob sie aber aus philosophischer Verbundenheit, Bewunderung der Person oder als epideiktische Übungsrede geschrieben worden ist, lässt sich nicht bestimmen. Es wäre denkbar, wenn auch nicht wahrscheinlich, dass das Enkomion als Lobrede auf die von Dikaiarch bezeugte Teilnahme Platons bei den Isthmischen Spielen zurückzuführen ist.²¹ Jedenfalls legt ein *Enkomion auf Platon* nicht gleichzeitig nahe, dass Klearch auch zentrale Elemente der platonischen Philosophie übernommen hat. Schliesslich schrieb auch Aristoteles nach Olympiodor ein *Enkomion auf Platon*.²² Dennoch klassifizierte man deshalb Aristoteles' Lehren wohl nicht als platonisch trotz allem aristotelischen Platonismus, den man zuzugeben bereit ist.

3.1.2 Klearch und der Timaios (4 W Kle. = 120 Dor)

Auch das nächste Fragment, das Klearch als Platon-Interpreten ausweisen könnte, leistet keinen Beitrag zum besseren Verständnis von Klearchs Platonismus. Plutarch berichtet in seiner Schrift *De animae procreatione* von zwei verschiedenen Arten, den Abschnitt über die nach Zahlen geordnete Zusammensetzung der Weltseele in *Tim.* 35b4–36b5 auszulegen. Theodor stehe auf der einen Seite, Klearch

sprechung der Fragmente in Bezug auf Speusipp: Tarán (1981) 228–235 und *FGrHist Speusippos of Athens* 1009 F1. Wie festgestellt wurde, ist Hieronymus nicht per se die schlechtere Quelle für den Inhalt der Geschichte, da seine Version auf eine frühe Quelle zurückgehen könnte. Falls er von Diogenes abhinge, dann nur indirekt. Vgl. Swift Riginos (1976) 9–15.

19 Vgl. *PdA* 2,405–409.

20 Auch der Titel war nicht unumstritten, obwohl er seit Tarán (1981) 230–232 nicht mehr angezweifelt worden ist. Vgl. aber Lang (1911) 32–38 und 60 f.

21 Vgl. 40 *W Dik.* = 47 Mir. Um Gegenstand einer Lobrede zu werden, müsste Platon bei den Spielen gewonnen haben, was nicht belegt ist. Ein Enkomion auf einen einfachen Teilnehmer ist nicht zu erwarten. Zu Klearchs Zeiten waren Enkomia allerdings keine anlassbezogenen Siegesdichtungen mehr, sondern konnten lediglich den Charakter eines Menschen loben. Nach dem berühmten in Platons *Protagoras* überlieferten Enkomion des Simonides F260 *Poltera* (= *PMG* 542) reicht es aus, wenn sich der Gelobte zum Wohle der Polis eingesetzt hat. Vgl. *Poltera* (2008) 203–209 und 455 f.

22 Vgl. Aristot. *Fr.* 673 R³.

und Krantor auf der anderen. Bezeichnenderweise zitiert Plutarch in der Gegenüberstellung der Lehrmeinungen im Folgenden nur noch Krantor und meint Klearch stellvertretend mit. Vermutlich kannte Plutarch aber weder Krantors Kommentar,²³ obwohl er ihn auch an anderen Stellen im gleichen Werk behandelt,²⁴ noch denjenigen Klearchs aus eigener Lektüre, sondern bezog sich vor allem auf die Darstellung des Platonikers Eudoros, dessen hervorragende Qualität er zweimal lobt.²⁵ Daher ist auch der Wert des Zeugnisses, den das Fragment über Klearch vermittelt, äusserst gering. Zum einen bleibt nämlich unklar, ob Klearch wie Krantor einen Kommentar verfasste oder ob Klearchs Position aus einem anderen Werk stammt.²⁶ Denkbar ist nämlich, dass Klearch im Rahmen seiner Behandlung der mathematischen Passagen in der *Politeia*, auf die im nächsten Abschnitt eingegangen wird, auf das platonische Zahlensystem zu sprechen kam und sein Name darüber Eingang in die Auslegung des *Timaios* fand. Zum anderen gibt das Fragment keinen Hinweis darauf, von welchem philosophischen Standpunkt aus Klearch das platonische Zahlensystem kommentiert haben könnte. Neben Klearch sind nämlich 15 weitere nichtplatonische Kommentatoren des *Timaios* bekannt.²⁷

3.1.3 Ein Kommentar zur Mathematik in Platons *Politeia* (3 W Kle. = 4/5A Dor)

Die folgenden Fragmente über Klearchs Platonismus und Seelenlehre werden von Athenaios überliefert. Sie stammen aus einer längeren Passage über Namen, Aussehen und Unterschiede von Vögeln mit einigen Jagdtipps aus dem neunten Buch der *Deipnosophistai*.²⁸ Athenaios erzählt drei Anekdoten Klearchs über Vögel, die ihr Spiegelbild sähen, wodurch ihr Sexualtrieb aktiviert werde. Zwei dieser Fragmente (3 W Kle. = 4 und 5A Dor) legen erneut eine Beziehung Klearchs zu Platon nahe, während das dritte Aufschluss über Klearchs Konzeption der φαντασία geben könnte.

Wehrli fasst die beiden Fragmente 4 und 5A Dor zu einem Fragment zusammen, da sie bei Athenaios unmittelbar hintereinanderstehen. Fragment 5A Dor ordnet Athenaios keinem Werk zu, doch gibt er als Quelle für Fragment 4 Dor Klearchs Schrift *Über die mathematischen Passagen in Platons Politeia* (Περὶ τῶν ἐν τῇ Πλάτωνος πολιτεία μαθηματικῶς εἰρημένων) an. Da die Beschreibung darin, wie

- 23 Dörrie nahm an, dass es sich bei Krantors Schrift vermutlich um den ersten des Namens würdigen, problemorientierten Kommentar des *Timaios* handelte. Vgl. *PdA* 1,341.
 24 Vgl. Plut. *De animae procr.* 1012d, 1012e–1013a, 1020a–e und 1027c–d = *PdA* 1, Bausteine 5.3a–5.6.
 25 Vgl. *PdA* 1,333.
 26 Vgl. Wehrli *Kle.* 46f. und die Einordnung des Fragments unter die *fragmenta incertorum librorum* bei Dorandi.
 27 Vgl. die Aufzählung von *Timaios*-Kommentatoren in *PdA* 3,209, Fn. 2.
 28 Athenaios zitiert Klearch im neunten Buch noch einmal in einem Exkurs über den Tyrann Phalaris (61 W Kle. = 63 Dor) und ein weiteres Mal im Übergang von den Vögeln zu Wildbret (106a W Kle. = 111A Dor).

man Wachteln mithilfe eines Spiegels fangen könne,²⁹ schwer mit der Lösung eines mathematischen Problems bei Platon in Verbindung gebracht werden kann, nahm Dörrie an, dass Athenaios dem Zitat den falschen Werktitel zugeordnet habe.³⁰

Kroll und Wehrli hingegen bringen die Ausführungen zur Wachteljagd in Verbindung mit der Musenrede im achten Buch der *Politeia* (546a–547a),³¹ in der die Musen vor dem Untergang der Aristokratie warnen, wenn die richtige Hochzeitszahl nicht eingehalten werde. Falls Athenaios den richtigen Werktitel angibt, scheint die Warnung vor unzeitiger, übermässiger Fortpflanzung ein plausibler Bezugspunkt von Klearchs Erläuterungen gewesen zu sein. Doch gibt es auch eine dem Wortlaut besser entsprechende Parallele im fünften Buch der *Politeia*, das Klearch auch an anderer Stelle kommentiert haben könnte.³² Platon sagt nämlich in *Pol.* 459a–b, dass ein Herrscher bei seinen Untergebenen wie ein Züchter bei seinen Jagdhunden und Kampfvögeln im idealen Staat dafür sorgen müsse, dass die Exemplare richtig miteinander gepaart würden.³³ Dabei handele es sich nicht um eine mathematisch-geometrische, sondern um eine erotische Notwendigkeit.³⁴ Da also sowohl ein Bezug zur Mathematik besteht, der in der Musenrede später ausgeführt wird, als auch auf Vogelzucht verwiesen wird, scheint diese Stelle eher Gegenstand der Erklärung Klearchs gewesen zu sein, falls das Fragment einem Kommentar zu Platon entnommen ist.³⁵

- 29 3 *W Kle.* = 4 Dor: περί δὲ τῆς τῶν ὀρνύγων θήρας ἰδίως ἱστορεῖ Κλέαρχος ὁ Σολεὺς ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Περί τῶν ἐν τῇ Πλάτωνος πολιτεία μαθηματικῶς εἰρημένων γράφων οὕτως: «οἱ ὄρνυγες περί τὸν τῆς ὀχείας καιρὸν, ἐὰν κάτοπτρον ἐξ ἐναντίας τις αὐτῶν καὶ πρὸ τοῦτου βρόχον θῆ, τρέχοντες πρὸς τὸν ἐμφαινόμενον ἐν τῷ κατόπτρῳ ἐμπύπτουσιν εἰς τὸν βρόχον».
- 30 Vgl. *PdA* 1,341. Dörrie weist ebenfalls darauf hin, dass Kommentare zu Klearchs Zeiten keine durchgängigen Erläuterungen eines Werks waren. Klearch wird sich in der Schrift also nur einzelnen mathematischen Rätseln gewidmet haben, wenn er ein solches Werk geschrieben hat.
- 31 Vgl. Kroll (1921) 582 und Wehrli *Kle.* 46 in Berufung auf Apelt und Jowett-Campbell.
- 32 Sedley (2019a) 101 f. stellt eine Verbindung zwischen Klearchs «bat riddle» und *Pl. Pol.* 479b2f. her. Er überlegt, ob das «bat riddle» Teil seines kommentierenden Werks zur *Politeia* gewesen sein könnte.
- 33 Sokrates spricht von γενναῖοι ὀρνίθεσ, womit wohlgenährte, kräftige Vögel bezeichnet werden, sodass von Zuchtvögeln wie Wachteln, wahrscheinlich für den Kampf, auszugehen ist. Vgl. Grube/Reeve (1992) ad loc. Nach Platons *Lysis* 211e sei ein Freund jeder Wachtel, jedem Hund und jedem Pferd vorzuziehen. Nach der Klimax ist die Wachtel zwar das Tier mit dem geringsten Wert, doch da sie wie die Vögel in der *Politeia* zusammen mit den Hunden als Zuchtier genannt wird, zeigt, dass sie für Platon wichtige Zuchtvögel waren.
- 34 *Pl. Pol.* 458d: Γλ: οὐ γεωμετρικαῖς γε, ἧ δ' ὅς, ἀλλ' ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις. Apelt (2004) 482 deutet im Kommentar zur Stelle darauf hin, dass Platon Ironie verwende. Diese liegt jedoch nicht darin, dass die Aussage nicht ernst zu nehmen ist, sondern nur darin, dass diese Art der Notwendigkeit nicht so kompliziert zu verstehen ist, dass nicht auch die Menge sie verstehen könnte. Vgl. Glaukons folgende Qualifizierung: αἱ [sc. ἐρωτικαῖ ἀνάγκαι] κινδυνεύουσιν ἐκείνων δριμύτερα εἶναι πρὸς τὸ πείθειν τε καὶ ἔλκειν τὸν πολὺν λεῶν.
- 35 Falls Klearch an dieser Stelle mit Bezug zum platonischen Text die Vogelarten und ihr Paarungsverhalten beschreibt, beschreitet er wahrscheinlich nicht allein «das vertrautere Revier des Paradoxographischen», wie Wehrli *Kle.* 46 meint.

Allerdings scheinen die Fragmente eher aus einer zoologischen Schrift zu stammen.³⁶ Im daran anschliessenden Fragment 5A Dor beschreibt Klearch auf ähnliche Weise, wie Raben gefangen werden könnten. Wenn sie ihr Spiegelbild in einer Schale voll Öl sähen, sprängen sie hinein, sodass ihre Federn verklebten.³⁷ Eine Buchangabe fehlt, aber der verwandte Inhalt sowie der unmittelbare Anschluss legen eine Verbindung zur Wachteljagd in Fragment 4 Dor nahe. Da auch das dritte, noch zu besprechende Fragment aus Athenaios' Übersicht über die Vögel einen sehr ähnlichen Inhalt aufweist, dürften alle drei Fragmente derselben Schrift entstammen.

3.2 Φαντασία bei Klearch (36 *W Kle.* = 36 Dor)

3.2.1 Zum Titel *Περὶ τοῦ πανικοῦ*

Das dritte Fragment aus dem neunten Buch der *Deipnosophistai* entstammt nach Athenaios Klearchs Schrift *Περὶ τοῦ πανικοῦ*. Dem Fragment zufolge würden Sperlinge, Rebhühner, Hähne und Wachteln nicht nur, wenn sie ein Weibchen sähen, zum Samenerguss verleitet, sondern auch, wenn sie ihre Laute hörten. Der Grund dafür sei, dass (in) ihren Seelen eine φαντασία des Geschlechtsverkehrs (ἡ τῆ ψυχῆ γινομένη φαντασία περὶ τῶν πλησιασμῶν) entstehe. Dies werde in der Paarungszeit offensichtlich, da Vögel, wenn sie sich in einem Spiegel sähen, zu ihm rannten, dann von ihrem Spiegelbild eingenommen würden und ihren Samen ergössen. Das gelte allerdings nicht für die Hähne, die von ihren Spiegelbildern zum Kampf gereizt würden.³⁸

Zunächst ist der Titel der Schrift erneut fragwürdig, da erstens ihr Zusammenhang mit dem Fragmentinhalt unklar bleibt, zweitens eine Schrift mit dem Titel *Περὶ τοῦ πανικοῦ* einmalig ist und drittens das Wort πανικός zum ersten Mal³⁹

36 Vgl. für Klearchs zoologisch-biologisches Interesse 101–110 *W Kle.* = 105–114 Dor.

37 3 *W Kle.* = 5A Dor: καὶ περὶ τῶν κολοιῶν δὲ καλουμένων τὰ ὅμοια ἱστορεῖ ἐν τούτοις: «καὶ τοῖς κολοιοῖς δὲ διὰ τὴν φυσικὴν φιλοστοργίαν, καίπερ τοσοῦτον πανουργία διαφέρουσιν, ὅμως ὅταν ἐλαίου κρατῆρ τεθῆ πλήρης, οἱ στάντες αὐτῶν ἐπὶ τὸ χεῖλος καὶ καταβλέψαντες ἐπὶ τὸν ἐμφαινόμενον καταράττουσι. διόπερ ἐλαιοβρόχων γενομένων ἢ τῶν περῶν αὐτοῖς συγκόλλησις αἰτία γίνεται τῆς ἀλώσεως».

38 36 *W Kle.* = 36 Dor: Κλέαρχος δ' ἐν τῷ *Περὶ τοῦ πανικοῦ* οἱ στρουθοί, φησί, χοὶ πέρδικες, ἔτι δὲ οἱ ἀλεκτρυόνες καὶ οἱ ὄρνυγες προίενται τὴν γονὴν οὐ μόνον ἰδόντες τὰς θηλείας, ἀλλὰ κἀ ἀκούσωσιν αὐτῶν τὴν φωνήν. τούτου δὲ αἴτιον ἢ τῆ ψυχῆ γινομένη φαντασία περὶ τῶν πλησιασμῶν. φανερώτατον δὲ γίνεται περὶ τὰς ὄχειας, ὅταν ἐξ ἐναντίας αὐτοῖς θῆς κάτοπτρον προστρέχοντες γὰρ διὰ τὴν ἐμφασιν ἀλίσκονταί τε καὶ προίενται τὸ σπέρμα, πλὴν τῶν ἀλεκτρυόνων. τούτους δ' ἢ τῆς ἐμφάσεως αἰσθησις εἰς μάχην προάγεται μόνον. ταῦτα μὲν ὁ Κλέαρχος.

39 Sollte die Epitome (1. Jahrhundert v. Chr.) von Ps.-Eratosthenes *Katasterismoi* (3.–2. Jh. v. Chr.) tatsächlich ein Wort aus den *Kretika* des Epimenides, eines der sieben Weisen, aufgreifen, fände sich dort die erste Erwähnung. So Wheeler (1988) 173. Doch werden die *Kretika* wohl nur Quelle für die Geschichte in den *Kataterismoi* gewesen sein, dass Aigokeros das Schneckenhorn erfunden hat, und nicht wörtlich zitiert werden.

bei Polybios erscheint.⁴⁰ Die beiden ausführlichsten Versuche, den Titel mit dem Fragment in Einklang zu bringen, stammen von Wheeler und Tsitsiridis. Tsitsiridis nimmt an, dass Klearch *Περὶ τοῦ πανικοῦ* im Rahmen des aufkommenden Interesses an Pan nach Antigonos Gonatas' Sieg über die Kelten 277 v.Chr. bei Lysimacheia geschrieben haben könne, da die Kelten dort in Panik ausgebrochen und deswegen unterlegen seien.⁴¹ Doch lässt sich der Zusammenhang nicht belegen.⁴² Wheeler hingegen erklärt das Werk zu einer militärtaktischen Schrift darüber, wie Panik zu vermeiden sei, und stellt eine Verbindung zwischen dem Peripatetiker Klearch und dem homonymen Verfasser der Schrift *Taktika* her.⁴³ Diese Überlegung wird von Wehrli und Dorandi in ihren Editionen allerdings nicht übernommen. Beide zählen die Berichte über Klearch als Verfasser der *Taktika* zu den *fragmenta falsa*.⁴⁴

Dem Titel *Περὶ τοῦ πανικοῦ* liegt vermutlich eine windungsreiche Verwechslungsgeschichte zugrunde: Der Spartiat Klearch (ca. 450–401 v.Chr.) war zunächst als Harmost in Byzantion gegen die Thraker eingesetzt, doch nachdem er von seinen Truppen vertrieben und später von Sparta zum Tode verurteilt worden war, kämpfte er erst als Söldnerführer für Kyros d.J. in Thrakien und dann gegen Tissaphernes.⁴⁵ Nach Xenophons *Anabasis* soll er, als nachts eine Panik im griechischen Lager ausbrach, einen Offizier angewiesen haben, für Ruhe zu sorgen und zu verkünden, dass er demjenigen ein Talent gebe, der sagen könne, wer einen Esel losgelassen habe. Dadurch legte sich die Panik, da der Aufruhr auf einen vermeintlich losgelassenen Esel zurückgeführt wurde.⁴⁶ Nach Polyainos (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr.) habe derselbe Klearch eine Panik in Thrakien beendet, indem er verkündet habe, dass als Feind betrachtet und getötet werde, wer nachts aufstehe.⁴⁷ Die Geschichte des losgebundenen Esels berichtet Polyainos auch, führt sie allerdings durch einen Überlieferungsfehler auf Iphikrates zurück.⁴⁸

Von beiden Methoden, eine Panik zu beruhigen, berichtet auch Aineias Taktikos (vermutlich ein etwas jüngerer Zeitgenosse Xenophons) in umgekehrter Reihenfolge unmittelbar hintereinander. Er beschreibt dabei zuerst das Verbot, nachts aufzustehen, etwas genauer als Polyainos. Er weist die Erfindung dieses Gegenmittels gegen eine Panik einem anderweitig unbekanntem Euphratas, einem

40 Vgl. Tsitsiridis (2013) 145, Fn. 1.

41 Vgl. Tsitsiridis (2013) 151–154.

42 Vgl. Nachtergaele (1977) 177–179. Weder steht die Abfassung des *Hymnos auf Pan* durch Arat notwendigerweise in Zusammenhang mit Antigonos' Vermählung mit der seleukidischen Phila, noch muss die Prägung der Münzen, auf der Pan zu sehen ist, mit Antigonos' Sieg über die Kelten in Zusammenhang stehen, da sie sich erst ab 271/270 v.Chr. nachweisen lässt. Vgl. Weber (1995) 306–313, vor allem Fn. 112 und 157. Vgl. auch Wheeler (1988) 176, Fn. 71.

43 Vgl. Wheeler (1988) 175–181.

44 Vgl. 113 *W Kle.* = 130A und B Dor.

45 Vgl. *DNP*, s.v. Klearchos [2].

46 Vgl. *Xen. An.* 2,2,20.

47 Vgl. Polyain. *Strat.* 2,2,10.

48 Vgl. Polyain. *Strat.* 3,9,4.

Harmostes der «Lakoner» in Thrakien (Εὐφράτας δέ, ὁ Λακῶνων ἄρμοστής ἐπὶ Θράκης), zu. Die Beschreibung der anderen Methode beginnt mit einem Passiv (ἐπαύθη) und endet in einer *lacuna*.⁴⁹ Dass Aineias Euphratas mit Klearch wechselt, zeigt die Beschreibung des Euphratas als Harmostes in Thrakien. Die unmittelbare Nähe beider Passagen bei Aineias und die Appositionen zu Klearch belegen, dass es bereits im 4. Jahrhundert v.Chr. einen bekannten Kanon an Methoden gab, um eine Panik zu beruhigen. Der Spartiat Klearch galt anscheinend als Erfinder von mindestens einer dieser Methoden.

Bei Aineias werden des Weiteren in den Handschriften einzelne Kapitel mit wieder athetierten Titeln im Nominativ oder im Genitiv versehen,⁵⁰ aber auch mit περί und Genitiv eingeleitet.⁵¹ Wenn es also ein militärische Methodensammlung gab, die mit dem Titel Περί τοῦ πανικοῦ überliefert wurde, und der Spartiat Klearch darin prominent vorkam, könnten die Namen des Strategen und des Philosophen leicht zusammengestellt und als Werk des Peripatetikers identifiziert worden sein. Mag das auch spekulativ bleiben müssen, so zeigt sich jedenfalls zusammengenommen, dass der Name des Spartiaten in einem sehr engen Zusammenhang mit der Panik und ihrer Bekämpfung stand. Die komplizierte Lage wird daher der Zuschreibung einer Schrift Περί τοῦ πανικοῦ an den Peripatetiker nicht gerecht – vor allem unter Berücksichtigung, dass einerseits Polyainos der einzige griechischsprachige Autor ist, der Πανικός mehrfach substantiviert verwendet,⁵² und andererseits eine generelle Skepsis bei Athenaios angebracht scheint, wenn er einen unbekanntem Titel mit unpassendem Inhalt überliefert.

3.2.2 Vögel mit φαντασία

Eine theoretische Abhandlung über die Panik als seelisches Phänomen scheint nahezu ausgeschlossen. Doch der Inhalt des Fragments wird aufgrund der Nähe zu den anderen Vogelgeschichten in den Fragmenten 4 und 5A Dor vom Peripatetiker Klearch stammen. Dass er darin den Samenerguss der Sperlinge, Rebhühner und Wachteln damit erklärt, dass ihrer Seele eine φαντασία des erwarteten Geschlechtsverkehrs entstehe, deuten Wheeler und Tsitsiridis als Übernahme aristotelischen Gedankenguts. Es ist tatsächlich nicht unwahrscheinlich, dass das Fragment einen zoologischen Exkurs darstellt oder aus einem zoologischen Werk

49 Vgl. Aen. Tact. 27,7–11.

50 Kapitelüberschriften im Nominativ finden sich z. B. in Kapitel 26 περιοδεῖαι sowie 28 πτωρικά und im Genitiv z. B. in Kapitel 27 πανείων über die Panik.

51 Vgl. die Kapitel 4 περί συσσήμων, 5 περί πτωρῶν, 12 περί συμμάχων ἃ δεῖ προνοεῖν und 31 περί ἐπιστολῶν κρυφαίων.

52 Die meisten Autoren beschreiben eher ein δεῖμα, einen θόρυβος oder φόβος mit dem Adjektiv πανικόν/ς. Onasander benutzt es einmal ohne Artikel (Πανικά καὶ πτοίας), vgl. Onas. 6.5. Schliesslich steht es, wie in Kapitel V 3.2.1, Fn. 39 erwähnt, in der Epitome der *Katasterismoi*. Vgl. *FGrHist* 457 F18.

peripatetischer Prägung stammt, da die Begrifflichkeiten und die zoologische Thematik einen Bezug zu Aristoteles nahelegen.⁵³ Daher besteht auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass Klearch die φαντασία als das aristotelische Seelenvermögen verstand, doch bleiben Schwierigkeiten.

Dass nach Tsitsiridis zunächst keine platonische φαντασία gemeint sein könne, weil kein Bild des Malens evoziert werde,⁵⁴ erschliesst sich nicht. Denn gerade die Worte des Gastes in Platons *Sophistes*, der die φαντασία von der δόξα unterscheidet, weil die φαντασία als eine erste, unbewusste und fehleranfällige Form der rationalen Verarbeitung einer Wahrnehmung entstehe, legen dasselbe Verständnis wie bei Klearch nahe.⁵⁵ Ebenso ist nämlich die φαντασία bei Klearch offensichtlich ein Produkt einer falsch eingeschätzten Wahrnehmung.

Ausserdem benutzt Aristoteles φαντασία im Singular eher für das Seelenvermögen, φαντασίαι und φαντάσματα eher für die Vorstellungsbilder, die sich Aristoteles ebenfalls bildlich vorstellt.⁵⁶ Der Singular in Klearchs Fragment könnte daher auf das aristotelische Seelenvermögen verweisen.⁵⁷ Doch sagt Klearch, dass «(in) der Seele eine φαντασία entsteht». Eindeutig bezieht sich φαντασία also nicht auf das Vorstellungsvermögen der Seele, sondern auf eine Vorstellung in der Seele. Dieser sprachliche Hinweis ist zwar nicht stark genug, um ein differenziertes Konzept einer Seele mit einem Vorstellungsvermögen für Klearch auszuschliessen, doch ergibt sich Tsitsiridis' und Wheelers aristotelische Interpretation sprachlich nicht eindeutig aus dem Fragment. Vielmehr scheint ein Alltagsverständnis der φαντασία als «Vorstellung» zugrunde zu liegen.

3.3 Die Fragmente aus Περὶ ὕπνου (6–8 *W Kle.* / 6A–9C Dor)

3.3.1 *Aufbau und dramatis personae von Περὶ ὕπνου*

Wehrli ordnet der Schrift Περὶ ὕπνου drei längere Fragmente zu, von denen eines bei Flavius Josephus und zwei bei Proklos zu finden sind.⁵⁸ Dorandi hat noch drei weitere Fragmente ausgemacht.⁵⁹ Probus/Proba überliefert nämlich in seinem Kommentar zu Porphyrios' *Isagoge* ein Fragment Klearchs, das nahelegt, dass

53 Vgl. die sprachlichen Untersuchungen a) und c) bei Tsitsiridis (2013) 149 f.

54 Vgl. Tsitsiridis (2013) 149.

55 Vgl. Pl. *Soph.* 264a4–7. Eine φαντασία entstehe demnach δι' αἰσθήσεως. Vgl. auch Silverman (1991) 124–134.

56 Vgl. King (2004) 31, Fn. 28, Corcilius (2014) 76 und Shields (2016) *SEP*, s.v. Imagination.

57 Diese Interpretation lässt ausser Acht, dass die Rolle der φαντασία für die Handlungsinitiierung bei Aristoteles nicht eindeutig bestimmt ist. Vgl. dazu u. a. Schofield (1978) 99–140, Modrak (1987) 81–110, Wedin (1988) 45–57 und Yurdin (2009) 71–87.

58 Vgl. 6 sowie 7 und 8 *W Kle.* = 6A sowie 7 und 8A Dor.

59 Vgl. 9A–C Dor.

auch zwei bisher Aristoteles zugewiesene Fragmente aus Damaskios' Kommentar zum *Phaidon* der Schrift Klearchs zugeschrieben werden müssen.⁶⁰

6A Dor⁶¹ findet sich bei Josephus in seiner Schrift *Contra Apionem*, in der er zu zeigen versucht, dass schon den herausragendsten Griechen Juden bekannt gewesen seien. Dafür zitiert er aus dem ersten Buch *Über den Schlaf* (ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ὕπνου βιβλίῳ), in dem Aristoteles offenbar vor einer Gruppe von Schülern auftritt. Nach Klearch schicke Aristoteles sich an, eine Geschichte von einer Begegnung mit einem Juden zu erzählen, doch scheue er noch etwas davor zurück, da sie gänzlich verwunderlich (θαυμασιότητα) sei. Auf Bitten eines gewissen Hyperocheides⁶² leite er dann seine Ausführung didaktisch ein, indem er sage, dass zunächst geklärt werde müsse, zu welcher Gattung die jüdischen Philosophen gehörten. Aristoteles behaupte nach Klearch, dass Ἰουδαῖος der syrische Name für die indischen Weisen sei, die bei den Indern Καλανοὶ hiessen. Ἰουδαῖος leite sich vom Ort ihres Wirkens in Koile-Syrien, genauer Ἰουδαία, ab, wobei allerdings nicht klar ist, ob diese Präzisierung von Klearch selbst oder einem Abschreiber stammt.⁶³ Nachdem Aristoteles den Begriff Ἰουδαῖος so eingeordnet habe, sage er, dass der Jude, mit dem er gesprochen habe, sich nicht nur in seiner Sprache als griechisch erwiesen habe, sondern auch in seiner Seele. Im Besonderen zeige sich dies an seiner παιδεία. Josephus fügt der παιδεία noch die Charaktereigenschaften καρτερία [...] ἐν τῇ διαίτη und σωφροσύνη hinzu, um so das, was für seine Aussageintention wichtig ist, zusammenzufassen. Allerdings versieht er dieses Fazit mit dem Zusatz: «Klearch erzählte dies also nur am Rande (ἐν παρέκβασει). Denn er hatte anderes im Sinn, als an uns zu erinnern.»⁶⁴ Damit, dass Klearch von Aristoteles' Zusammentreffen mit dem Juden nur am Rande berichtet, könnte Josephus sowohl auf die Definition des Juden als auch auf die ganze Erzählung anspielen. Wenn der Zusatz nur auf die Hintergrundinformationen zum Begriff Ἰουδαῖος und

60 Vgl. Tsitsiridis (2013) 62 f. und Dorandi (2018) 482–490. Zu Probus/Proba vgl. Brock (2011) 195–206. Flashar (2006) 43 f. und 159 weist mit Rose die beiden Fragmente aus Damaskios dem aristotelischen *Eudemos* zu, betont aber, dass es sich nur um Spekulation handele. Ursprung müsse in jedem Fall die Mirabilienliteratur sein.

61 Für ausführliche Erläuterungen zu den Fragmenten vgl. Tsitsiridis (2013) 55–84. Movia (1968) 94–111 schliesst das Fragment 6 *W Kle.* = 6A Dor aus seinen Betrachtungen aus. Doch auch wenn das Fragment kein direktes Zeugnis für Klearchs Seelenlehre bietet, erhellt es den Charakter der Schrift.

62 Zum Namen Hyperocheides siehe Tsitsiridis (2013) 56 Fn. 4.

63 Obwohl Ἰουδαία nach Stern (1974) 51 bereits der Name des Gebiets war, scheint er im griechischen Alltag nicht besonders bekannt gewesen zu sein. Vgl. Hölscher (1903) 76–78. Hölscher vermutet ferner, dass die Bezeichnung Ἰουδαία in das Klearch-Zitat eingefügt worden sei, da es «nachhinkt». Diesem Eindruck einer bis zur Redundanz verfolgten Erklärung kann man sich nicht erwehren, allerdings kann es auch sein, wenn die Region einem Griechen nicht sonderlich bekannt gewesen ist, dass Klearch selbst die Lage des Gebietes Ἰουδαία in Koile-Syrien präzisieren wollte. Tsitsiridis (2013) 58 mit Fn. 11 und 12 geht von der Echtheit des Zusatzes aus. Darüber, dass Klearch Urheber des restlichen Fragments ist, besteht in neuerer Forschung kein Zweifel. Vgl. die Übersicht bei Bar-Kochva (2010) 47–49.

64 6 *W Kle.* = 6A Dor: Κλέαρχος μὲν οὖν ἐν παρέκβασει ταῦτ' εἶρηκεν, τὸ γὰρ προκείμενον αὐτῷ ἦν καθ' ἕτερον, οὕτως ἡμῶν μνημονεῦσαι.

nicht auf Aristoteles' ganze Begegnung mit dem Juden verweist, könnte der Jude mit dem Magier aus dem noch zu besprechenden 7 Dor identifiziert werden.

Zwar wird das Thema von *Περὶ ὕπνου* in dieser Zitation von Josephus nicht genannt, doch erhellt sich aus seinen Ausführungen, dass es sich bei der Schrift um einen Dialog in mehreren Büchern gehandelt haben muss, da er aus dem ersten Buch zitiert und *Περὶ ὕπνου* somit mindestens ein zweites umfasst haben muss. Ob es sich um einen aristotelischen oder platonischen Dialog gehandelt hat, bleibt offen, da daraus, dass Hyperocheides als insistierender Gesprächspartner auftritt, nicht geschlossen werden kann, dass es ein platonischer Dialog war. Das Eröffnungsgespräch kann sich nämlich stilistisch vom Rest des Dialogs unterscheiden. Dass der Dialog mit einem Exkurs über den Begriff *Ἰουδαῖος* beginnt und danach mit Schlafphänomenen ein anderes Thema verfolgt, spricht eher für einen aristotelischen Dialog. Jedenfalls trat darin Aristoteles auf und es ist anzunehmen, dass er Protagonist des Dialogs war, da er auch in 7 Dor Teilnehmer eines Spektakels ist.

3.3.2 *Der Körper-Seele Dualismus in Περὶ ὕπνου*

3.3.2.1 *Vorbemerkungen*

Aus Proklos' langem 16. Essay zum Mythos von Er, der mit anderen Vorlesungsmanuskripten als Kommentar zur platonischen *Politeia* zusammengefasst ist, aber ursprünglich als eigenes Werk konzipiert wurde, stammen die beiden Fragmente 7 und 8A Dor. Der Essay, den Proklos als Notiz (*ὑπόμνημα*) bezeichnet, ist der einzige Lemmakommentar in seiner Schriftensammlung zur *Politeia*.⁶⁵ Er überliefert für 8A Dor keine Herkunftsangabe, aber es lässt sich wohl *Περὶ ὕπνου* zuordnen, da er den Dialog als Quelle des kurz darauffolgenden 7 Dor nennt.⁶⁶ Da 8A Dor vor 7 Dor steht, wird es im Folgenden zuerst besprochen.

Auffällig ist, dass sich beide Fragmente nicht mit der Frage, was Schlaf ist, beschäftigen, wie der Werktitel suggeriert, sondern über schlafähnliche Phänomene wie die Hypnose und den Scheintod sprechen. Dass Proklos damit zwei Phänomene ausgewählt hat, die einen Körper-Seele-Dualismus implizieren, ergibt sich wohl daraus, dass er den Mythos von Er kommentiert. Dadurch ist aber unklar, ob der Körper-Seele-Dualismus in den Fragmenten Klearchs Überzeugung entspricht oder ob es durch Proklos' Auswahl nur so scheint.

Die kurzen neuen Fragmente 9A–C Dor legen jedenfalls auch eine dualistische Weltansicht nahe. Sie berichten von einem besonderen Volk, das von der Sonne ernährt wird und keinen Schlaf braucht.⁶⁷ Zwar wird der Körper-Seele-Dualismus

65 Vgl. zum Werk Cürsgen (2002) 164–169.

66 Taiphakos (2008) hält es für ein *fragmentum incerti libri*. Vgl. auch Huby (1979) 58.

67 9C Dor: «Wenn Aristoteles von einem Menschen hier erzählte, der keinen Schlaf braucht und nur von der sonnigen Luft ernährt wird, was soll man erst über die dortigen (Menschen) glau-

in diesen kurzen Fragmenten nicht erwähnt, doch nach 9C Dor berichtet Klearch über ein solches Volk im Diesseits, um im Gegensatz dazu die göttlichen Wesen im Jenseits noch wunderbarer darzustellen.

Weitere mögliche orientalische Einflüsse machen ebenfalls wahrscheinlich,⁶⁸ dass Proklos eine dualistische Lehre Klearchs und keine aus dem Kontext losgelösten Geschichten wiedergibt. Allerdings ist Klearchs Biographie mit zu grossen Unsicherheiten belastet, um gesicherte Rückschlüsse auf seine Lehre zuzulassen. So ist zwar nicht abschliessend festzustellen, ob Klearch den Dualismus aus den Geschichten bei Proklos geteilt oder ob er lediglich Geschichten über Schlafphänomene gesammelt hat, in denen ein Dualismus vorkommt. Es scheint allerdings wahrscheinlicher, dass Klearch auch selbst von einem Körper-Seele-Dualismus ausging, da er sonst mehrere Lehren gesammelt haben müsste, die seiner Weltauffassung widersprächen, und die Überzeugungskraft dieser Geschichten, die Klearch ihnen nach Proklos in 7 Dor zuschreibt, negiert werden müsste.

3.3.2.2 8 W Kle. = 8A Dor – Der Jenseitsmythos des Kleonymos

Nach Platons *Pol.* 10,614b–621d war Er ein Pamphylier, der in einer Schlacht fiel und nach zwölf Tagen verbrannt werden sollte. Sein Körper zeigte aber keine Verwesungsspuren. Als er schliesslich auf dem Scheiterhaufen lag, wachte er wieder auf und erzählte den Umstehenden, dass seine Seele an einen Ort der postmortalen Rechtsprechung gereist sei und gesehen habe, wie die Seelen gerichtet und in den Himmel oder die Unterwelt geschickt worden seien. Er selbst sei zurückgeschickt worden, um den Menschen von diesem Ort zu berichten.

Da Kolotes bezweifelt hatte, dass eine solche ἀναβίωσις des Er prinzipiell möglich sei, ist Proklos in seinem Kommentar zum Mythos von Er zunächst bemüht, dessen Faktizität nachzuweisen. Dafür gibt er eine kurze Erklärung, nach der ein Scheintoter nicht gänzlich tot sei, sondern das Leben wie eine unter Asche verborgene Restglut (ἐμπύρευμα τῆς ζωῆς) fortbestehe. Deswegen sei eine ἀναβίωσις möglich, was mehrere Autoritäten aus Proklos' Zeit, aber auch einige Berichte aus der Vergangenheit bezeugten, nach denen Verstorbene wieder gesehen worden seien. Er nennt als Beispiele Aristeas von Prokonessos, Hermodoros aus Klazomenai und den Kreter Epimenides. Dass diese Beispiele den Er-Mythos allerdings nicht glaubwürdig zu belegen vermögen,⁶⁹ dürfte Proklos dazu veran-

ben? (εἰ ἐνταῦθα ἰστόρησεν Ἀριστοτέλης ἄνθρωπον ἄπνουν καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφόμενον ἄερί, τί χρεῖ περὶ τῶν ἐκεῖ οἰεσθαι)». Vgl. zu den Fragmenten Dorandi (2018) 481–492.

68 Vgl. Dorandi (2006) 45–52.

69 Aristeas starb nach Hdt. 4,14f. in einem Walkerladen in Prokonessos. Als der Ladenbesitzer die Türen schloss, um Aristeas' Angehörige zu informieren, gerieten die Bewohner von Prokonessos, die von Aristeas' Tod bereits gehört hatten, mit einem Reisenden in Streit, der behauptete, gerade erst mit Aristeas, der auf dem Weg nach Kyzikos gewesen sei, gesprochen zu haben. Als die Angehörigen dann Aristeas' Leichnam holen wollten, war er verschwunden. Sieben Jahre später soll Aristeas wieder in Prokonessos aufgetaucht sein und seine *Arimaspea*

lasst haben, den Bericht Klearchs über den Scheintod und die Jenseiterfahrung des Kleonymos ausführlich darzustellen, da er dem Mythos von Er ähnlich ist. Weitere Berichte behandelt Proklos im Anschluss kurz.

In Proklos' Darstellung von Klearchs Bericht sei Kleonymos ein philosophisch bewandelter Athener (φιλήκοος ἀνὴρ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων)⁷⁰ gewesen, der über den Tod eines Freundes so traurig gewesen sei, dass er seinen Lebenswillen verloren (ἀθυμίας) und einen Scheintod erlitten habe (ἐλιποψύχησεν). Als seine Mutter aber Abschied von dem Toten habe nehmen wollen, sei er wieder aufgewacht und habe berichtet, was er ohne Körper gesehen und gehört habe (χωρὶς ἦν τοῦ σώματος καὶ οἷα ἴδοι καὶ ἀκούσειεν): Nachdem seine Seele aus dem Körper wie aus Fesseln (ἐκ δεσμῶν) befreit worden sei, sei er in die Höhe erhoben worden (ἀρθεῖσαν ὑπὲρ γῆς), sodass er die Welt von oben habe betrachten können. Dann sei er an einen der Hestia geweihten Ort gekommen (εἷς τινα χῶρον ἱερὸν τῆς Ἑστίας),⁷¹ der von göttlichen Mächten in schemenhaften Frauengestalten bewacht worden sei (ὄν περιέπειν δαιμονίας δυνάμεις ἐν γυναικῶν μορφαῖς ἀπεριηγήτοις).⁷²

geschrieben haben. Ein weiteres Mal wurde er 240 Jahre später in Metapont gesehen. Bei dieser Geschichte handelt es sich vielleicht um einen Scheintod des Aristeas im Walkerladen, doch gibt sie keinen Hinweis darauf, dass die ἀναβίωσις mit einem Wiedereintritt der Seele verbunden ist.

Plutarch erzählt in *De gen. Socr.* 592C–D, dass Hermodoros' Seele nachts seinen Körper verlassen habe und umhergewandert sei. Dies habe seine Frau seinen Feinden offenbart, die daraufhin in einer Nacht seinen Körper und sein Haus verbrannt hätten, während die Seele ausserhalb des Körpers gewesen sei. Doch Plutarch zweifelte an dieser Geschichte, da Hermodoros' Seele nicht wirklich aus dem Körper gehe, sondern nur ihre Verbindung löse. Vgl. zu Aristeas und Hermodoros Bremmer (1983) 24–53.

Epimenides von Kreta soll nach der Suda, s.v. Epimenides (= *FGrHist* 457 T2), schliesslich die Fähigkeit besessen haben, seinen Körper zu verlassen und zu betreten, wie er wollte. Nach einer anderen Version, die Plinius d.Ä. in *Nat. hist.* 7,174f. überliefert, schlief Epimenides 57 Jahre in einer Höhle und erwachte dann wieder. In Plinius' Version ergibt sich kein Bezug zu einer Seelenlehre und er steht den Geschichten skeptisch gegenüber.

Proklos scheint eine Bekanntheit seiner Leser mit den Geschichten vorauszusetzen, doch wegen der mythenhaften Elemente nicht auszuführen. Eine Geschichte über einen «everday Athenian» wie Klearchs Kleonymos, so Huby (1979) 58, dürfte aus Proklos' Sicht überzeugender gewesen sein.

70 Im Kommentar zum Mythos von Er kommt ἀνὴρ zur Beschreibung einer Person noch drei weitere Male vor. Einmal umschreibt Proklos den Priester Nestorios als «heiligen Mann» und einmal den Ägypter Petosiris als Mann, der einer Beschäftigung würdig sei. Vgl. Prokl. *Pol.* 2,324,13 und 2,345,2. Das dritte Mal beschreibt Proklos in *Pol.* 2,115,7–13 unmittelbar im Anschluss an die Kleonymos-Geschichte den folgenden Autor Naumachios als Mann, der bis zur Zeit von Proklos' Grossvätern gelebt habe (ἀνὴρ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων πάππων γεγονός). Da Proklos daran interessiert sein müsste, eher Klearch als dem Autor der Geschichte statt dem unbekanntem Protagonisten Kleonymos Autorität zuzuweisen, passte die Beschreibung als φιλήκοος ἀνὴρ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων besser zu Klearch.

71 Gottschalk (1980) 144 geht davon aus, dass der der Hestia geweihte Ort nicht im Himmel sein müsse und die Reise auch an einer Stelle auf der Erde beginnen und an einem anderen Punkt wieder auf der Erde oder in der Unterwelt enden könne. Allerdings hat wohl auch Herakleides unter dem Einfluss frühhellenistischer Entwicklungen den Hades in den Himmel verlegt, sodass eine Himmelsreise vorstellbar ist. Kapitel V 4.1.3.1, Fn. 104. Klearch mag zwar nicht von Herakleides, aber sicherlich von seinem wissenschaftlichen Umfeld beeinflusst worden sein.

72 White in 8A Dor und Festugière (1970) übersetzen μορφαῖς ἀπεριηγήτοις mit «indescribable beauty» bzw. «beauté indescriptible». Sollten, wie weiter unten argumentiert wird, die ver-

Dort habe er den Syrakusaner Lysias getroffen, der offenbar wie Kleonymos einen Scheintod erlitten habe. Sie hätten sich dort alles angesehen, im Besonderen die Bestrafung und Beurteilung (κολάσεις τε καὶ κρίσεις) der ankommenden Seelen unter der Aufsicht der Eumeniden (τὰς τουτῶν ἐπισκόπους Εὐμενίδας). Später seien sie wieder hinabgeschickt worden. Noch während sie hinabgeflogen seien, hätten sie ihre Namen ausgetauscht und sich das Versprechen gegeben, einander zu besuchen. Nachdem Kleonymos wieder erwacht sei, sei Lysias kurze Zeit später nach Athen gekommen. Da hätten sie sich schon von weitem erkannt.⁷³

Da es Proklos' Intention ist, die Parallelen zum Mythos von Er herauszustellen und es sich um seine Notizen (ὑπόμνημα) aus Klearch handelt, dürfte zunächst die Mise en Scène auf ihn zurückzuführen sein.⁷⁴ Schliesslich gibt Proklos den Beginn der Erzählung auch in direkter Rede wieder, bis Kleonymos' Mutter hocherfreut die Beerdigung beendet, nachdem sie das Atmen ihres Sohnes bemerkte. Ebenso geht die indirekte Rede des Kleonymos auf Proklos' Wortwahl zurück. Denn zum einen stammt auch die Paraphrase der an die Kleonymos-Erzählung anschliessenden Geschichte um Polykritos von Proklos. Vor allem kommt aber zum anderen das Wort ἀπεριγηγῆτος von den 32-mal, die es im TLG zu finden ist, 18-mal bei Proklos und nur einmal bei Platon vor. Da Proklos also nur den Inhalt der Kleonymos-Geschichte wiedergibt, aber nicht aus Klearch zitiert, lässt sich die platonische Sprache aus dem Fragment nicht auf Klearch zurückführen.

storbenen Seelen oder andere daimonische Wesen mit den μορφαῖς ἀπεριγηγῆτοις identifiziert werden können, dürfte eine Übersetzung wie «vage» oder «unbestimmte Gestalten» besser passen.

73 8A Dor: ὅπου γε καὶ ὁ μαθητὴς Ἀριστοτέλους Κλέαρχος ἱστορίαν τινὰ τοιαύτην πρῶτος παραδέδωκεν θαυμασίαν. Κλεώνυμος ὁ Ἀθηναῖος, φιλήκοος ἀνὴρ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, ἑταίρου τινὸς αὐτῷ τελευτήσαντος περιαλιγῆς γενόμενος καὶ ἀθυμῆσας ἔλιποψύχησέν τε καὶ τεθνάναι δόξας τρίτης ἡμέρας οὐσης κατὰ τὸν νόμον προϋτέθη. περιβάλλουσα δὲ αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ πανύστατον ἀσπαζομένη, τοῦ προσώπου θοιμάτιον ἀφελούσα καὶ καταφιλούσα τὸν νεκρὸν, ἤσθετο βραχείας ἀναπνοῆς αὐτῷ τινος ἐγκειμένης. περιχαρῆ δὲ αὐτὴν γενομένην ἐπισχεῖν τὴν ταφήν. τὸν δὲ Κλεώνυμον ἀναφέροντα κατὰ μικρὸν ἐγερθῆναι καὶ εἰπεῖν ὅσα τε ἐπειδὴ χωρὶς ἦν καὶ οἷα τοῦ σώματος ἴδοι καὶ ἀκούσειεν. τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ ψυχὴν φάναι παρὰ τὸν θάνατον οἷον ἐκ δεσμῶν δόξαι τινῶν ἀφειμένην τοῦ σώματος παρεθέντος μετέωρον ἀρθῆναι, καὶ ἀρθεῖσαν ὑπὲρ γῆς ἰδεῖν τόπους ἐν αὐτῇ παντοδαπούς καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς χρώμασιν καὶ ρεύματα ποταμῶν ἀπρόσοπτα ἀνθρώποις· καὶ τέλος ἀφικέσθαι εἰς τινὰ χώρον ἱερὸν τῆς Ἑστίας, ὃν περιέπειν δαιμονίας δυνάμεις ἐν γυναικῶν μορφαῖς ἀπεριγηγῆτος, εἰς δὲ ἕκεινον αὐτὸν τὸν τόπον καὶ ἄλλον ἀφικέσθαι ἀνθρώπων καὶ ἄμοφιν τὴν αὐτὴν γενέσθαι φωνήν, μένειν τε ἡσυχῆ καὶ ὄραν τὰ ἐκεῖ πάντα. καὶ δὴ καὶ ὄραν ἄμφω ψυχῶν ἐκεῖ κολάσεις τε καὶ κρίσεις καὶ τὰς αἰεὶ καθαιρομένας καὶ τὰς τουτῶν ἐπισκόπους Εὐμενίδας. ἔπειτα κελευσθῆναι ἀποχωρεῖν, καὶ ἀποχωρήσαντας ἀλλήλους ἐπανερέσθαι τίνες εἶεν, καὶ εἰπεῖν ἀλλήλους τὰ ὄνοματα καὶ τὰς πατρίδας, τὸν μὲν Ἀθήνας καὶ Κλεώνυμον, τὸν δὲ Συρακούσας καὶ Λυσίαν, καὶ ἀλλήλους παρακελεύσασθαι ζητῆσαι πάντως ἑκάτερον, ἕαν εἰς τὴν πατέρου πόλιν ἀφίκηται, τὸν ἀπ' ἕκεινης ὠρμημένον. καὶ μετὰ χρόνον οὐ πολὺν ἔλθειν μὲν Ἀθήναζε τὸν Λυσίαν, πόρρωθεν δὲ αὐτὸν ἰδόντα τὸν Κλεώνυμον ἀναβοῆσαι τοῦτον εἶναι τὸν Λυσίαν, καὶ τοῦτον ὡσαύτως ἐπιγῶναί τε πρὶν προσέλθῃ καὶ τοῖς παροῦσιν εἰπεῖν τοῦτον εἶναι τὸν Κλεώνυμον. ταῦτα μὲν ὁ Κλεάρχου λόγος.

74 Tsitsiridis (2013) 71 geht davon aus, dass die Benutzung von φιλήκοος auf Klearch zurückgehe, und wertet dies unter mehreren Indizien als eine platonische Färbung.

Aus der Erzählung ist festzuhalten, dass Kleonymos das bekannte Diktum, dass die Seele sich vom Körper wie aus Fesseln befreie, verwendet, um die Todeserfahrung zu beschreiben. Ausserdem weist die Jenseitstopographie zwei Besonderheiten auf: Einerseits fliegt Kleonymos' Seele zu einem der Hestia geweihten Ort, was ihm einen für Menschen unmöglichen Blick auf die Erde gewährt. Andererseits befindet sich der Ort der Bestrafung nicht im Erdreich wie im Er-Mythos, sondern im Himmel. Schliesslich betrachten Kleonymos und Lysias als entkorporierte Seelen mit den ihnen eigenen Persönlichkeiten und Erkennungsmerkmalen die Beurteilung der anderen Seelen unter der Aufsicht der Eumeniden.

3.3.2.3 *Fragment 7 Dor – Die Entkorporation der Seele mit einer ψυχολκός ράβδος*
Sieben moderne Buchseiten später gibt Proklos erneut eine Geschichte Klearchs wieder. Nachdem er zuvor erwiesen hat, dass die ἀναβίωσις möglich ist, möchte er nun im Kommentar zum nächsten Lemma zeigen, dass Seelen einen Körper verlassen und wieder in ihn hineintreten können. Er definiert das Leben eines Individuums (βίος) als die gemeinsame Lebendigkeit (ζωή) von Körper und Seele.⁷⁵

Protagonisten sind in dieser kurzen Episode ein Magier, der mit dem in Fragment 6A erwähnten Juden identisch sein kann, ein schlafender Junge und Aristoteles. Der Magier habe nach dem Bericht mithilfe eines seelenziehenden Zauberstabs (ψυχολκός ράβδος) die Seele des schlafenden Jungen durch Berührung aus seinem Körper gezogen, der daraufhin gänzlich bewegungslos (ἀκίνητον) und ohne Wahrnehmungen (ἀναισθητεῖν) erschienen sei. Die Wahrnehmungslosigkeit bewies der Magier vermutlich, indem er den bewusstlosen Jungen schlug, doch bleibt das in einer *lacuna* verborgen. Jedenfalls habe der Junge wie etwas Seelenloses (ὅμοιον ἀψύχῳ) gewirkt. Danach habe der Magier den Jungen mit seinem Stab erneut berührt, woraufhin die Seele des Jungen wieder in dessen Körper gefahren sei. Da der Junge im Anschluss habe erzählen können, was in der entseelten Zeit im Raum passiert sei, sei Aristoteles von der Möglichkeit überzeugt worden, dass die Seele den Körper verlassen und wieder in ihn hineingehen könne. Proklos fügt hinzu, dass die Seele für Atmung Sorge (ἐμπνουν ποιεῖν), was als Metonymie für Leben zu verstehen ist. Auch den alten Lehrern des Peripatos solle demnach offensichtlich gewesen sein, dass die Seele den Körper verlassen und wieder in ihn hineintreten könne.⁷⁶

75 Prokl. *Pol.* 2,122,19: βίος γάρ ἐστιν αὐτῆς [sc. ψυχῆς] ἡ κοινὴ ζωὴ μετὰ τοῦ σώματος.

76 7 Dor: ὅτι δὲ καὶ ἐξιέναι τὴν ψυχὴν καὶ εἰσιέναι δυνατόν εἰς τὸ σῶμα δηλοῖ καὶ ὁ παρὰ τῷ Κλεάρχῳ τῇ ψυχολκῷ ράβδῳ χρησάμενος ἐπὶ τοῦ μειρακίου τοῦ καθεύδοντος καὶ πείσας τὸν δαιμόνιον Ἀριστοτέλη, καθάπερ ὁ Κλεάρχος ἐν τοῖς Περὶ ὕπνου φησίν, περὶ τῆς ψυχῆς, ὡς ἄρα χωρίζεται τοῦ σώματος καὶ ὡς εἰσεῖσιν εἰς τὸ σῶμα καὶ ὡς χρῆται αὐτῷ οἷον καταγωγίῳ. τῇ γὰρ ράβδῳ πλήξας τὸν παῖδα τὴν ψυχὴν ἐξείλκυσεν καὶ οἷον ἄγων δι' αὐτῆς πόρρω τοῦ σώματος ἀκίνητον ἐνέδειξε τὸ σῶμα καὶ ἀβλαβὲς σωζόμενον ἀναισθητεῖν πρὸς γραφόντων ὅμοιον ἀψύχῳ. ἐκείνην δὲ μεταξὺ διενεχθεῖσαν πόρρω τοῦ σώματος ἐγγύθεν αὐτῆς ἀγομένης πάλιν τῆς ράβδου μετὰ τὴν εἰσοδὸν ἀπαγγέλλειν ἕκαστα. τοιγαροῦν ἐκ τούτων πιστεῦσαι τοῦ

Tsitsiridis macht darauf aufmerksam, dass es sich bei dem Zauberstab, den der Magier benutzt, um ein Nekromanteninstrument gehandelt haben dürfte.⁷⁷ Dies scheint sehr plausibel und unterstreicht den auf Effekt ausgelegten, schauspielhaften Charakter der magischen Präsentation, die wohl häufiger vorgeführt worden ist (τῆς τοιαύτης ιστορίας). Es mag sich also um einen Bericht aus einer volkstümlichen Veranstaltung handeln.⁷⁸ So rückt diese Episode Klearch erneut in das Licht eines Mirabilienautors und es stellt sich die Frage, ob hinter der Aussage, dass Aristoteles diese Präsentation überzeugt haben soll, eine philosophische Überzeugung Klearchs steht. Wehrlis Spekulation diesbezüglich, dass Klearch einen Aristoteles präsentiere, der wie im *Eudemos* einer platonischen Seelenlehre folge, wird weiter unten in Kapitel V 4.3 besprochen. Proklos scheint jedenfalls eine Geschichte zu paraphrasieren, die Aristoteles in *Περὶ ὕπνου* den Dialogpartnern erzählt.⁷⁹

Dem Fragment zufolge schreibt Klearch, auch wenn die Worte selbst erneut auf Proklos zurückgehen, der Seele zu, den Körper verlassen und wieder betreten zu können. Wenn die Seele den Körper verlässt, verliert dieser alle seelischen Vermögen: Er sei bewegungslos, wahrnehmungslos, besitze im Gegensatz zum Kleonymos-Mythos keine Atmung und erscheine seelenlos. Das deutet auf einen absoluten Dualismus zwischen Körper und Seele hin, nach dem die Seele für das ganze Leben des Körpers verantwortlich ist. Denn dass Klearch die Aussage, dass der Junge *wie* etwas Seelenloses schein, im Vergleich tätigt, sodass er nicht wirklich seelenlos sei, geht wohl, falls er es selbst so formuliert hat, nicht auf eine Beiseltheit zurück, sondern darauf, dass der Magier die Seele später wieder in den Körper führt und der Junge nicht de facto tot war. Gleichwohl erlauben der magische Kontext und die Kürze der Erzählung keine eindeutige Festlegung, da nach Proklos in 8A Dor ein ἐμπύρευμα τῆς ζωῆς im leblosen Körper zurückblieb.

τε ἄλλους τῆς τοιαύτης ιστορίας θεατὰς καὶ τὸν Ἀριστοτέλην χωριστὴν εἶναι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν. τοῦτο μὲν οὖν ὅπερ λέγω, τὸ τὴν ψυχὴν ἐξίέναι τε δύνασθαι τοῦ σώματος καὶ αὐτὴς εἰσέναι καὶ ἐμπνουν ποιεῖν ὅπερ ἀτελελοῖται, ταῦτὰ τε δηλοῖ πάσαις τοῖς ἡγεμοσίν τοῦ Περιπάτου γεγραμμένα.

Nach ἀναισθητεῖν πρὸς folgt eine *lacuna* von 15 Buchstaben. Die *Vaticana* liest nach der *lacuna* γραφόντων, Bernays schlägt vor, ἀναισθητοῦν «δὲ» πρὸς «τὰς πληγὰς τῶν» γναπτόντων zu lesen. Zwar kann die Konjektur nicht als gesichert gelten, doch füllt sie die *lacuna* inhaltlich passend aus. Bernays liest auch ὁμοίως ἀψύχω statt ὁμοιον ἀψύχω.

77 Vgl. Tsitsiridis (2013) 65.

78 Ob die Szene eines Freskos in einer Katakombe an der Via Latina in Rom diejenige aus dem Bericht Klearchs darstellt, wie Pierre Boyancé (1972) 409–426 argumentiert, bleibt spekulativ. Vgl. Dorandi (2018) 490–492. Tsitsiridis (2013) 67 f. folgt Boyancé.

79 Da Aristoteles in 6A als Erzähler auftritt und in den Fragmenten 9B–C Dor ein Augenzeugenbericht des Aristoteles wiedergegeben wird, dürften Erzählungen des Aristoteles einen grossen Platz in *Περὶ ὕπνου* eingenommen haben.

4 Klearchs Seelenlehre im Kontext

4.1 Περὶ ὕπνου und Platons *Phaidon*

4.1.1 *Gemeinsamkeiten*

Wenn Klearch ein Platonismus in Bezug auf die Seelenlehre unterstellt wird, bezieht sich das offensichtlich in erster Linie auf Platons *Phaidon*. Denn da sich bei Klearch keine Anzeichen für eine Dreiteilungslehre der Seele, sterbliche und unsterbliche Teile oder eine Differenzierung in irgendeiner Art finden lassen, fallen Platons *Politeia* sowie der *Timaios* als Bezugspunkte aus, obwohl er möglicherweise gerade diese Dialoge kommentiert hat.⁸⁰

Nun liegen einige Gemeinsamkeiten zwischen Klearchs Ausführungen und Sokrates' Darstellung der Seele im *Phaidon* auf der Hand, die sich aus dem starken Dualismus zwischen Körper und Seele ergeben. 1) Der Körper ist im Vergleich mit der Seele minderwertig, 2) eine Seele übersteht als Lebensprinzip den Tod, der als Trennung von Körper und Seele verstanden wird, und 3) die Seele führt mit einer individuellen Existenz ein Nachleben.

1) Der Körper erscheint für die Seele als Last oder Gefängnis. Wenn ein Lebewesen stirbt, wird sowohl nach dem *Phaidon*⁸¹ als auch nach 8A Dor die Seele wie aus Fesseln befreit. Platon weist dieser Vorstellung im *Kratylos* einen orphischen Ursprung zu.⁸² So sei der Körper ein Gefängnis für die Seele, damit sie Strafe leide und ihre Schuld begliche.

2) Wie bei Klearch erscheint die Seele im *Phaidon* in zwei Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele als Lebensprinzip. Zum einen beschreibt Sokrates im Argument aus den Gegensätzen, dass das Leben die Verbundenheit der Seele mit

80 Dorandi (2006) 39 merkt an, dass der Mythos von Er und die Erzählung von Kleonymos je eigene Ziele verfolgten und der Mythos von Er keineswegs eine Gesamtschau der platonischen Seelenlehre gebe. Daher mag auch Klearch neben den Geschichten eine elaboriertere Seelenlehre vertreten haben, doch haben sich davon keine Zeugnisse erhalten.

81 Vgl. Pl. *Phd.* 62b (Übersetzungen Ebert): «Der in den Geheimplenen dafür angeführte Grund, dass wir Menschen gleichsam auf einer Wache sind und dass wir uns nicht selbst davon befreien und davonlaufen dürfen, scheint mir ein grossartiger Gedanke zu sein und nicht leicht zu begreifen» (ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τὲ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν) und *Phd.* 67c–d: «Stellst dich dann nicht als Reinigung das heraus, was vorhin schon in unserer Argumentation zur Sprache kam, unsere Seele so weit wie möglich vom Leib abzuseparieren [...] vom Leibe wie von einer Fessel losgelöst? (Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλα ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν)». Diese Lehre steht im Zusammenhang mit dem Selbsttötungsverbot, das Platon an der Stelle (*Phd.* 61e–62c) Philolaos zuschreibt. Vgl. dazu Edmonds (2013) 273–280.

82 Pl. *Krat.* 400c: δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἄμφω Ὀρφεῶτα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περιβολὸν ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα. Platon nennt kurz zuvor keine Urheber für die σώμα-σημα-Analogie, doch ist sie ebenfalls wohl orphischen Ursprungs. Vgl. Bernabé (2013b) 134–136 und Edmonds (2013) 270f.

dem Körper sowie der Tod die Trennung von Körper und Seele sei.⁸³ Zum anderen wird der Seele das Prädikat «Leben» im Argument der essentiellen Eigenschaften wie «Hitze» dem Feuer zugesprochen.⁸⁴

3) Sowohl Platon als auch Klearch identifizieren die Seele mit dem personalen Charakter, die die Eigenschaften ihres diesseitigen «Ego» im Nachleben behalte: Zum einen lässt Klearch die wieder in den Körper getretenen Seelen von Kleonymos und dem Jungen ihre Erfahrungen berichten, die ihre Seelen ohne den Körper gemacht haben. Darüber hinaus erkennen Lysias und Kleonymos einander in Athen schon von weitem wieder, obwohl nur ihre Seelen einander begegnet sind. Ob die Seelen der beiden eine besondere Verbindung eingegangen sind oder ob sie im Jenseits ähnliche phänotypische Merkmale besitzen wie ihre korrespondierenden Körper im Diesseits, bleibt unbeantwortbar.⁸⁵ Zum anderen sagt Sokrates im *Phaidon*, dass sein «Ego» seine unsterbliche Seele sei, als Kriton ihn fragt, wie er begraben werden möchte. Er antwortet nämlich lachend, dass nicht sein Körper Sokrates sei, sondern seine Seele, und diese werde in den Hades entweichen.⁸⁶

Wie sich Klearch und Platon darüber hinaus in der Detailfrage zueinander verhalten, was ein Scheintod ist, kann nur vermutet werden. Dass Er bei Platon keine Verwesungserscheinungen zeigt, lässt darauf schliessen, dass in ihm ein Rest Seele geblieben ist. Entsprechend scheint das bisschen Atem, das die Mutter bei Kleonymos feststellt, eine ähnliche Definition vorauszusetzen.

4.1.2 Unterschiede

Sprechen diese Ähnlichkeiten aber für ein Seelenkonzept, das Klearchs Abhängigkeit vom *Phaidon* belegt? Es gibt nämlich auch drei Aspekte, in denen sich der *Phaidon* und Klearchs Geschichten voneinander unterscheiden. 1) Zunächst scheinen im *Phaidon* und bei Klearch nicht dieselben Konzepte der Seele vorzuliegen. Im *Phaidon* wird die Seele auf den rationalen Teil beschränkt, während Emotionen und Bedürfnisse aus dem Körper stammen und die Seele verwirren.⁸⁷ Der mythologische Kontext in Klearchs Geschichten erlaubt keine Festlegung, ob er ein differenziertes Seelenmodell vertrat, allerdings kommt eine solche Frage nach der

83 Vgl. Pl. *Phd.* 64c, 71c–72a und Karfik (2011) 53–56.

84 Vgl. Pl. *Phd.* 102a–107d, Frede (1999) 151–154 und Karfik (2011) 58–60.

85 Teil dieser Wundergeschichten ist bekanntlich, dass auch Seelen aus früheren Leben wiedererkannt werden. Vgl. die Geschichte um Pythagoras, der seinen Freund im Jaulen eines geschlagenen Hundes erkennt. Diog. Laer. 8,36.

86 Vgl. Pl. *Phd.* 115c–d. Vgl. zur prominenten Rolle, die der Hades im *Phaidon* als Ort der Seelen spielt, Karfik (2011) 48. Weitere Belege für die Personalität der verstorbenen Seelen bei Bostock (1986) 35–41 und Lorenz (2009) *SEP*, s.v. Ancient Theories of Soul 3,1.

87 Vgl. Pl. *Phd.* 65e–67d. Dem steht entgegen, dass Sokrates nach seinem Tod immer noch Sokrates zu sein glaubt, seine Seele also seinen Charakter ohne Emotionen behält.

Rationalität, den Wahrnehmungen und Empfindungen nicht auf. Vielmehr deutet die Beschreibung der seelenlosen Körper als ἀκίνητον, ἀναισθητεῖν, ἀθυμήσας ἔλιποψυχήσεν, τεθνάναι δόξας und ἀψύχος auf ein weniger differenziertes Seelenmodell als das des *Phaidon* hin, da Klearchs Seele vermutlich für alle diese Eigenschaften verantwortlich ist. So erscheint die Seele vor allem als das, was ein Lebewesen belebt und den Charakter bestimmt, wie es in präplatonischen Vorstellungen üblich ist.⁸⁸

Die zwei weiteren Unterschiede zeigen sich in den Jenseitskonzeptionen. 2) Bei Klearch werden die Seelen in der Nachwelt anscheinend ohne Richter bestraft und ihre ewige Reinigung wird von den Eumeniden überwacht. Ähnlich scheinen zwar die Seelen im Endmythos des *Phaidon* ohne Richter verurteilt zu werden. Doch der Begriff διαδικασαμένου⁸⁹ setzt im Gegensatz zu Klearchs κρίσεις, die sich auf göttliche Entscheidungen beziehen, einen Gerichtsprozess voraus. Dass dieser Prozess nicht so ausführlich dargestellt wird wie im *Gorgias* oder im Mythos von Er, ist wohl darauf zurückzuführen, dass Platon nur den Weg der Seelen beschreibt, aber allen drei Dialogen dürfte die gleiche Vorstellung zugrunde liegen.⁹⁰ Die Seelen werden in diesen Prozessen von den Richtern Rhadamanthys, Aiakos und Minos beurteilt, wobei die Richter nach dem *Gorgias* auch uneinig sein und diskutieren können.⁹¹ Platon betont zudem, dass Richter in ihren Entscheidungen falsch liegen könnten und Gerechtigkeit nur über mehrere Instanzen zu erlangen sei. Gerade in dieser Einführung eines Gerichtsprozesses liege nach Bernabé eine platonische Neuerung gegenüber dem Orphismus,⁹² die Klearch im Kleonymos-Mythos offenbar nicht übernommen hat. Offen bleibt schliesslich, ob Klearchs Darstellung Raum für eine Reinkarnationslehre zulässt.⁹³

3) Auf die Gemeinsamkeit, dass Hestia bei Klearch und im platonischen *Phaidros* während der Götterprozession vorkommt, hat u. a. Tsitsiridis aufmerksam ge-

88 Erst mit Platon erhält die Seele eine reflexive Kraft. Nach dem *Phaidon* solle sich die Seele auf sich besinnen und sich philosophisch trainieren, d. h. sterben lernen, während die Seele davor noch, soweit überliefert, vor allem durch das Befolgen von Regeln einer Bestrafung im Jenseits entgehen konnte. Vgl. Burkert (2008) 262 f.

89 Pl. *Phd.* 107d.

90 Vgl. Annas (1982) 126 und Schäfer (2011) 161.

91 Vgl. Pl. *Gorg.* 524a. Die Apologie nennt Triptolemos als weiteren Richter. Vgl. Pl. *Apol.* 41a. Die Richter im Mythos von Er bleiben namenlos, sind aber männlich. Vgl. Pl. *Pol.* 614c. Bei Klearch bleibt unbestimmt, wer die Entscheidungen fällt.

92 Vgl. Bernabé (2013a) 146. Es gebe auch platonisch-orphische Mischwerke mit juristischen und orphischen Elementen wie den *Axiuchos*. Vgl. dagegen allerdings Burkert (1962) 109–112, vor allem Fn. 88.

93 Vgl. Annas (1982) 127. Zu beachten ist, dass der Mythos des *Phaidon* ebenfalls keine Reinkarnationslehre zuzulassen scheint, obwohl das u. a. ein Argumentationsziel im Dialog darstellt. Annas sieht den Endmythos im *Phaidon* daher als eine Entwicklungsstufe zwischen dem *Gorgias* und der *Politeia*, in dem Platon die Reinkarnationslehre noch nicht vollständig mit dem ewigen Seelenheil in Einklang gebracht hat. Karfik (2004) 33f. und 48–51 differenziert hingegen die Arten, wie Seelen gerichtet werden können. Nur zwei davon – die Seelen, die für die Ewigkeit in den Tartaros geworfen werden, und die, die dem Zyklus der Wiedergeburten durch Frömmigkeit entkommen – lassen keine Reinkarnation zu.

macht.⁹⁴ Allerdings wird Hestia im *Phaidros* nur erwähnt, weil sie die einzige Göttin ist, die nicht an der Prozession teilnimmt, sondern im Haus der Götter bleibt. Die Seelen im *Phaidros* kommen also gerade nicht zum Ort der Hestia. Es ist daher wahrscheinlich, dass «der der Hestia geweihte Ort» bei Klearch an Hestias Rolle beim Pythagoreer Philolaos und nicht bei Platon anknüpft.⁹⁵

Klearch teilt demnach einige Gemeinsamkeiten mit der Seelenlehre im *Phaidon*, doch scheinen seine Ausführungen weniger differenziert und die Entwicklungen in Bezug auf die Eschatologie, mit denen Platon an orphisch-pythagoreisch geprägten Jenseitsvorstellungen modifiziert hat, nicht übernommen zu haben. Klearch folgt also anscheinend älteren Konzepten in der Seelenlehre und knüpft an Unterweltsvorstellungen an, die Platon erneuert hat. Wenn Klearch auch vom *Phaidon* als einer Instanz von mehreren beeinflusst wurde, so hat er scheinbar seine Lehren nicht direkt daraus gezogen.

4.1.3 *Herakleides Pontikos als Vermittler der platonischen Seelenlehre*

4.1.3.1 *Herakleides' Seelenlehre*

Nachdem sich der Einfluss der platonischen Lehre auf Klearch als fragwürdig erwiesen hat, muss auch die Rolle, die Herakleides Pontikos in deren Vermittlung gespielt haben soll,⁹⁶ überprüft werden. Dafür soll Herakleides' Seelenlehre im Folgenden kurz dargestellt werden.⁹⁷

Die Doxographien überliefern, dass Herakleides die Seele lichtartig (φωτειδής), *lumen*, *lux* oder himmlisch (οὐράνιος) nenne.⁹⁸ Bei dem Letztgenannten dürfte es sich um eine terminologische Anpassung des Philoponos des Lichtartigen an das neuplatonische Konzept des αἰθήρ handeln. Die lateinischen Übersetzungen *lumen* und *lux* von Tertullian und Macrobius vereinfachen wohl φωτειδής.⁹⁹ Demnach wäre die Seele nur lichtartig und kein Licht.

Einig ist sich doxographische Tradition darin, das Licht materiell zu verstehen und Herakleides den Philosophen zuzuordnen, die eine materialistische See-

94 Vgl. Tsitsiridis (2013) 71 und Pl. *Phdr.* 246e–247a.

95 Vgl. Wehrli *Kle.* 49. So auch Movia (1968) 108 f. und Detienne (1958–1960) 131. Dagegen hat Tsitsiridis (2013) 71, Fn. 62 eingewendet, dass der Bezug zu Hestia bereits sprichwörtlich geworden sei. Doch im eschatologischen Kontext darf der Bezug auf den Pythagoreismus sicher vorausgesetzt werden. Merkelbach (1996) 56 verweist allerdings auch auf die kosmologische Rolle im Kult, die Hestia als Göttin des Himmelspols einnimmt.

96 Dass Herakleides Klearch platonisches Gedankengut vermittelt hat, vertreten Bolton (1962) 150, Wehrli *Kle.* 47, Tsitsiridis (2010) 309 f. und Tsitsiridis (2013) 72 f. Anders sehen es Movia (1968) 108 f. und Gottschalk (1980) 144 f.

97 Vgl. für eine ausführlichere Darstellung Gottschalk (1980) 102–107, Dillon (2003) 204–216 sowie vor allem Kupreeva (2009a) 93–138. Für die problematische Zuschreibung des Herakleides zum Peripatos sowie chronologische Aspekte vgl. Mejer (2009) 27–40.

98 46A–47 Schü.

99 Vgl. Moraux (1963) 1194 und Kupreeva (2009a) 116 f.

lenlehre vertreten,¹⁰⁰ aber auf die Frage, was es heissen soll, dass die Seele lichtartig ist, kann keine definitive Antwort gegeben werden. Zwar findet sich bei Plutarch der Erklärungsversuch, dass das Licht dem Erkennen gleich sei, doch kann nicht ausgemacht werden, ob diese Interpretation auf Herakleides zurückgeht oder ein «Rationalisierungsversuch» Plutarchs ist.¹⁰¹

Des Weiteren erzählt Herakleides eine von Proklos überlieferte Geschichte über einen gewissen Empedotimos, die in der Antike weite Verbreitung gefunden hat: Empedotimos blieb auf einer Jagd mittags allein zurück. Dann erschienen ihm in einer Epiphanie Hades und Persephone und er wurde von einem Licht, das die Götter umgab, erfasst, in dem er in Erscheinungen die ganze Wahrheit über die Seelen erfuhr.¹⁰² Proklos fügt hinzu, dass im Gegensatz zur Kleonymos-Geschichte Empedotimos diese Erfahrung mit dem Körper mache.¹⁰³

Trotz aller Unwägbarkeiten, was in dieser Geschichte als Lehre vermittelt wird, ist die Rolle des Lichts besonders hervorzuheben. Denn die Unterweltsgötter werden von einem Licht umgeben, das Empedotimos die Wahrheit über die Seelen offenbart. Da Herakleides den Ort des Jenseits um die Milchstrasse herum ansiedelt und dort die Seelen das Nachleben verbringen, werden die Götter ebenfalls in dieser Region zu verorten sein.¹⁰⁴ Dadurch weist das Licht auch einen engen Zusammenhang mit dem Stoff auf, aus dem die Seelen nach der doxographischen Überlieferung bestehen. Es gibt jedoch keinen Anhaltspunkt dafür anzunehmen, dass das Licht eine besondere Art der Materie oder nichtmateriell sei, da Herakleides den Bereich der Seele nicht von der Materialität des Körpers zu trennen

100 Philoponos schreibt im Prooimion seines Kommentars zu Aristoteles' *De anima* (= 47 Schü): τῶν δὲ ἀπλοῦν σώμα εἰρηκτότων τὴν ψυχὴν εἶναι οἱ μὲν εἰρηκασιν αἰθέριον εἶναι σώμα, ταῦτόν δὲ ἔστιν εἰπεῖν οὐράνιον, ὡσπερ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός. Vgl. auch 46B, 46C, 48 und 49 Schü. Der Materialismus kann von der doxographischen Tradition allerdings zu wenig differenziert worden sein. Nach Jamblich gebe es eine Strömung innerhalb der Platoniker um Ptolemaios und Eratosthenes, die die Seele immer in einem Körper ansiedelten. Wenn die Seele nicht in einem harten (στερεόν) Körper in der sublunaren Welt sei, befinde sie sich in einem leichteren (λεπτότερον) Körper. Jamblich stellt den Zusammenhang zwischen den zwei Körpern explizit mit Herakleides' Theorie zusammen, sodass sich die Seelen, die nicht mit einem Körper in der sublunaren Welt verbunden seien, in der Milchstrasse befänden. Vgl. 50 Schü. Ob Herakleides die Unterscheidung zwischen harten und weichen Körpern als Träger der Seele wirklich vorgenommen hat, ist aber zweifelhaft.

101 Vgl. Kupreeva (2009a) 117–120, im Besonderen 120: «It might be that in *On Live Unkown* 6 we are also dealing with Plutarch's rationalization of the point being proved rather than a precise report of Heraclides.»

102 Vgl. 54A Schü. Wie die Kleonymos-Geschichte entstammt die Erzählung über Empedotimos Proklos' Kommentar zum Mythos von Er. Proklos wird wahrscheinlich keine der Geschichten im Original, sondern eine Sammlung solcher Mirabilia vorgelegen haben.

103 Vgl. 56 Schü.

104 Vgl. 50 Schü und Reiche (1993) 161–180. Dies steht in Einklang mit den Entwicklungen im Frühhellenismus, die den Hades aufgrund fortschreitender astronomischer Erkenntnisse in den Himmel verlegten. Vgl. Burkert (1962) 345–347 und Karfik (2004) 33–35. Mihai (2015) 34–40 weist auf das offene Problem hin, was genau unter einem himmlischen Hades zu verstehen ist, da οὐρανός nach Aristot. *Cael.* 278b12–21 drei Bedeutungen haben kann: Es kann 1) den Bereich des Fixsternhimmels, 2) den Bereich zwischen dem Mond und den Sternen sowie 3) den supralunaren und sublunaren Bereich zusammen bezeichnen.

scheint, wenn Empedotimos die Epiphanieerfahrung anders als Kleonymos bei Klearch explizit mit dem Körper macht.

In dem bereits bei Dikaiarch besprochenen Fragment, das Herakleides als möglichen Autor der Schrift *Über die Dinge im Hades* erwähnt, wird ferner dafür plädiert, dass alle psychischen Fähigkeiten – mögen auch nur die Fähigkeit zu meinen und zu denken explizit genannt sein – dem Körper zuzuschreiben seien:

a) Einige aber ziehen das Meinen und das Denken gleich in den Körper hinab (κατατείουσιν), indem sie behaupten, dass es keinesfalls eine Verursachung (αίτιαν) seitens der Seele gebe, sondern dass diese Dinge durch die Veränderung, Qualität und das Vermögen des Körpers hervorgerufen werden. b) Von dem Buch *Über die Dinge im Hades*, in dem die Auffassung dargelegt wird, dass die Seele mit der Substanz existiere (τῇ οὐσίᾳ παρυσπάρχειν), glauben die einen, es sei keineswegs von Herakleides geschrieben, die anderen aber, dass es zur Widerlegung gegen die Aussagen von anderen über die Substanz der Seele verfasst worden sei. c) Von wem auch immer es geschrieben wurde: Es hebt ihre Substanz geradewegs auf, weil der Körper in sich selbst all die genannten Fähigkeiten hat.¹⁰⁵

Wie bei Dikaiarch besprochen, stehen a) und c) im Gegensatz zu b), da b) offenbar nicht per se eine Existenz der Seele ausschliesst, sondern mit dem Körper als Substanz zusammen existieren könne. Wollte man dem Paradox entgehen, müsste sich οὐσία auf eine physische Existenz beziehen, sodass der Autor der Schrift leugnet, dass die Seele unabhängig vom Körper existieren kann. Wenn sie aber nur mit dem Körper zusammen existiert und von ihm abhängig ist, ist auch diese Lehre nicht mit der platonischen vereinbar. Entsprechend listet Plutarch an anderer Stelle die Schrift *Über die Dinge im Hades* als Werk eines Philosophen, der sich gegen zentrale Punkte in der platonischen Philosophie wandte, und nennt Herakleides als Autor,¹⁰⁶ obwohl Herakleides in anderen Fragmenten als Platoniker bezeichnet wird.¹⁰⁷

Wie die Fragmente über die lichtartige Seele mit der Schrift *Über die Dinge im Hades* zusammenhängen und welche Lehre Herakleides wirklich vertreten hat, bedürfte weiterer Erörterung, doch wird aus dem doxographischen Material hinreichend ersichtlich, dass Herakleides nicht der platonischen Seelenlehre folgt und daher auch nicht als Vermittler der phaidonischen, dualistischen Seelenlehre aufgetreten sein wird.

105 80 Schü. Dieses Fragment wurde mit griechischem Text bereits im Kapitel III 3.2.5, Fn. 102 besprochen.

106 Vgl. 79 Schü. Dass Herakleides sich gegen Platon wandte, schreibt auch Proklos. Vgl. 66 Schü. Ob *Über die Dinge im Hades* Herakleides zuzuschreiben ist, bleibt unsicher. Der Definition der Seele als Lichtartiges widerspricht das Fragment nicht grundsätzlich. So liesse sich z. B. eine Seelenlehre denken, nach der zwischen inkorporierter und entkorporierter Seele unterschieden wird. Inkorporiert wäre die Seele vom Körper abhängig und gäbe ihm Leben, während sie nach dem Tod ohne eigenständige Existenz ganz im Licht aufginge. Dass Herakleides dies gelehrt hat, ergibt sich aber aus den Fragmenten nicht. Vgl. Kupreeva (2009a) 132.

107 Vgl. 1–3 Schü. Diogenes Laertios schreibt: τὰ Πλάτωνος ἐξηλώκει.

4.1.3.2 Über die Frau ohne Atem

Nach weiteren Fragmenten berichtet Herakleides in einem Dialog von einer atemlosen Frau, die einen Scheintod erlitten haben soll, und, da Klearch im Fragment 8A Dor auch von einem Scheintoten erzählt, dadurch könnte eine weitere Verbindung zwischen Herakleides und Klearch bestehen.¹⁰⁸ Das Werk des Herakleides fand weite Verbreitung in der Antike und richtete sich wohl an eine breite Öffentlichkeit. Dabei schreibt die antike Überlieferung Herakleides einerseits gute Schriftstellerei sowie Helden- und Wundertaten, andererseits Scharlatanerie und Korruption zu.¹⁰⁹

Herakleides' Dialog trug den Titel *Περὶ νόσων* oder *Αἰτίαι περὶ νόσων* und umfasste wohl ein Buch.¹¹⁰ Darin wird eine berühmte Geschichte einer atemlosen Frau erzählt, weswegen der Dialog auch als *Περὶ τῆς ἄπνου* bezeichnet wurde. Gottschalk sieht in dem Buch vor allem einen Dialog nach dem Vorbild des *Phaidon* und *Symposion* über den letzten Lebenstag des Empedokles, dessen Lebensleistung u. a. mit der ausführlichen Erzählung seiner Behandlung einer Frau, die aufhörte zu atmen, gewürdigt wird.¹¹¹ Van der Eijk hingegen vermutet in dem Dialog vornehmlich ein medizinisches Werk, in dem auch *Mirabilia* vorgetragen wurden.¹¹² Es wurde jedenfalls über verschiedene Krankheiten mit jeweils unterhaltensamen oder wundersamen Aspekten gesprochen. So tritt der Protagonist Empedokles entsprechend nicht nur als Arzt (*ιατρός*), sondern auch als Seher (*μάντις*) auf und aus einer der Reden im Dialog stammt wohl die Anekdote über Pythagoras, der König Leon den Begriff der Philosophie erklärt.¹¹³

Die Geschichte der atemlosen Frau wird ebenfalls von Galen und Plinius überliefert, die das Phänomen im Anschluss an Herakleides medizinisch erklären. Dies gibt Anlass für Zweifel, dass die Seelenlehre in diesem Werk eine wesentliche Rolle spielte.¹¹⁴ Es ist darüber hinaus nicht eindeutig, ob Herakleides und Klearch unter dem Scheintod ähnliche Phänomene verstehen. Bei Klearch erkennt Kleonymos' Mutter den Scheintod daran, dass Kleonymos noch ganz leicht atmet.¹¹⁵ Ohne

108 Neben den in der folgenden Zusammenfassung zitierten Beiträgen von Gottschalk, Kupreeva und van der Eijk sei für eine Besprechung der folgenden Fragmente auf Bolton (1962) 142–175, Lonie (1965) 126–143 und Wehrli *Hera*. 86–90 verwiesen.

109 Vgl. 1 Schü.

110 Vgl. van der Eijk (2009) 239.

111 Vgl. Gottschalk (1980) 13–22.

112 Vgl. van der Eijk (2009) 237–250.

113 Vgl. 84 und 87 Schü.

114 Vgl. 89, 90 und 91A Schü sowie Gottschalk (1980) 19–21. Vgl. dagegen Wehrli *Hera*. 86 und Tsitsiridis (2010) 309 f. Im Dialog scheint Herakleides die Seele erneut mit Licht in Verbindung zu bringen, wie die Erzählung eines Sklaven in 93 Schü nahelegt: Während der Apotheose des Empedokles soll es mitten in der Nacht einen Lichtstrahl gegeben haben, nach dem der Körper des Empedokles verschwunden sei. Wie bei der Geschichte des Empedotimos ist nicht klar, ob es sich bei dem Licht um Empedokles' Seele oder eher – wie bei Hades und Persephone, die Empedotimos erscheinen – um ein Licht handelt, das auftritt, wenn sich Götter in der irdischen Welt zeigen.

115 Vgl. 8A Dor: ἦσθετο βραχείας ἀναπνοῆς αὐτῷ τινοσ ἐγκειμένης.

dass weitere Details überliefert sind, dürfte im Gegensatz dazu gerade die Atemlosigkeit der Frau bei Herakleides den Scheintod ausmachen. Sollte Herakleides den Scheintod wie Proklos als eine Restverbindung von Körper und Seele verstanden haben, müsste nach seiner Seelenlehre die lichtartige Seele der Frau aus dem Körper getreten und später wieder in diesen hineingetreten sein. Da dies aber unwahrscheinlich ist, steht der Scheintod der Frau wohl in keinem dogmatischen Zusammenhang mit Klearch.

Zudem ist keine Jenseiterfahrung der Frau bezeugt, sondern allein über eine Zusammenstellung mit Klearch und der Geschichte über Empedotimos erschlossen. Die Zusammenhänge zwischen Herakleides und Klearch erscheinen somit allenfalls oberflächlich und belegen höchstens gemeinsame Interessensgebiete. Zwar ist nicht auszuschließen, dass Klearch Herakleides' Schriften kannte und Ideen, Konzepte oder Geschichten übernommen hat, doch lassen die Fragmente keinen Rückschluss auf einen gemeinsamen philosophischen Nährboden zu.

4.2 Statt Platon: Orphisch-pythagoreische Einflüsse auf Klearch

Aufgrund der offenen Fragen, was Orphismus und Pythagoreismus als Religionen oder Philosophien sind und welche Lehren ihnen zugeschrieben werden können, wird im Folgenden mit Ausnahme einer Definition des Lebens nicht auf Details der Strömungen eingegangen.¹¹⁶ Dennoch soll der Begriff «orphisch-pythagoreisch» einen minimalen Kanon verschiedener Elemente bezeichnen, die aus unterschiedlichen, sich von der Polisreligion loslösenden Volkskulten bis zu Klearchs Zeit überliefert wurden,¹¹⁷ obwohl Orphiker und Pythagoreer bisweilen unterschiedlichen philosophisch-theologischen Ideen folgen. Das Vorgehen erhält Unterstützung dadurch, dass bereits Platon nicht mehr zwischen Orphismus und Pythagoreismus differenzierte.¹¹⁸

116 Vgl. die grundlegenden Werke von Linforth (1941), Burkert (1962), West (1983) und Parker (1995). Vgl. in der neueren Forschung vor allem nach Erscheinen der Edition des Derveni-Papyrus: Edmonds u.a. (2013) gegen Bernabé u.a. (2007) sowie Bernabé/San Cristobal (2008) 179–205. Zum Pythagoreismus: Riedweg (2002), Zhmud (2005) und (2012b).

117 Gegen eine solche lose Verwendungsweise äussert Linforth (1941) 291f.: «The loose use of the term [sc. Orphic] is to be deprecated as false and misleading. If the source of an idea or practice is unknown, to call it Orphic brings not illumination but obscurity.» Mag Linforth prinzipiell zuzustimmen sein, werden im Besonderen die philosophischen Tendenzen im *Phaidon* gemeinhin als orphisch-pythagoreisch bezeichnet. Da es in diesem Abschnitt vornehmlich um die gemeinsamen Grundlagen des *Phaidon* und Klearchs geht, scheint der Begriff deshalb angemessen. So wird der Begriff also lose verwendet, um auf schwer fassbare, aber in Aspekten des griechischen Lebens immer wieder mit Gemeinsamkeiten auftauchende kulturelle Strömungen zu verweisen.

118 Die Grenzen zwischen Orphismus und Pythagoreismus waren zur Zeit Platons bereits verwischt. Vgl. Cornelli (2013) 100–121, vor allem 117. Es wird angenommen, dass im Besonderen die Eschatologie ein Demarkationskriterium zu liefern vermag. Zur Forschung darüber vgl. grundlegend Dodds (1951) und Burkert (1962) sowie die neueren Diskussionsbeiträge von Burkert (2011), Zhmud (2012b), Bernabé (2013b), Casadesús-Bordoy (2013) und Cornelli (2013).

Der folgende Vergleich zwischen den orphisch-pythagoreischen und klearchischen Eschatologien wird sich auf die Bildsprache und die Rollen, die übernatürliche Figuren spielen, beschränken. Denn trotz der schlechten Überlieferungslage zeigen sich bei den Jenseitsvorstellung grosse Gemeinsamkeiten zwischen Klearch und orphisch-pythagoreischen Kreisen, sodass gemeinsame orphisch-pythagoreische Einflüsse die Ähnlichkeiten zwischen Platon und Klearch deutlich besser erklären können als eine Abhängigkeit Klearchs von Platon.

Die erste Gemeinsamkeit zwischen Klearch und dem *Phaidon*, dass die Seele im Körper eine Strafe erleide, schreibt Klearch dem Pythagoreer Euxitheus zu,¹¹⁹ wobei es sich nach Platon um eine orphische Lehre handele.¹²⁰ Daher wird Klearch dieses Konzept auch in Fragment 8A Dor wohl als pythagoreische Lehre und nicht als platonische Lehre verstanden haben.¹²¹

Ebenso ist die Vorstellung der Seele als Leben und personale Identität dem Pythagoreismus, Platon und Klearch gemeinsam, doch orientiert sich Klearch offenbar eher an einer pythagoreischen Vorstellung als an einer platonischen, da die pythagoreische von Platon weiterentwickelt wurde und Klearch dieser Entwicklung nicht folgt:¹²² Ein Lebewesen unterscheide sich im Pythagoreismus nämlich nur dadurch vom Leblosen, dass es ein *ἐμψυχον* im Gegensatz zum *ἄψυχον* sei. Indem die *ψυχή* hauptsächlich als «Leben» einer Person verstanden wird, erklärt sich jede fehlende Bezugnahme Klearchs auf eine Seelenlehre mit verschiedenen Vermögen, wie es postplatonisch zu erwarten wäre.¹²³

- Für Platons Zeit darf das Diktum Burkerts (2011) 446 angenommen werden: «Bakchisches, Orphisches, Pythagoreisches sind Kreise mit je eigenen Zentren, die sich teilweise überlagern.»
- 119 Vgl. 38 *W Kle.* = 38 Dor: *Εὐχίθεος ὁ Πυθαγορικός, [...] ὡς φησι Κλέαρχος ὁ Περιπατητικός ἐν δευτέρῳ βίῳ, ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ τῆδε βίῳ τὰς πάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν.* Zur Fiktionalität des Euxitheus vgl. Burkert (1962) 101, Fn. 23. Dagegen Wehrli *Kle.* 59.
- 120 Vgl. Kapitel V 4.1.1, Fn. 82f.
- 121 Allerdings scheint sich diese Idee zu einem Allgemeinplatz seit Platons Zeit entwickelt zu haben. Vgl. Bostock (1986) 11–14 und Frede (1999) 18f.
- 122 Vgl. Burkert (1962) 249f. mit Fn. 165 sowie Burkert (2008) 265f.
- 123 Huffman schlug in Anlehnung an Philolaos' Fragment 13 Huff vor, die *ψυχή* als Vermögen für Emotionen anstatt als Leben zu verstehen. Er revidiert damit seine frühere Ansicht, die er noch mit Burkert teilte. Vgl. Huffman (2009) 25 in Revision von Huffman (1993) 312. Doch scheint die Trennung beider Bedeutungen zu scharf. Denn *ψυχή* heisst nicht entweder Leben oder Emotionen, sondern personales Leben bzw. Charakter mit den dazugehörigen emotionalen Dispositionen. Dass Achill so ist wie Achill, ergibt sich aus seiner *ψυχή*; Sie gibt ihm Leben und den ihm eigenen Charakter, nach einer Beleidigung *μήνις* zu empfinden. Die *ψυχή* macht die individuelle, lebende Person im Körper aus. Wenn Achill nach einem Zyklus wiedergeboren wird, wird er immer noch Achill sein, mit derselben emotionalen Disposition und weiteren persönlichen Merkmalen dank seiner *ψυχή*. Die Lehre der Metempsychose setzt schliesslich eine personale Identität der Seele voraus. Vgl. Claus (1981) 112–118 und Zhmud (2012b) 388f. Dasselbe zeigt sich bei den von Huffman angeführten Parallelstellen aus Herodot. Vgl. Huffman (2009) 26–28: Wenn beispielsweise nach Herodot 3,40 Polykrates das wegwerfen soll, was seine *ψυχή* am meisten schmerzt, dann soll Polykrates das wegwerfen, was ihn als Person, d. h. denjenigen, der er durch seine *ψυχή* ist, am meisten schmerzt. Dasjenige wegzuwerfen, was dem Vermögen, Trennungsschmerz zu empfinden, am meisten Schmerz zufügen kann, hat nicht die in der Stelle geforderte persönliche Komponente. Mutatis mutandis gilt dies auch

unzählige vielnoppige Opferkuchen dar, weil auch die Seelen unzählig sind. §18 Eingeweihte opfern zuerst den Eumeniden [auf] dieselbe [Weise] wie *Magoi*. Denn die Eumeniden sind Seelen. Deswegen [entfernt der, der] den Göttern Opfer bringen [will], zuerst eine Last [von den Seelen. Denn] sie tragen schwer daran, so dass auch das sie sind aber [Seelen] der Furcht. Welche [Seelen] aber umfasst, und des Schreckens [lacuna].¹²⁷

Da auch in *col.* 43 §9 (= *col.* III KPT/Bet) die *δαίμονες* nach Jankos Lesart *ὑπηρεῖται δίκης* und die Erinyen nach einem Ausspruch Heraklits in *col.* 44 §12 (= *col.* IV KPT/Bet) *Δίκης ἐπικούροι* sind,¹²⁸ bilden die Eumeniden und Erinyen, die miteinander zu identifizieren sind,¹²⁹ im Derveni-Papyrus eine Gruppe innerhalb der *δαίμονες*.¹³⁰ Als Helferinnen der Dike übernehmen sie eine straffbegleitende Rolle.¹³¹ Anscheinend können sie in den Prozess der Bestrafung eingreifen, aber in welcher Form, ist nicht ersichtlich.

Die *δαίμονες* im *Phaidon* haben eine ähnliche Rolle wie im Derveni-Papyrus. Zunächst geleiten sie die Seelen zur Bestrafung, bevor sie sie an ihren Bestimmungsort bringen. Jeder Seele ist dabei ein *δαίμων* zugeordnet, der nach einem Zyklus aus irdischem Leben und postmortalem Aufenthalt am Bestimmungsort wechselt.¹³² Platon greift damit im *Phaidon* vor allem die pythagoreischen Vorstellungen von Simmias und Kebes auf,¹³³ während er in der *Politeia* der Idee von psychagogischen *δαίμονες* widerspricht.¹³⁴ An einem gerichtlichen Prozess für die Seele hält er aber in beiden Dialogen fest.¹³⁵

Klearch schloss sich nicht der orphischen Theogonie, wie sie im weiteren Verlauf des Papyrus dargestellt wird, an. Dennoch zeigen sich viele Überschneidungen. Zwar ist nicht eindeutig, ob die daimonischen Frauengestalten (*δαμονίαις δυνάμεις ἐν γυναικῶν μορφαῖς ἀπειρηγήτοις*) aus Fragment 8A Dor, die sich um den der Hestia geweihten Ort kümmern (*περιέπειν*), eine Verbindung zu den

127 Der Text folgt der noch unveröffentlichten neuen mikroskopischen Lesung Jankos, die Kotwick (2017) 72/74 vorab drucken konnte. Die Übersetzung und von Janko angestossene Neustrukturierung in Paragraphen und am Papyrus angepasste Kolumnenzählung stammt ebenfalls aus Kotwick (2017).

128 Janko (2008) 45 liest *ὑπηρεῖται δίκης*, während KPT in *col.* III *ὑπηρεῖται δ' [εἰσ]ἰ* und Betegh *ὑπηρεῖται δ[ε] καλ]οῦνται* lesen. Piano (2016) 76f. schlägt im Apparat *δίκη* bzw. *Δίκη* vor. Wie *col.* 44 (= *col.* IV KPT/Bet) und das Heraklit-Fragment darin zu lesen sind, ist Gegenstand reichhaltiger Diskussion. Vgl. Burkert (2011) 361–364, Sedley (2019b) 62–70 und Betegh/Piano (2019) 179–220. Betegh/Piano (2019) 202–207 schlagen vor, das Fragment 17 des Papyrus, auf dem *Δίκης ἐπικούροι* steht, umzustellen.

129 Vgl. Johnston (1999) 268.

130 Vgl. Betegh (2004) 87 und Kotwick (2017) 116.

131 In Sophokles' *Aias* 1390 ist Erinys Gefährtin der *Δίκη*. *Δίκη* kann die Bestrafung in der Unterwelt übernehmen und ist nicht allein auf den Bereich des Lebens beschränkt, auch wenn die Orphische Hymne an *Δίκη* sie auf den Bereich der Lebenden einzuschränken scheint. Vgl. Eur. *Med.* 1389–1391. Porphyrios bezeichnet Erinys in seinem Kommentar zur *Ilias* als *ὑπηρεῖται* des Hades. Vgl. Johnston (1999) 276.

132 Vgl. Pl. *Phd.* 107d–e.

133 Vgl. Burnet (1911) 125 und Ebert (2004) 431f.

134 Vgl. Pl. *Pol.* 617e.

135 Vgl. Kapitel V 4.1.2, Fn. 90–92.

δαίμονες im Derveni-Papyrus haben. Es könnte sich bei ihnen auch um personifizierte Seelen handeln, die zu Wächterinnen geworden sind, wie Heraklit in Fragment 73 Marcovich sagt.¹³⁶ Doch im Besonderen den Eumeniden kommen nach Klearch als ἐπίσκοποι exakt dieselbe Rolle wie den Erinyen in dem Derveni-Papyrus zu.

Neben den an der Bestrafung beteiligten Wesen ähneln sich zudem die Rollen der μάγοι in Fragment 7 Dor und col. 46 §17. In beiden Fällen hat der μάγος eine besondere Beziehung zu den Seelen. Er besitzt nämlich ein spezielles Wissen um das Wesen der entkorporierten Seele, sodass er sie zu besänftigen oder vertreiben weiss. Wie Klearch den Begriff μάγος nicht negativ benutzt, so nimmt anscheinend auch der Derveni-Papyrus eine neutrale bis wohlwollende Haltung gegenüber den μάγοι ein.¹³⁷ Denn beide schreiben den μάγοι nicht wie die zeitgenössische Kritik zu,¹³⁸ sich ausserhalb der Bereiche zu bewegen, die in ihrer Expertise liegen.¹³⁹ Sie sind demnach religiöse Experten, keine Zauberer, und sie gehören zu den Auserwählten, die Seelen im Raum sehen und lenken können.¹⁴⁰

So zeigen sich zwar grosse Gemeinsamkeiten in den Jenseitsvorstellungen bei Klearch und dem Derveni-Papyrus, die sich vor allem in ähnlichen und denselben Funktionen der beteiligten Figuren im Jenseits äussert. Doch bestehen auch wichtige Unterschiede zum Orphismus, da Klearch Hestia und nicht Persephone zu Göttin des Nachlebens erhebt sowie dessen Jenseits nicht unter der Erde liegt. Beide Unterschiede lassen sich vermutlich über die Verlegung des unterirdischen Hades in den Himmel erklären, die Klearch wie Herakleides aus den wissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit übernommen haben könnte. Dass Persephone durch Hestia ersetzt wird, scheint bei einer solchen Transposition des Hades na-

136 Bernabé/San Cristobál (2008) 35 (= DK 22 B63): «Rise once again and become guardians watching over the living and the dead. (ἐνθα δ' ἔόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτοὺς ζώντων καὶ νεκρῶν.)» Vgl. gegen diese Interpretation Marcovich (1967) 397.

137 Die Einstellung des Derveni-Papyrus zu den μάγοι ist umstritten. Die meisten scheinen von einer neutralen Position auszugehen, doch kann nicht von Einhelligkeit gesprochen werden. Vgl. die Übersicht bei Kotwick (2017) 141 f. Prinzipiell galten persische μάγοι als Experten ihres Faches, während griechische, wandernde μάγοι eher als Scharlatane angesehen wurden. Im 5. Jahrhundert v.Chr. entwickelte sich jedenfalls eine negative Sicht auf die μάγοι, die Platon mit etwas anderer Ausrichtung übernahm. Vgl. Graf (1994) 31–45 und Burkert (2003) 108.

Ahmadi (2014) 484–508 argumentiert deshalb dafür, dass die μάγοι in §17 im Derveni-Papyrus iranische Rituale durchführten und die δαίμονες einen iranischen Hintergrund hätten. Sollte Klearch tatsächlich nach Aī-Khanoum gereist sein, könnte er ein Spektakel, das er auf seiner Reise gesehen hat, in Περί ὕπνου eingebaut und hellenisiert haben, doch lässt sich das nicht belegen.

138 Der Autor der hippokratischen Schrift *De morbo sacro* 2 kritisiert vor allem, dass die zur Behandlung hinzugezogenen μάγοι ihr Unwissen über die Krankheit mit rhetorischen Kniffen zu verbergen versuchen, während bei Euripides *Or.* 1496 Helena durch «die Tricks der Magoi» (τέχναις μάγων) oder anders weggezaubert wurde. Ebenfalls wird in Gorgias *Enkomion auf Helena* DK 82 B11,10 die Kunst der μάγοι als Beeinflussung und Täuschung verstanden.

139 Zu den Fachbereichen der μάγοι zählen königliche Opferungen, Bestattungsriten, Mantik nach Herodot oder nach Xenophon alles, was mit dem Göttlichen zu tun hat (οἱ περὶ τοῦς θεοῦς τεχνίται). Vgl. Graf (1994) 31.

140 Dies wird wiederholt bei Diog. Laer. 1,6–9 = Aristot. *Fr.* 36 R³ (662 Gigon).

türlich, da die pythagoreische Göttin des kosmischen Feuers dann die Funktion der orphischen Göttin der Unterwelt übernimmt, doch bleibt das Spekulation, die sich auf nicht mehr als Klearchs Zuschreibung einer orphischen Lehre an einen Pythagoreer und die generelle Vermischung beider Gruppen im Frühhellenismus stützen kann.¹⁴¹

Es war nicht das Ziel zu zeigen, dass Klearch Orphiker im Sinne des Derveni-Papyrus¹⁴² oder Pythagoreer ist. Klearchs Fragmente zur Seelenlehre lassen sich vor einem orphisch-pythagoreischen Hintergrund lediglich besser verstehen als vor einem platonischen. Klearchs Geschichten erscheinen nämlich, soweit ersichtlich, durch ihre fehlende philosophische Ausarbeitung und Einbettung in ein größeres System weniger vom *Phaidon* als von kultischen Elementen geprägt.

4.3 Περὶ ὕπνου und der *Eudemos*

4.3.1 *Der Eudemos und Platon*

Wunder nimmt die angebliche Überzeugungskraft, die die Demonstration in Klearchs Fragment 7 Dor auf Aristoteles gehabt haben soll. Wehrli sieht darin einen Versuch Klearchs, Aristoteles von seinem Hylemorphismus zu lösen und in Bezug auf die Seelenlehre wieder Platon anzunähern, dem Aristoteles schon zu Zeiten des *Eudemos* nahegestanden habe.¹⁴³ Doch ist nicht eindeutig, dass die Seelenlehre des aristotelischen *Eudemos* mit der dualistischen Seelenlehre Platons im *Phaidon* vergleichbar ist. Zweifel daran hatten bereits Berti, Düring und Movia, da die Theorien aus dem *Eudemos* und dem *Phaidon* nicht kompatibel seien. Zwar gebe es Gemeinsamkeiten, allerdings setze nach Düring und Movia der *Eudemos* bereits grundlegend ein Konzept der Seele als Form (εἶδος τι) voraus, das erst später in *De anima* entwickelt werde.¹⁴⁴ Nach Berti ist zudem die Trennung von Körper und Seele im Schlaf bei Aristoteles ein relativer Zustand, in dem die Seele nur in sich gekehrt in die Nähe des Todes komme, aber sich nicht vom Körper trenne.¹⁴⁵ Da

141 Entgegen steht der Spekulation, dass bei Herakleides Persephone die Göttin des Nachlebens und der verstorbenen Seelen im himmlischen Hades geblieben ist. Ausserdem ist zu beachten, dass der Derveni-Papyrus keine pythagoreische Lehre darstellt. Vgl. Betegh (2014) 91 f.

142 Vgl. zu den verschiedenen im Derveni-Papyrus vorherrschenden Weltdeutungen vgl. McKirahan (2019) 73.

143 Vgl. Wehrli *Kle.* 47.

144 Vgl. Berti (1962) 129, Düring (1968) 298 und Movia (1968) 101–103. Für eine Vereinbarkeit des *Eudemos* mit *De anima* spricht sich auch Gerson (2005) 51–58 aus. Dagegen argumentierte Chroust (1966) u. a. unter Berufung auf die Anamnesislehre in Aristot. *Fr.* 41 R³, doch wird die Anamnesislehre dort gerade gegen Platon in einem kultischen Sinne verstanden: Die Seele lernt auf der Welt und vergisst beim Wiedereintritt in den Körper ihre vorangegangene, irdische Existenz. Vgl. Bos (2003) 244–247 und Flashar (2006) 159.

145 Vgl. Berti (1962) 414 und 436. Vgl. dazu die Fragmente Aristot. *Fr.* 10 R³ und das unten besprochene Aristot. *Fr.* 37,1 R³.

also der *Eudemos* die Seelenlehre Platons nicht ohne Abweichungen darstellt, gab es wohl auch keinen so platonischen Aristoteles.¹⁴⁶

4.3.2 Klearch und der Eudemos

Wenn also weder der *Eudemos* noch Klearchs Geschichten eine enge Verbindung zum *Phaidon* aufweisen, stellt sich die Frage, ob der *Eudemos* ein Vorbild für Klearch gewesen sein kann, unter anderen Vorzeichen neu. Dafür ist zuerst darzustellen, was Gegenstand des *Eudemos* ist. Nach mehreren Fragmenten erscheint der *Eudemos* als ein Dialog, in dem u. a. die Argumente gegen die Lehre der Seele als ἀρμονία wiederholt wurden.¹⁴⁷ Er wurde auch mit Περὶ ψυχῆς betitelt und von Elias und Proklos als exoterische Entsprechung der esoterischen Schrift *De anima* verstanden.¹⁴⁸ Anlass für die Diskussion über die Seele dürften die schwere Krankheit und dann der spätere Tod des Eudemos, des Platon-Schülers und Aristoteles' Schulgenossen (*familiaris suus*), gewesen sein, nach dem das Werk benannt wurde. Berti hält den *Eudemos* deswegen für eine Konsolationsschrift,¹⁴⁹ Gaiser, Gigon und Flashar vergleichen ihn hingegen mit den Dialogen Platons.¹⁵⁰

Méautis sieht in ihm allerdings hauptsächlich eine Abhandlung über kulturelles Gedankengut. So liessen sich im *Eudemos* nämlich sowohl die σῶμα-σῆμα-Analogie wie auch die Vorstellung des Todes als Rückkehr der Seele in die Heimat (νόστος) in den Fragmenten finden. Fragment 44 R³ aus Ps.-Plutarchs *Consolatio ad Apollonium* belege zunächst die Leibfeindlichkeit:¹⁵¹

Viele kluge Männer haben nicht nur jetzt, sondern schon vor langer Zeit die menschlichen Verhältnisse beklagt, glaubten sie doch, das Leben sei eine Strafe und die Geburt eines Menschen sei das grösste Unheil. Das sagt auch Aristoteles und er lässt es den gefangenen Silen dem Midas darlegen. Doch ist es besser, die Worte des Philosophen selbst hierher zu setzen. Er sagt nämlich in der Schrift mit dem Titel *Eudemos* oder *Über die Seele* Folgendes [...].

Auf den Ausschnitt folgt der berühmte Ausspruch Silens, der erst unter Folter geschieht:

146 So Gigon (1973–1974) 181. Auch der Umstand, dass Aristoteles selbst bei einer Frühdatierung des *Eudemos* 30 Jahre nach dem *Phaidon* dessen Lehre aufgegriffen haben sollte, gibt Anlass zur Skepsis. Vgl. Rees (1960) 191–200.

147 Vgl. Aristot. *Fr.* 45,1–4 R³.

148 Vgl. Aristot. *Fr.* 39 und 40 R³. Vgl. dazu Gerson (2005) 51–58.

149 Vgl. Berti (1962) 436. Boys-Stones (2013) 128 sieht in dem *Phaidon* einen «Ur-Text» der Konsolationsschriften, der das Genre weiter beeinflusst hat. Das würde die thematische und argumentative Nähe, bei Diskrepanzen der Dogmatik zwischen dem *Eudemos* und dem *Phaidon* erklären. Ähnlich Gigon (1960) 29 f.

150 Vgl. Gaiser (1985) 481 f., Gigon (1973–1974) 183–186 und Flashar (2006) 155 f.

151 Vgl. Méautis (1955) 261–264.

Was zwingt ihr mich auszusprechen, was ihr besser nicht wissen solltet? Denn in Unkenntnis der eigenen Übel ist das Leben am wenigsten betrüblich. Den Menschen ist es ja ganz und gar unmöglich, dass ihnen das Allerbeste geschieht oder dass sie Anteil haben an der Natur des Besten. Denn am besten ist es für alle Frauen und Männer, nicht geboren zu sein. Das danach Kommende und das erste für Menschen Erreichbare ist es, wann man geboren ist, so schnell wie möglich zu sterben.¹⁵²

Die Überzeugung, dass die Geburt und das folgende Leben im Körper einer Bestrafung gleichkommen, wird von Ps.-Plutarch Aristoteles zugeschrieben.¹⁵³ Doch die Umstände der Zitation sind unklar: Während Gigon die Geschichte um Silen für den Teil eines Schlussmythos im Dialog hielt,¹⁵⁴ hat Gaiser plausibel gemacht, dass es sich um die Worte des Eudemos vor König Philipp II. von Makedonien handelt. Eudemos erkläre dem König damit, dass die εὐδαιμονία nicht im diesseitigen Leben, sondern erst nach dem Tod zu finden sei.¹⁵⁵ Auch wenn daher entgegen Ps.-Plutarchs Einschätzung die Leibfeindlichkeit im Dialog nicht auf dessen Autor Aristoteles zu übertragen ist, äussert der Stagirit ähnlich in der *Nikomachischen Ethik* die Weisheit Solons, dass niemand vor seinem Tod glücklich genannt werden könne.¹⁵⁶

Das Motiv der Heimkehr der Seele findet Méautis in Fragment 37,1 R³ aus Ciceros *De divinatione*:¹⁵⁷

Befindet sich Aristoteles, ein Mann mit einzigartigem, nahezu göttlichem Verstand, im Irrtum oder will er andere in den Irrtum führen, wenn er schreibt, Eudemos aus Zypern, sein Freund, sei auf einer Reise nach Makedonien nach Pherai gekommen, einer damals ziemlich ansehnlichen Stadt, die jedoch von dem Tyrannen Alexander in grausamer Knechtschaft gehalten wurde. In dieser Stadt also sei Eudemos so schwer erkrankt, dass alle Ärzte die Hoffnung aufgegeben hätten. Da sei ihm im Schlaf ein Jüngling mit herrlichem Antlitz erschienen, der ihm verkündet habe, er werde in ganz kurzer Zeit wieder gesund werden, und innerhalb weniger Tage werde der Tyrann Alexander sterben; er selbst aber, Eudemos, werde im fünften Jahr danach nach Hause zurückkehren. Und so seien, schreibt Aristoteles, die ersten Vorhersagen auch gleich eingetreten: Eudemos sei gesund geworden, der Tyrann sei von den Brüdern seiner Frau ermordet worden. Am Ende des fünften Jahres aber, als aufgrund jenes Traumes die Hoffnung bestand, er werde aus Sizilien nach Zypern zurückkehren, da sei er im Kampf bei Syrakus gefallen. Daher sei der Traum so gedeutet worden (*somnium esse interpretatum*), dass die Seele des Eude-

152 Ps.-Plut. *Cons. ad Apoll.* 115B–115E (Übersetzung Flashar).

153 Ps.-Plutarchs Quelle für viele Geschichten dürfte Krantors *Περὶ πένθους* gewesen sein. Vgl. Pohlenz (1909) 15 f. und Babbitt (1928) 106. Ob das wörtliche Zitat, wie Flashar (2006) 160, annimmt, tatsächlich auf eine Benutzung des *Eudemos* hinweist und nicht ebenfalls von Krantor stammt, kann offenbleiben. Cicero paraphrasiert die Silengeschichte in *Tusc.* 1,114 auch und nennt in der Folge Krantor als Urheber einer weiteren Erzählung.

154 Vgl. Gigon (1960) 25 f. und Gigon (1975) 202 f.

155 Vgl. Gaiser (1985) 457–475.

156 Vgl. Aristot. *EN* 1100a10 f.

157 Vgl. Méautis (1955) 258–261.

mos, als sie aus dem Körper entwichen war, nach Hause zurückgekehrt zu sein scheine (*domum revertisse videatur*).¹⁵⁸

Der letzte Satz belegt die Vorstellung des Todes Heimkehr deutlich, doch ist nicht eindeutig, ob Aristoteles die Divinationsfähigkeit im Traum, für die ihn Cicero in Anspruch nimmt, zugestanden hat. Denn da Aristoteles in *De divinatione* die Divinationsmöglichkeiten einschränkt und sich besonders göttlich inspirierten Träumen gegenüber skeptisch zeigt,¹⁵⁹ dürfte Ciceros Verwendung des Passivs, wie der Traum gedeutet worden sei, und die Formulierung, dass die Seele «nach Hause zurückgekehrt zu sein scheine», den aristotelischen Zweifel an der Geschichte wiedergeben.¹⁶⁰

Mag es sich bei der Heimkehr der Seele und der Lebensfeindlichkeit des Silen auch nicht um originär «orphisches» Gedankengut, wie Méautis meint, sondern eher um Alltagsglaube handeln, zeigt sich in den beiden Fragmenten doch, dass Aristoteles im *Eudemos* im Gegensatz zu *De anima* und den biologischen Schriften sich mehr mit alltäglichen Geschichten auseinandergesetzt hat.¹⁶¹ In ihnen lässt sich aber keine Seelenlehre ausmachen, die Klearch beeinflusst haben könnte. Zwar entspricht Silens Leibfeindlichkeit wohl Kleonymos' Gefühl der Befreiung, als seine Seele den Körper verliess, aber bei der Divination im Schlaf im *Eudemos* handelt es sich nicht um eine Seelenwanderung. *Eudemos* wird das Wissen über die Zukunft nämlich so eingegeben, dass seine Seele den Körper nicht verlassen muss. Ebenso sieht seine Seele das Jenseits nicht, sondern beginnt ihre Reise erst nach dem Tod. Daher impliziert die Divination keine Trennung von Körper und Seele, sondern sie geschieht durch die Ruhe und besondere Aufmerksamkeit der Seele im Körper während des Schlafs. Zwar setzt auch das eine funktionale Trennung von Körper und Seele voraus, doch keine ontologische wie in *Περὶ ὕπνου*. In diesem Zustand seien auch nach Aristoteles' *De divinatione* voraussagende Träume möglich.¹⁶²

158 Cic. *Div.* 1,53 (Übersetzung Flashar mit Anpassung des letzten Satzes): *Quid, singolari vir ingenio Aristoteles et paene divino ipsene errat an alios vult errare, cum scribit Eudemum Cyprium familiarem suum, iter in Macedoniam facientem Pheras venis se, quae erat urbs in Thessalia tum admodum nobilis, ab Alexandro autem tyranno crudeli dominatu tenebatur; in igitur oppido ita graviter aegrum Eudemum fuisse, ut omne medici diffiderent; ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere fore ut perbreui convalesceret, paucisque diebus interiturum Alexandrum tyrannum, ipsum autem Eudemum quinquennio post domum esse rediturum. Atque ita quidem prima statim scribit Aristoteles consecuta: et convaluisset Eudemum et ab uxoris fratribus interfectum tyrannum; quinto autem anno exeunte, cum esset spes ex illo somnio in Cyprum illum ex Sicilia esse rediturum, proeliantem eum ad Syracusas occidisse; ex quo ita illud somnium esse interpretatum, ut, cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur.*

159 Vgl. van der Eijk (1994) 88–93 und van der Eijk (2005) 172 f. Nach Flashar (2006) 157 geht Aristoteles im Fragment von einer «landläufigen Meinung» über Mantik aus.

160 Bei Cicero wird Aristoteles nur als Autor der Geschichte genannt und die Worte eines Dialogpartners könnten auf Aristoteles übertragen worden sein, während bei Ps.-Plutarch wohl ein echtes Zitat aus dem Dialog vorliegt. Vgl. Flashar (2006) 160.

161 Düring (1968) 298 schreibt: «Die rein menschlichen Probleme stehen im Vordergrund.»

162 Vgl. Aristot. *Div.* 463b12–464b18. Allerdings muss der *Eudemos* nicht mit späteren oder esoterischen Werken des Aristoteles kompatibel sein, sodass die Divination, deren Funktionsweise im

Die Gotteseerfahrungen erfolgen also sowohl im *Eudemos* als auch in Περὶ ὕπνου in einem schlafartigen Zustand, doch der zugrunde liegende Dualismus ist verschieden. Zudem hat Kleonymos' Reise ins Jenseits keinen prophetischen, sondern einen protreptischen Charakter, der den Götterwillen dadurch zum Ausdruck bringt, dass Kleonymos und Lysias befohlen wird, sich die jenseitige Welt anzuschauen und sie wieder zu verlassen. Daher war wahrscheinlich auch Aristoteles' *Eudemos* kein Vorbild Klearchs.

4.4 Klearchs Seelenlehre: Was lässt sich Περὶ ὕπνου entnehmen?

Der Inhalt von Περὶ ὕπνου ist wegen der Überlieferungssituation nicht rekonstruierbar. Dennoch lässt sich zumindest anhand der verbliebenden Fragmente annähernd bestimmen, ob es Ziel des Dialogs war, schlafähnliche Phänomene mit einem Körper-Seele-Dualismus zu erklären, die Trennbarkeit von Körper und Seele anhand schlafähnlicher Phänomene zu beweisen, oder ob der Dualismus bereits in den gesammelten Geschichten vorkam und somit nicht Klearchs Überzeugung widerspiegelt. Ob der Körper-Seele-Dualismus *explanans*, *explanandum* oder lediglich Begleiterscheinung der Schrift war, bestimmt auch massgeblich, wie wahrscheinlich es ist, dass Klearch eine Seelenlehre ausgearbeitet hat.

Gemessen am Titel und an den verbliebenden Fragmenten wird der Körper-Seele-Dualismus wohl eher als Erklärungsmodell für verschiedene schlafähnliche Phänomene und nicht als *explanandum* durch die schlafähnlichen Phänomene vorgekommen sein. Wenn Klearch sich also nur dem Schlaf und schlafähnlichen Phänomenen widmete, kann er eine dualistische Seelenlehre vorausgesetzt, aber muss sie nicht ausgearbeitet haben. Dennoch lassen sich einige Schlüsse über die Seelenvorstellungen Klearchs ziehen: Während der Tod die endgültige Trennung von Körper und Seele bedeutet, ist der Schlaf wohl eine schwächere Form davon. Im Gegensatz zu Aristoteles ist der Schlaf dann keine Einkehr in sich selbst, sondern er befreit die Seele wie im Kult aus dem Körper, damit sie ihrer eigentlichen Aktivität nachgehen kann. Da diese eigentliche Aktivität der Seele eine Verbindung mit dem Jenseits impliziert, ist sie nicht mit dem Bewusstsein gleichzusetzen, sondern im Gegenteil dem Bewusstsein nur begrenzt zugänglich, wenn sich die wahre Seelenaktivität nur im Traum, der Hypnose oder dem Tod zeigt.¹⁶³ Die eigentliche Aktivität der Seele muss demnach eine göttliche, körperlose Tätigkeit

Fragment nicht thematisiert wird, auch anders konzipiert gewesen sein könnte. Das Fragment N1 *Flashar* von al-Kindi in *cod. Taimuriyye Falsafa* 55 über die Divination eines griechischen Königs, das Gegenstand vieler Hypothesen über den *Eudemos* war, stammt aus der *Theologia Aristotelis* und hat keinen Zeugniswert. Vgl. Dorandi (2006) 39–44 und Dorandi (2009) 189–197.

163 Vgl. Burkert (2011) 447.

sein, der die Seele aber wohl nur nachgehen kann, wenn sie im Jenseits positiv beurteilt wird.

Wie die Strafen der Seelen aussehen, erklärt Klearch nicht. Sie könnten ebenso reinkarniert wie auch in den Tartaros verbannt werden. Die Fragmente geben jedoch zu wenig Aufschluss über solche weiteren Aspekte der kultischen Übernahmen. Das Überlieferte legt nämlich nur nahe, dass er aus den Kulturen vor allem die Bildwelt übernommen hat, aber kein «Orphiker» oder «Pythagoreer» war.

5 Klearch und der Peripatos

Klearch war weder Platoniker nach der Lehre aus dem *Phaidon* noch Peripatetiker im Sinne einer dogmatischen Gefolgschaft. Wenn *Περὶ ὕπνου* eine dialogisch aufbereitete Sammlung von Schlafphänomenen war, deren Erklärung zwar nicht mit der Philosophie des Aristoteles vereinbar ist, aber der doch ein gemeinsames und empirisch verfolgtes Interesse zugrunde lag, könnte Klearch als ein Peripatetiker verstanden werden, der aus dem Peripatos die empirische Methode übernommen hat. Darauf deuten die zoologischen Fragmente und seine Sammeltätigkeit hin, doch vieles bleibt spekulativ: Eine dualistische Seelenlehre und ein kultisch geprägter Jenseitsglaube sind anzunehmen, ein Platonismus oder Aristotelismus in Bezug auf die Seelenlehre zeigt sich in den überlieferten Fragmenten allerdings nicht. Gemeinsamkeiten zwischen Klearch und Aristoteles ergeben sich überwiegend aus Vorstellungen, mit denen wohl viele Menschen vertraut waren und die auch von Platon und Aristoteles in ihren Frühwerken je auf eigene Weise verarbeitet wurden. Ob Klearch Aristoteles wieder zu einem Dualisten machen wollte und Aristoteles aus einer philosophischen Überzeugung heraus als Protagonisten in *Περὶ ὕπνου* auftreten lässt, wie Wehrli vermutet, ist anhand der Überlieferungslage nicht zu beantworten, da nicht bestimmt werden kann, ob Klearch in der Tradition des Aristoteles stand und inwiefern er den Lehren im Peripatos gefolgt ist. Sollte *Περὶ ὕπνου* eine Seelenlehre vorgestellt haben, verlässt sie nicht nur die Lehre des Aristoteles aus *De anima*, sondern auch diejenige aus dem *Eudemos*.

Da Klearch Elemente aus mehreren Kulturen aufgreift und vermischt, lässt sich nicht bestimmen, ob er eher einem zoroastrischen Orientalismus oder einer griechisch-kultischen Mystik anhing. Die Problematik hat zwei Facetten, die wie beide Seiten einer Münze zusammenhängen: Weder erweisen sich Klearchs Vorstellungen als eindeutig genug, um ihre Herkunft zu bestimmen, noch bezeichnen Orientalismus und Gräzismus einander ausschliessende Tendenzen. Mag Aristoteles' Er-

klärung für den Begriff Ἰουδαῖος in 6A Dor sachlich nicht stimmen, belegt sie, dass Orientalismus und griechischer Kult keine Gegensätze sind.¹⁶⁴

164 Daher lässt sich über die Seelenlehre auch kein weiteres Indiz dafür gewinnen, ob Klearch nach Ai-Khanoum reiste, weil die vermeintlichen orientalischen Einflüsse keinen Aufenthalt im Orient voraussetzen.

VI Straton von Lampsakos

1 Einleitung

Nach Theophrasts Tod um 287 v.Chr. übernahm Straton von Lampsakos für ungefähr 18 Jahre das Scholarchat im Peripatos.¹ Neben Straton, dem Lampsakener, gibt Diogenes Laertios sieben weitere Personen an, die den Namen Straton tragen, von denen einer sowohl Peripatetiker als auch Schüler des Arztes Erasistratos war.² Im Besonderen bei kurzen medizinischen Fragmenten stellt sich daher die Frage, welchem Straton sie zugeordnet werden müssen. Erasistratos wiederum steht in einem nicht abschliessend geklärten Verhältnis zu Straton von Lampsakos.³ Unter Stratons Scholarchat habe, wie Cicero sagt, eine Degeneration der Schule eingesetzt, weil Straton sich der Naturerforschung mehr als der Ethik gewidmet und seine Schulgenossen viele selbständige Lehren entwickelt hätten (*ipsi ex se nati*).⁴ Cicero war in seiner Einschätzung, dass Straton sich vornehmlich mit der Natur beschäftigt habe, nicht allein, da Straton das Epitheton *ὁ φυσικός* beigelegt wurde.

Im Werkkatalog des Diogenes Laertios findet sich keine Schrift *Über die Seele, Über den Verstand* oder Vergleichbares, sondern allenfalls Einzelschriften wie *Περὶ φυσέως ἀνθρωπίνης*,⁵ die sich mit Bereichen der Seelenlehre überschneiden könnten.⁶ Zur Seelenlehre Stratons liegen nur einige sich ergänzende und wiederholende doxographische Berichte vor, die jedoch keiner Einzelschrift zugeordnet werden können. Zudem lassen sich aus *De audibilibus*, *De coloribus* und den *Problemata physika* noch Gedanken, die Straton nicht *expressis verbis* zugeschrieben werden, als stratonisch identifizieren. Schliesslich überliefert Simplicios zwei zu-

1 Vgl. Diog. Laer. 5,52 und Gottschalk (1972) 330.

2 Vgl. Diog. Laer. 5,61.

3 Ob der ca. 30 Jahre jüngere Mediziner noch Einfluss auf Straton oder dieser auf jenen hatte, darf aufgrund der grossteilig spekulativen Annahmen über Stratons Lebensweg – wie das Datum und die Dauer seines Aufenthalts am ptolemäischen Hof als Erzieher des Ptolemaios II. Philadelphos – dahingestellt bleiben. Vgl. dazu Schneider (2016) 616f. Diels (1893) 117 sieht Erasistratos von Straton beeinflusst, Sharples (1999) 163 insinuiert eine Nähe zwischen den medizinischen Entdeckungen des Erasistratos und der Pneumatologie Stratons.

4 Cic. *Fin.* 5,13 (12 *W Str.* = 8A Sh): *namque ii horum [sc. Aristotelis et Theophrasti] posteri meliores illi quidem mea sententia quam reliquarum philosophi disciplinarum, sed ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur. primum Theophrasti, Strato, physicum se voluit; in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque et perpauca de moribus.* Vgl. ebenso 13 *W Str.* = 8B Sh.

5 Vgl. Diog. Laer. 5,59. Diogenes Laertios führt die Schrift unter den biologischen Werken auf, aber Wehrli vermutet darin eher eine ethische Abhandlung. Vgl. Wehrli *Str.* 79.

6 Vgl. das Schriftenverzeichnis bei Diog. Laer. 5,59 (18 *W Str.* = 1 Sh). Vgl. auch Wehrli/Wöhrle/Zhmd (2004) 609, und Modrak (2011) 384.

sammengefügte Zitate aus der Schrift *Über die Bewegung* an derselben Stelle, an der er auch die zwei Zitate Theophrasts kombiniert hat.⁷

2 Rekonstruktionsschwerpunkte

Die erste Kernfrage der stratonischen Psychologie lautet, ob sich wegen der besonderen Nähe zwischen Wahrnehmung und Denken bei ihm das Denken auf das Wahrnehmungsvermögen reduzieren lässt. Daran schliesst die zweite, in welcher Beziehung das πνεῦμα zum Denken und zur Seele steht. Nach Zeller habe Straton nämlich die aristotelische Trennung zwischen einem empfindenden und einem rationalen Seelenvermögen auf, sodass es nur eine einheitliche, lenkende Seele gebe. Diese sei zwischen den Augenbrauen «an die Lebensluft geknüpft», aber nicht mit ihr identisch.⁸ Poppelreuter vergleicht diese Lebensluft (πνεῦμα) mit dem Nervensystem, das alle Wahrnehmungsimpulse an das rationale Zentralorgan im Kopf, das ἡγεμονικόν, weiterleite. Dort würden die Wahrnehmungsimpulse verarbeitet und aus ihnen Empfindungen und Gefühle erzeugt.⁹ Jäger behandelt Stratons Lehre nicht ausführlich und schreibt ihm lediglich in Fortführung der aristotelischen Tradition ein σύμφυτον πνεῦμα zu.¹⁰ Capelle wiederum widerspricht Poppelreuter und sieht in dem πνεῦμα das körperliche Substrat einer einheitlichen, wahrnehmenden und denkenden Seele. Sie sei an das πνεῦμα gebunden, bewege sich mit ihm durch den Körper und übermittle sensorische Informationen an das ἡγεμονικόν, den denkenden und leitenden Teil der Seele mit Sitz zwischen den Augenbrauen.¹¹ Wehrli, Movia und Gottschalk folgen dieser Auffassung.¹² Gatzemeier und Annas sind hingegen vorsichtiger und sehen weder Denken und Wahrnehmen noch Seele und πνεῦμα gleichgesetzt.¹³ Nach Annas sei einerseits das πνεῦμα entweder die Seele oder ihr Vehikel und andererseits stünden Denken und Wahrnehmen in einer Abhängigkeit voneinander. Ohne Denken sei keine Wahrnehmung möglich, aber miteinander zu identifizieren seien sie

7 Vgl. Kapitel II 3.4.3. Das Fragment 48 *W Str.* = 47 *Sh* von Epiphanius wird aus der Betrachtung ausgeschlossen, da es keinen Zeugniswert hat. Zur Begründung s. u. Kapitel VII 3.1.

8 Vgl. Zeller *PhG* 2,2 742–747.

9 Vgl. Poppelreuter (1892) 43–52.

10 Vgl. Jäger (1913) 65 f.

11 Vgl. Capelle (1931) 303–308, vor allem 305.

12 Vgl. Wehrli *Str.* 72–78, Movia (1968) 124–150 und Gottschalk (1971) 164. So auch ohne ausführlichere Besprechung der Fragmente zur Seelenlehre Kamp (2001) 194–196 und Podolak (2010) 22.

13 Vgl. Gatzemeier (1970) 132–138 und Annas (1992) 28–30. Auch Sedley (1996) 455 verweist darauf, dass die Fragmente nicht eindeutig festlegten, ob Straton die Seele mit dem πνεῦμα identifiziert habe. Bos argumentiert in einigen Veröffentlichungen dafür, dass diese fehlende Klarheit zu einem Missverständnis der aristotelischen Seelenlehre geführt habe. Nach Bos (2013) sei das fünfte Element das feinstoffliche, körperliche Instrument eines «soul-principle» bzw. des νοῦς in ihm, das ihn steuere. In der sublunaren Welt trete dieses fünfte Element dann mit den anderen Elementen als πνεῦμα in Verbindung.

nicht.¹⁴ Die erneute kritische Lektüre der Fragmente war für Repici Anlass, in Straton einen aristotelischen Dualisten zu sehen, der zwischen einer leitenden Seele und einem πνεῦμα als ihrem ὄργανον unterschied,¹⁵ während Modrak sich wieder Poppelreuter annähert und seine Seelenlehre einem Psychophysikalismus zuordnet, der «somewhat more sophisticated»¹⁶ sei als ein atomistischer Reduktivismus. Denn im Besonderen das Denken, dem ein körperliches Organ zukomme, sei dafür verantwortlich, die sensorischen Informationen aus dem πνεῦμα zusammenzuführen und auf sie zu reagieren. Die Verarbeitung der sensorischen Informationen beruhe auf Bewegungen, sodass auch das Denken bewegt sei, und erst, wenn die sensorischen Informationen verarbeitet worden seien, entstehe ein «mental state» wie Schmerz.¹⁷

Es wird sich im Folgenden zeigen, dass Straton wie Theophrast zwischen einer materiellen Ebene und einer mit ihr in engem Zusammenhang stehenden qualitativen Ebene in der Wahrnehmung unterschied. Beide Ebenen haben auf der jeweils anderen aber keine vollständige Entsprechung. Zwar liegen qualitativen Veränderungen physische Prozesse zugrunde, doch nicht jede qualitative Veränderung basiert notwendig auf demselben physischen Prozess. Der νοῦς, über dessen materielle, körperliche Entsprechung die Überlieferung schweigt, nimmt die wahrnehmbaren Qualitäten aus der Materie auf und verarbeitet sie. Es kann mit gewisser Wahrscheinlichkeit gesagt werden, dass die Seele ein qualitätstransportierendes πνεῦμα ist, der νοῦς aus dem Körper über das Seelenpneuma Wahrnehmungsimpulse erhält und dass er den Körper mit dem Seelenpneuma steuert.

3 Überlieferung

3.1 Exkurs: Straton und der Atomismus

3.1.1 Stratons Theorie des Leeren

Straton wird bisweilen eine Nähe zum Atomismus nachgesagt, doch wird im Folgenden gezeigt, dass seine Lehren entscheidend vom Atomismus abweichen. Allerdings war er viel materialistischer als Aristoteles. Denn Straton betrachtet Sonnenstrahlen als materiell und argumentiert nach Simplicios (30A Sh) und Hero (30B Sh) dafür,¹⁸ dass Wasser Sonnenstrahlen nur deswegen aufzunehmen vermag,

14 Vgl. Annas (1992) 28 f.

15 Vgl. Repici (1988) 26–33 und Repici (2020) 37–62. Ich danke Luciana Repici sehr herzlich dafür, mir ihren Artikel vor Veröffentlichung zuzustellen.

16 Modrak (2011) 384.

17 Vgl. Modrak (2011) 383–397.

18 Simpl. *In Phy.* 693.10–17 (65a *W Str.* = 30A Sh): ὁ μέντοι Λαμψακηνὸς Στράτων δεικνύει πειράται, ὅτι ἔστι τὸ κενὸν διαλαμβάνον τὸ πᾶν σῶμα, ὥστε μὴ εἶναι συνεχές, λέγων ὅτι: «οὐκ ἂν δὲ ὕδατος ἢ ἀέρος ἢ ἄλλου σώματος ἐδύνατο διεκπίπτειν τὸ φῶς οὐδὲ ἡ θερμότης οὐδὲ ἄλλη

weil in ihm minimale Leerstellen (τὸ κενὸν διαλαμβάνον τὸ πᾶν σῶμα) – im Englischen «microvoids», bei Diels «diskontinuierliche vacua» – mit den Sonnenstrahlen gefüllt würden. Ebenfalls könne ein Stein nicht im Wasser versinken, wenn es keine Leerstellen gebe, an die sich das Wasser begeben könnte, um dem Stein Platz zu machen. Diese Leerstellen bezeichnet er auch als πόροι.¹⁹

Die Existenz eines Leeren erinnert nur prima facie an ein atomistisches Konzept. Nach Sedleys Artikel *Two Conceptions of Vacuum* muss das Verständnis vom Leeren präzisiert werden. Einerseits gebe es leeren Raum («empty space») und andererseits Leere in einem Raum («emptiness in such and such place»)²⁰ Leere in einem Raum wie die Leere in einer Schachtel könne verdrängt und mit dem Raum selbst bewegt werden, während leerer Raum als ein abstraktes Konstrukt sich füllen und wieder leeren könne.²¹ Dass Straton mit den minimalen Leerstellen keinen leeren Raum bezeichnen möchte, ist offensichtlich. Folgende doxographische Übersicht eines Anonymus, die aus einem auf dem Archimedes-Palimpsest überlieferten Kategorienkommentar stammt, bestätigt dies:²²

Es gibt vier Vorschläge in Bezug auf die Trennung: Entweder es gibt Leere ausserhalb und innerhalb des Kosmos, wie Demokrit und Epikur sagen, oder (es gibt sie) weder innerhalb noch ausserhalb, wie Aristoteles und Platon (sagen). Oder es gibt sie zwar ausserhalb, aber nicht innerhalb, «wie die um Zenon sagen, oder es gibt sie innerhalb, aber nicht ausserhalb», wie Straton lehrt.²³

δύναμις οὐδεμία σωματική. πῶς γὰρ ἂν αἱ τοῦ ἡλίου ἀκτίνες διεξέπιπτον εἰς τὸ τοῦ ἀγγείου ἕδαφος; εἰ γὰρ τὸ ὑγρὸν μὴ εἶχε πόρους, ἀλλὰ βία διέστελλον αὐτὸ αἱ αὐαί, συνέβαιεν ὑπερεκγεῖσθαι τὰ πλήρη τῶν ἀγγείων, καὶ οὐκ ἂν αἰ μὲν τῶν ἀκτίνων ἀνεκλῶντο πρὸς τὸν ἄνω τόπον, αἱ δὲ κάτω διεξέπιπτον.»

19 Vgl. Sanders (2011) 266. Da Stratons Beispiel lautet, dass ein Behältnis voll Wasser überfließen müsste, wenn Licht hinzukäme, scheinen die πόροι normalerweise leer zu sein. Vgl. Furley (1989) 151. Eine Porentheorie führten bereits Aristoteles im vierten Buch der *Meteorologie*, falls es von ihm stammt, und Theophrast ein, deren Denken Straton fortführen könnte. Vgl. dazu Gottschalk (1965) 146 und Sharples (1995) 116 f. Eine Auseinandersetzung mit Aristoteles legt auch die Doxographie nahe, da Straton anscheinend Aristoteles' Beispiel eines Fruchtkerns, der aus einer Frucht gedrückt wird, rezipiert. Vgl. ἐκφυρηνιζόμενα in Aët. *Plac.* 1,12 §7 und Aristot. *Phy.* 214a33–b1. Vgl. dazu Mansfeld/Runia (2020) 505. Doch muss an dieser Stelle auf eine ausführliche Diskussion der Porentheorien, die deutliche Unterschiede aufweisen, verzichtet werden.

20 Vgl. Sedley (1982) 175.

21 Unter Aristoteles' Fragmenten befindet sich eines aus dem verlorenen Werk *Über Demokrit* (DK 68 A37), in dem er τῶ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπειρῷ den atomaren Eigenschaften τῷ τὲ δὲν καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι gegenüberstellt. Demnach müssten sowohl die Elemente als auch das Leere jeweils selbst Raum besetzen, was nicht möglich ist, wenn das Leere abstrakter leerer Raum ist. Vgl. ebenso DK 67 A6.

22 Zur weiteren Diskussion vgl. Gatzemeier (1970) 93–97 und Sanders (2011) 269–271.

23 26C Sh: ... τέσ[σα]ρας γενέσθαι κατὰ διαίρεσιν προτάσεις, ἢ ἐκτός (καὶ) ἐντός τοῦ κόσμου εἶναι κενὸν ὡς Δημοκρίτῳ τε καὶ Ἐπικούρῳ ἤρεσκεν, ἢ οὔτε ἐντός οὔτε ἐκτός ὡς Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτῳ. ἢ ἐκτός μὲν ἐντός δὲ οὐ «καθάπερ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος, ἢ ἐντός μὲν ἐκτός δὲ οὐ» καθάπερ Στράτωνι ἔδοξεν.

Die *emendatio exempli gratiae* der Editoren darf im Vergleich mit der Parallele in 26A Sh angenommen werden.²⁴ Straton unterscheidet sich demnach von den Atomisten einerseits dadurch, dass er nicht von einer abstrakten Leere ausging. Andererseits dürften mit der Leere innerhalb des Kosmos, deren Existenz Straton nach der doxographischen Übersicht wie die Atomisten annehme, die microvoids innerhalb der Körper gemeint sein.²⁵ Verbunden allerdings mit den zusätzlichen Erklärungen in Simplicios' Aussage in 30A, dass ein Körper unendlich teilbar sei, scheint diese Leere zwar mit der Leere in den Atomzwischenräumen vergleichbar, aber nicht konzeptgleich zu sein.²⁶

Eine zu grosse Differenz zwischen beiden Lehren dürfte jedoch Gatzemeier behaupten. Er argumentiert, dass die minimalen Leerstellen entscheidend vom Atomismus abwichen. Denn da Simplicios in 30A Sh davon spreche, dass die Leere nur theoretisch (μόνη γε τῆ ἐπινοίᾳ) selbständig existiere (καθ' αὐτὸ ὑφεστῶς), und die *Placita*-Tradition (26A und B Sh) zu Stratons Konzeption des Leeren überliefern, dass sie innerhalb von Körpern nur *in potentia* bestehen könne (ἔνδοθεν δὲ δυνατόν εἶναι / ἔνδοτέρω δὲ δυνατόν γενέσθαι), gehe Straton davon aus, so Gatzemeier, dass es ebenfalls die Leere in einem Körper allein *in potentia* gebe.²⁷ Er macht dies anhand von Stratons Beispiel des Wassers, das die Sonnenstrahlen aufnimmt, deutlich: Wenn Sonnenstrahlen auf das Wasser scheinen, nimmt das Wasser diese über die microvoids auf und schliesst sie sozusagen ein. Zu keinem Zeitpunkt bestehen, nach Gatzemeier, die minimalen Leerstellen *in actu*. Auch sei das Wasser immer *in actu* συνεχές und mache bei Strahleneinfall lediglich an den theoretischen Leerstellen Platz. Damit bleibe die Leere ein Gedankenexperiment, um zu erklären, welche Stellen die Sonnenstrahlen im Wasser einnahmen.²⁸ Unklar bleibt in dieser Argumentation allerdings, wie sich Heros weitere Beispiele dazu verhalten, nach denen Straton Komprimierbarkeit mithilfe der Existenz von Leerstellen erklärt (τὴν τῶν σωμάτων πίλησιν).²⁹ Ebenfalls bleibt offen, wie diese theoretischen Leerstellen zustande kommen, sodass Gatzemeier Straton in seiner Interpretation wohl zu nah an Aristoteles rückt.

24 Vgl. Theodor. *Gr. aff. cur.* 4,15 (54 *W Str.* = 26A Sh): Οἱ δὲ Στωϊκοὶ ἐντός μὲν τοῦ παντός μηδὲν εἶναι κενόν, ἐκτός δὲ αὐτοῦ πάμπολύ τε καὶ ἄπειρον. Ὁ δὲ Στράτων ἐμπάλιν ἐξῶθεν μὲν μηδὲν εἶναι κενόν, ἔνδοθεν δὲ δυνατόν εἶναι.

25 Vgl. Algra (1995) 58–69.

26 Vgl. 32, 65a und 82 *W Str.* = 18, 30A und 36 Sh. Vgl. auch Capelle (1931) 289 und Sanders (2011) 270.

27 Vgl. Gatzemeier (1970) 94.

28 Vgl. für eine detailliertere Rekonstruktion und Diskussion von Gatzemeiers These Furley (1989) 151–153.

29 Vgl. 61 *W Str.* = 28A Sh. Für weitere Einwände gegen Gatzemeiers Interpretation vgl. Sanders (2011) 269. Nach Berryman (2011) können die Beispiele Heros nicht auf Straton zurückgeführt werden. Allerdings spricht Straton in 30A nach Simplicios allein von Poren und nicht von einer Leere, sodass Straton zumindest weitere Experimente entworfen haben muss, in denen er für eine Leere plädierte. Als Vorbild für eine Erklärung der Kompression mittels einer Porentheorie könnte Aristot. *Meteor.* 386a30–b11 gedient haben.

Dass Straton von Leerstellen in den Körpern ausgegangen ist, die mit kleinsten Teilchen gefüllt werden können, belegt eine grundlegend atomistisch-physikalische Weltauffassung, doch fehlt der konzeptuelle Überbau des Atomismus. Stratons Atome befinden sich nicht in ständiger Bewegung und existieren in keiner konzeptuellen Leere. Vielmehr stehen für Straton empirische Beobachtungen im Vordergrund:³⁰ Wie können das Sinken oder der Auftrieb erklärt werden? Wie leuchtet Licht durch Wasser oder Olivenöl? Wie lassen sich Körper komprimieren?

3.1.2 Qualitätselemente bei Straton

Straton kannte sicherlich die verschiedenen Konzeptionen von Elementen zu seiner Zeit, doch wie er sich die kleinsten Elemente selbst vorstellte, ist nicht eindeutig.³¹ Diels geht von einer ἀναρμοι-ὄγκοι-ähnlichen Theorie aus, während Capelle und Gatzemeier Straton in der Tradition der vier Grundelemente sehen.³² Alle drei Kommentatoren betonen zudem, dass Straton jeweils die Qualitäten, im Besonderen die Wärme und Kälte, hervorgehobener bespricht als die Elemente. Keyser argumentiert daher weitergehend, dass Straton die Qualitäten selbst als Elemente bestimmt habe.³³ Er beruft sich dafür auf zeitgenössische Tendenzen, den unterschiedlichen Elementen und Festkörpern bestimmte Qualitäten wie Geschmäcker zuzuordnen, was bereits bei Aristoteles angelegt sei. Zudem können das Licht und das Warme (ἡ θερμότης) nach Straton wie jede andere körperliche Qualität (ἄλλη δύναμις [...] σωματική) dank der πόροι durch Luft und Wasser gelangen.³⁴ Das Warme scheine demnach eine Körperlichkeit zu besitzen. Ein Körper wäre dann warm, weil in seinen leeren Kanälen Wärmepartikel sind, und ein Raum hell, weil seine Luft mit Licht- oder besser Helligkeitspartikeln gefüllt ist.

Allerdings muss die ἄλλη δύναμις σωματική der Wärme wohl als δύναμις *an* einem Körper verstanden werden, da dieser Konzeption der Qualitätsteilchen entgegensteht, dass nach Straton ein Körper eine Bedingung für die Qualität «Farbe» auf dieselbe Weise sei wie Raum eine Bedingung für einen Körper.³⁵ Farbe kann

30 Vgl. Capelle (1931) 295–297.

31 Vgl. Berryman (2011) 288: «There is no other independent [sc. of 30A and B Sh] evidence that Strato held a particle theory of matter.»

32 Vgl. Diels (1893) 112, Capelle (1931) 290 und Gatzemeier (1970) 118.

33 Vgl. Keyser (2011) 293–311.

34 Vgl. 65a *W Str.* = 30A Sh und Keyser (2011) 307.

35 Vgl. Simpl. *In Cat.* 423,12–14 (27 *W Str.* = 15 Sh): πρῶτον δὲ τῆ φύσει ὡς μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, ὅπερ δυνατόν εἶναι θατέρου μὴ ὄντος, ὡς τόπος σώματος καὶ σῶμα χρώματος, ὁμοίως δὲ καὶ εἰ θατέρω ἐν θατέρω πέφυκε γίνεσθαι, οἷον ἡ οὐσία ποιοῦ καὶ ποσοῦ. Zwar ist richtig, dass eine ἄλλη δύναμις σωματική wie Licht oder Wärme nach 30A Sh selbst nicht durch einen Körper hindurchkomme, doch ersetzt Straton das Licht im folgenden Satz durch αἰ τοῦ ἡλίου ἀκτίνες, die als materielle Träger der δύναμις «Licht» verstanden werden können. Vgl. dazu das folgende Kapitel VI 3.2 zu der Lehre aus *De coloribus*.

also nicht ohne Körper existieren. Nach dieser Definition scheint Straton der Farbe auch keine Farbteilchen zuzuweisen, sondern von Akzidenzien an Substanzen zu sprechen, sodass es sich bei Farben und Körpern um zwei verschiedene Kategorien handelt. Übertragen auf das Warme wird sich auch Wärme vermutlich an einem Körper wie Feuerelementen vermitteln.

Aufbauend auf diesen Vorüberlegungen sind atomistische Interpretationen von Stratons Fragmenten auszuschließen, die im Besonderen für die Interpretation der Fragmente 64 und 65 Sh herangezogen wurden.³⁶

3.2 Die Übertragung von Sinneseindrücken nach 65 und 64 Sh

Aristoteles geht vereinfacht davon aus, dass sich der Wahrnehmungsprozess beim Sehen, Hören und Riechen in drei Stationen mit zwei Verbindungswegen gliedern lässt: Zum einen gibt es das Objekt, zum anderen das Wahrnehmungsorgan und zuletzt die Seele. Ein Medium wie die Luft vermittelt zwischen Objekt und Wahrnehmungsorgan und das *σύμφυτον πνεῦμα* zwischen dem Wahrnehmungsorgan und der Seele.³⁷ Straton folgt diesem Grundprinzip, obgleich noch unklar ist, ob er das innerkörperliche Vermittlungsmedium *σύμφυτον πνεῦμα* nennt. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Wahrnehmungsvermittlung vom Wahrnehmungsobjekt zum Wahrnehmungsorgan und das nächste mit der Frage, wie aus einem Wahrnehmungsimpuls auf das Wahrnehmungsorgan eine bewusste Wahrnehmung wird.

65 Sh aus Alexanders Kommentar zur aristotelischen Schrift *De sensu* zeigt zunächst, wie Straton die Luft als Medium zwischen Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsorgan versteht. Sie scheint eine andere Rolle als bei Aristoteles einzunehmen:

Darauf, dass ein Impuls (*τὴν πληγὴν*) und dessen Wahrnehmung durch das Gehör nicht zusammen stattfinden, weist [sc. nach Aristoteles] hin, dass diejenigen, die weit von Sprechenden entfernt stehen, zwar den Klang der Stimme, aber nicht das Gesagte hören, weil die Formen (*τὰ σχήματα*), die aus den Silben und aus den aus ihnen zusammengesetzten Wörtern in der Luft von dem Impuls entstehen, im Medium (*ἐν τῷ μεταξύ*) verändert werden (*μετασχηματίζεσθαι*) und nicht als solche Klänge auf das Gehör treffen, wie sie die Sprechenden geformt haben (*ἐσχημάτισαν*). Mag es so sein, dass ihre Form bei der Übertragung (*ἐν τῇ φορᾷ*) verändert wird oder sei es durch das Lösen der Impulsspannung (*τῷ ἐκλύεσθαι τὸν τόνον τῆς πληγῆς*), wie Straton sagt (denn er sagt, dass die unterschiedlichen Klänge nicht in der sich irgendwie verändernden Luft entstehen, sondern durch die Ungleichheit des Impulses) – also, auf welche Möglichkeit es auch zurückgehen mag, dass nicht so gehört wird, wie die Übertragung (*ἡ φορά*) ist, es geschieht, dass durch das Inter-

36 Vgl. Diels (1893) 119. Dagegen Morel (2011) 377. Für eine solche Konzeption kritisierte bereits Aristoteles Demokrit in *Sens.* 442a29–442b12.

37 Vgl. Freudenthal (1999) 106–148 und Buddensiek (2009) 311.

vall in dem Medium, durch das übertragen wird (φέρεται), eine Luftschicht von einer anderen Luftschicht den Impuls empfängt.³⁸

Bei der im Namen des Aristoteles präsentierten Lehre des Klangs handelt es sich nach Towey vermutlich um eine peripatetische, aber nicht genuin aristotelische Darstellung des Hörens, da Aristoteles nicht von σχήματα spreche, die an die Luft abgegeben werden.³⁹ Zwar lässt sich die von Alexander geäußerte Vorstellung mit Aristoteles vereinbaren, da sich in Aristoteles' *De sensu* eine Entsprechung dazu findet, dass ein Ton eine spezielle Formung der Luft ist.⁴⁰ Trotzdem bleiben Zweifel, da Aristoteles in *De anima* 419b4–421a6 nicht näher darauf eingeht, sodass Toweys Vermutung einer Weiterentwicklung im Peripatos plausibel, wenn auch nicht zwingend scheint.

Dass die Luft σχήματα aufnehme, wird wie von Straton nach 65 Sh zugunsten einer Impulstheorie in der ps.-aristotelischen Schrift *De audibilibus* verworfen, so dass sie Stratons Gedanken erhellen kann.⁴¹ Im Ganzen halten Diels und Gottschalk Straton für den Urheber des Werks, Capelle zumindest in zentralen Teilen.⁴² Barker folgt Gottschalk so weit, dass, wenn das Werk nicht von Aristoteles, es am ehesten von Straton stamme.⁴³ Dieser Vorsicht folgend dürfen die Hauptgedanken der Wahrnehmungslehre für eine Rekonstruktion von Stratons Theorie des Hörens entnommen werden. Falls das Werk von Straton stammt, könnte Alexander Stratons Lehre auf Grundlage dieser Schrift paraphrasiert haben.

Anstelle von σχήματα vermittelten sich Töne nach *Aud.*, indem sie in sehr kleinen, nicht mehr wahrnehmbaren Intervallen auf das Gehör treffen:

38 Alex. Aphr. *In Sens.* 126,12–24 (114 *W Str.* = 65 Sh): σημείον δὲ παρατίθεται τοῦ μὴ ἄμα γίνεσθαι τε τὴν πληγὴν καὶ ἀκούεσθαι τὸ τοῦς τῶν λεγόντων πορρωτέρω ἀφεστώτας ἀκούειν μὲν ψόφου τοῦ ἐκ τῆς φωνῆς, μὴ ἀκούειν δὲ τὸ ῥηθὲν, διὰ τὸ ἐν τῷ μεταξύ [τουτέστι] μετασχηματίζεσθαι [τὰ γράμματα] τὰ ἐκ τῶν γραμμάτων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν συγκειμένων λόγων γινόμενα ἐν τῷ ἀέρι σχήματα ὑπὸ τῆς πληγῆς καὶ μὴ τοιοῦτους ἀφικνεῖσθαι τοὺς ψόφους πρὸς τὴν ἀκοήν, ὁποίους αὐτοὺς οἱ λέγοντες ἐσχημάτισαν. εἶτε δὴ τῷ τὸ σχῆμα ὑπαλλάττεσθαι αὐτῶν ἐν τῇ φορᾷ εἶτε τῷ ἐκλύεσθαι τὸν τόνον τῆς πληγῆς, ὡς Στράτων λέγει (οὐ γάρ φησιν ἐν τῷ σχηματίζεσθαι πως τὸν ἀέρα τοὺς διαφόρους ψόφους γίνεσθαι, ἀλλὰ τῇ τῆς πληγῆς ἀνισότητι), ἀλλ' οὖν, ὁποτέρως ἂν γίνηται τὸ μὴ οὕτως ἀκούεσθαι, ὡς γίνεται ἡ φορὰ, [καὶ] τῷ ἐν τῷ μεταξύ διαστήματι, δι' οὗ φέρεται, [τῷ] διαδέχεσθαι τὴν πληγὴν ἄλλον ἐξ ἄλλου ἀέρα τοῦτο γίνεται.

39 Towey (2000) 182, Fn. 412.

40 Aristot. *Sens.* 446b8f.: τὸ μετασχηματίζεσθαι φερόμενον τὸν ἀέρα. Vgl. Wehrli *Str.* 75.

41 Vgl. Ps.-Aristot. *Aud.* 803a3f.: οὐ τῷ τὸν ἀέρα σχηματίζεσθαι, καθάπερ οἴονται τινες. Morel (2011) 378f. verweist darauf, dass die Ablehnung der σχήματα keineswegs eine antiaristotelischen Position impliziert, sondern es sich allein um ein «développement logique et naturel de ce qu'Aristote avait déjà institué» handele.

42 Diels (1983) 114, Capelle (1931) 312–314 und Gottschalk (1968) 447–449. Morel (2011) 379 folgt Gottschalk, aber bleibt vorsichtig. Wehrli *Str.* 75 und Klein (1981) 200–207 legen sich nicht auf einen Autor fest, doch zeigen die sprachlichen Untersuchungen Kleins, dass eine Urheberschaft des Aristoteles unwahrscheinlich ist. Sprachlich spräche mehr für Theophrast, doch zeigen sich zu grosse inhaltliche Differenzen. Er ordnet das Werk daher der «Umgebung Stratons» zu. Federspiel/Guillaumin (2017) 18f. folgen Klein.

43 Vgl. Barker (1989) 98f.

Die Impulse auf die Luft aber entstehen von den Saiten häufig sowie getrennt und durch die geringe Grösse der Zeit dazwischen ist das Gehör nicht in der Lage diese Abstände wahrzunehmen. Deswegen nehmen wir einen einzigen, zusammenhängenden Ton wahr (φαίνεται) wie auch bei den Farben: Denn auch ihre Trennungen scheinen uns oft miteinander zusammenzuhängen, wenn sie sich schnell bewegen.⁴⁴

Wenn ein rotes Rad mit einem dünnen gelben Strich darauf schnell gedreht wird, ist das Auge nicht mehr fähig, den gelben Strich zu erkennen, und nimmt nur noch rot wahr. Das Hören funktioniert offenbar ähnlich: Verschiedenförmige Impulse, die beim Sprechen, Musizieren oder einem Wasserfall entstehen, setzen die Luft mit Gewalt⁴⁵ in alle Richtungen auf eine gewisse Weise unter Spannung. Die Luft leitet den Impuls an das Wahrnehmungsorgan weiter, indem eine Luftschicht ihre Spannung jeweils an die nächste abgibt.⁴⁶ Die Kraft der Tonabgabe kann auch gebündelt werden. Wenn beispielsweise durch eine Trompete die sphärische Ausbreitungsbewegung eines Tons verhindert wird, konzentriert sich der Ton nach der Ausrichtung der Trompete und wird in dieser Richtung deutlich besser gehört.⁴⁷ 65 Sh erklärt ergänzend, dass die Spannung über eine Strecke abnehme, sodass eine andere Spannung als die des ursprünglichen Impulses auf das Gehör stosse.

Die Spannungen aus den Impulsen im Medium sowie ihr Auftreffen auf das Gehör bestimmen also die Wahrnehmung des Tones.⁴⁸ Obwohl es sich nun um «vibrations» (Gottschalk und Sorabji) oder besser «pulsations» (Barker) handelt, die nicht zusammenhängend, sondern in minimalen Intervallen auf das Wahrnehmungsorgan treffen, werden sie als kontinuierlicher Ton wahrgenommen, da die Intervallpausen unterhalb der Wahrnehmungsgrenze liegen. Unklar bleibt allerdings, ob die Luft als Ganzes wie bei Aristoteles stationär gedacht wird und die «pulsations» nur vermittelt oder ob auch die Luft bewegt wird, wie man es sich beim Sprechen denken könnte, da die Luft vor dem Mund in Bewegung gesetzt wird.⁴⁹ Es ist also unentschieden, ob ein Ton physikalisch über die Luftbewegung

44 Ps.-Aristot. *Aud.* 803b34–41: αἰ δὲ πληγαὶ γίνονται μὲν τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῶν χορδῶν πολλὰ καὶ κεχωρισμένα, διὰ δὲ μικρότητα τοῦ μεταξὺ χρόνου τῆς ἀκοῆς οὐ δυναμένης συναισθάνεσθαι τὰς διαλείψεις, μία καὶ συνεχὴς ἡμῖν ἢ φωνὴ φαίνεται, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν χρωμάτων· καὶ γὰρ τούτων τὰ διεστηκότα δοκεῖ πολλάκις ἡμῖν συνάπτειν ἀλλήλοις, ὅταν φέρωνται ταχέως. Auch Aristoteles beschäftigt sich mit dem Farbexperiment, lehnt die in Ps.-Aristot. *Aud.* gezogene Schlussfolgerung aber ab. Vgl. Aristot. *Sens.* 440a31–440b20.

45 Ps.-Aristot. *Aud.* 800a8: βία.

46 Vgl. Gottschalk (1968) 438.

47 Vgl. Ps.-Aristot. *Aud.* 801a27–801b2.

48 Vgl. 114 W *Str.* = 65 Sh: τὸν τόνον τῆς πληγῆς und Ps.-Aristot. *Aud.* 800a4–6: τῷ κινεῖσθαι παραπλησίως αὐτὸν [sc. τὸν ἀέρα] συστελλόμενον καὶ ἐκτεινόμενον καὶ καταλαμβάνόμενον, ἔτι δὲ συγκρούοντα διὰ τὰς τοῦ πνεύματος καὶ τῶν χορδῶν γιγνομένας πληγὰς. So auch Modrak (2011) 392.

49 Vgl. Barker (1989) 98. Während nach Barker in *Aud.* keine Stellung bezogen wird, ob die Luft stationär oder bewegt zu denken ist, scheint es im Gesamtkontexts des Werkes und durch solche Ausdrucksweisen wie in der Fussnote zuvor zumindest wahrscheinlich, dass die Luft bewegt wird. Dem ganzen Werk ist eine physikalistische Grundhaltung zu eigen.

gen oder als Qualität ohne physikalischen Effekt auf die Luft vermittelt wird. Für eine physikalische Interpretation sprechen die Begriffe *φορά* und *φέρεται* aus 65 Sh,⁵⁰ doch da Alexander von Aphrodisias *φορά* auch für die Theorie des Aristoteles verwendet, sind die Begriffe nicht eindeutig.

Ähnlich wie die Vermittlung von Tönen scheint sich Straton die Vermittlung von Farben vorgestellt zu haben. Farbwahrnehmungen werden nämlich wohl nach dem doxographischen Fragment 64 Sh auch materiell durch die Luft vermittelt:⁵¹

Über das Sehen und Spiegelbilder. [...] Straton sagt, dass die Farben von den Körpern weggetragen werden (*ἀπό τῶν σωμάτων φέρεσθαι*) und die Luft dazwischen (*τὸν μεταξύ ἀέρα*) mit ihnen einfärben (*συγχροίζοντ'*).⁵²

Nicht nur, dass die Farben von den Körpern weggetragen werden sollen, sondern auch der Prozess des Einfärbens der «Luft dazwischen» weist auf eine atomistische Vorstellung hin.⁵³ Für ein besseres Verständnis des Fragments könnte, wie die

50 Vgl. Wehrli *Str.* 75.

51 An zwei Stellen in *De audibilibus* wird die Klangwahrnehmung mit der Farbwahrnehmung verglichen. Vgl. Ps.-Aristot. *Aud.* 801a32–37 und 801b22–25. So seien einerseits wie die hellsten Farben die hellsten Töne die, die das Sinnesorgan am meisten erregten, und andererseits könne das Gehör nahe und ferne Töne so voneinander unterscheiden, wie auf einem Bild ein Gegenstand perspektivisch weiter entfernt und ein anderer näher am Betrachter gemalt werden könne. Ob der Entfernungsvergleich nach Barker (1989) 102, Fn. 13 «ingenious» oder nach Klein (1981) 240 «eine letzten Endes völlig unergiebig und falsche Parallele» ist, mag dahingestellt bleiben. Für den Autor von *Aud.* sind jedenfalls Farb- und Klangwahrnehmungen vergleichbar, doch gilt das nach ihm offenbar vor allem für die Empfindung der Qualität und nicht zwangsläufig für die Vermittlung.

52 *Aët. Plac.* 4,13 §3 (113 *W Str.* = 64 Sh): *Περὶ ὁράσεως καὶ κατοπτρικῶν ἐμφάσεων.* [...] *Στράτων χρώματά φησιν ἀπὸ τῶν σωμάτων φέρεσθαι συγχροίζοντ' αὐτοῖς τὸν μεταξύ ἀέρα.* Die *doxa* ist nur bei Stobaios in der schlechtesten der drei Handschriften L überliefert als: *Ἀτράτων χρώματά φησιν ἀπὸ τῶν σωμάτων φέρεσθαι συγχροίζοντ' αὐτοῖς τὸν μεταξύ ἀέρα.* Nicht nötig scheint Meinekes Konjektur *συγχροίζονθ' αὐτοῖς* statt *συγχροίζοντ' αὐτοῖς*. Im Gegensatz zu seinen *DG* folgt Diels (1893) 119 Meineke. Von Stobaios' drei Handschriften führt keine den Kapiteltitle. Dieser wurde aus Photios' Kapitelverzeichnis ergängt.

Die im vorangegangenen Kapitel angesprochene Theorie der Qualitätsteilchen dürfte sich nicht mit 64 Sh vereinbaren lassen, da die Farben die Luft dazwischen einfärben (*συγχροίζοντ'*). Wörtlich verstanden geben die Farben also ihre Farbqualitäten an die materielle Luft ab. Zwar liesse sich in einem übertragenen Sinne die Einfärbung als ein Durchdringen eines Farbqualitätsstoffes durch die Luft interpretieren, sodass die Farbe dann nicht die Luft färbte, sondern durch die minimalen Leerstellen in der Luft zu den Augen gelangte, doch da dem wörtlichen Sinn nichts entgegensteht, ist er der voraussetzungsreicheren übertragenen Interpretation vorzuziehen.

53 Theophr. *Sens.* 50 = DK 68 A135,50 (Übersetzung Gemelli Marciano): «Er [sc. Demokrit] versteht aber diesen Vorgang [sc. das Sehen durch Spiegelung] auf eigentümliche Weise. Denn die Spiegelung erfolge nicht sofort in der Pupille, sondern die Luft zwischen dem Auge und dem Gesehenen (*τὸν ἀέρα τὸν μεταξύ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου*) werde vom Gesehenen und vom Sehenden geprägt (*τυποῦσθαι*), indem sie sich zusammenziehe (*συστελλόμενον*). Denn von jedem Ding gebe es ständig einen Ausfluss (*ταύτην δὲ ἰδίως λέγει: τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθύς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξύ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρώντος: ἄπαντος γὰρ αἰεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν.*)» Nach Demokrit gebe es also eine konstante Emission (*ἀπορροή*) in die Luft und es liegt nahe, eine Verbindung zwischen der Einfärbung der Luft und den konstanten Emissionen

Schrift *De audibilibus* weiteren Aufschluss über Stratons Lehre des Hörens verschaffte, das ps.-aristotelische Werk *De coloribus* hinzugezogen werden, wenn die Schrift von Straton stammte. Regenbogen schreibt dazu: «Mir scheint, dass die Alternative gilt, dass entweder beide Schriften [sc. *De audibilibus* und *De coloribus*] von T[heophrast] oder beide von Straton sind bzw. beide Auszüge aus einem Werk des T[heophrast] bzw. des Stratons.»⁵⁴ Eine Autorschaft Stratons lässt sich nicht belegen, doch wird in *De coloribus* eine peripatetische Lehre gezeichnet, die trotz Abhängigkeit von Aristoteles materialistischer als die des Schulgründers ist.⁵⁵ Wöhrle sieht zudem Schwierigkeiten, sie Theophrast zuzuschreiben,⁵⁶ sodass zumindest die Grundgedanken in der Schrift zu Straton gehören.

Der Autor eröffnet *De coloribus* mit folgender Feststellung: «Die einfachen Farben hängen mit den Elementen zusammen (συνακολουθεῖ), wie dem Feuer, der Luft, dem Wasser und der Erde.»⁵⁷ Die einfachen Farben sind weiss und gelb.⁵⁸ Die Elemente seien weiss mit Ausnahme des Feuers, dessen Farbe das Licht (φῶς) bzw. gelb (ξανθόν) sei.⁵⁹ Das Licht wird in enger Verbindung mit dem Feuer gedacht und offenbar als Lichtstrahlen,⁶⁰ die hart oder weich sein können, im Sinne einer Materie wie in Stratons Fragment 30A Sh verwendet.⁶¹ Schwarz ergebe sich aus dem Übergang der Elemente ineinander. Alle Farben liessen sich aus den beiden Grundfarben weiss und schwarz zusammen mit dem Licht mischen.⁶²

Neben dem Licht und den Farben selbst beeinflussten auch die Zwischenstoffe Luft und Wasser die Wahrnehmung der Farben und Gegenstände. Wer einen Gegenstand durch Wasser hindurch betrachte, sehe ihn anders als ohne Wasser. Dasselbe müsse auch für die Luft angenommen werden. Die Konsequenz ist, dass sich alle Farben im Wasser und in der Luft mischen und die Wahrnehmung der

- von εἶδωλα in die Luft zu sehen. Vgl. Rodier (1890) 94, Diels (1893) 119 und Wehrli *Str.* 75. Dagegen Gottschalk (1964) 81. Nach Rudolph (2011) 75–80 müsse Demokrits Lehre um «air-imprints» (ἀποτυπώσεις) erweitert werden. Denn die emittierten εἶδωλα werden nicht einfach aufgenommen, sondern würden mithilfe von «air-imprints» und Sichtstrahlen als perspektivische Verkleinerungen zum Auge geführt, was συσσελλόμενον in diesem Fragment erkläre.
- 54 Regenbogen (1944) 1544, zitiert nach Wöhrle (1999) 51.
- 55 Vgl. Gottschalk (1964) und Gottschalk (1968) 454f., der *De coloribus* eher als *De audibilibus* Straton zuschreiben würde, sowie Wöhrle (1999) 31–51. Vgl. auch die Idee Wöhrles (2002) 91–97, in *Col.* das Werk eines Editors zu sehen, der Aristotelisches, Theophrastisches und Stratoni-sches vermischt.
- 56 Vgl. Wöhrle (1999) 42–44.
- 57 Ps.-Aristot. *Col.* 791a1f: Ἀπλᾶ τῶν χρωμάτων ἐστὶν ὅσα τοῖς στοιχείοις συνακολουθεῖ, οἷον πυρὶ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι καὶ γῆ.
- 58 Bei diesen «elemental colours» handelt es sich nicht um diejenigen Demokrits. Vgl. Keyser (2011) 307.
- 59 Möglicherweise bezog sich Stratons Schüler Aristarch bei seiner Definition des Lichts als Farbe, die auf Gegenstände falle (*7 W Str.* = *7 Sh*: φῶς εἶναι τὸ χρῶμα τοῖς ὑποκειμένοις ἐπιπίπτων), hierauf.
- 60 Vgl. Ps.-Aristot. *Col.* 791b1: τὰς ἀκτῖνας.
- 61 Vgl. z. B. Ps.-Aristot. *Col.* 793b23f: τὸ γὰρ φῶς ὅταν προσπεσὸν ὑπὸ τινων χρωσθῆ, καὶ γένηται φοινικιοῦν ἢ ποῶδες [...].
- 62 Vgl. Ps.-Aristot. *Col.* 792a3–5: Τὰ δ' ἄλλα [sc. χρώματα] ἐκ τούτων τῆ κράσει καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον γιγνόμενα πολλὰς καὶ ποικίλας ποιεῖ χρωμάτων φαντασίας.

Farbe eines Gegenstandes nicht seiner echten Farbe entspricht, sondern stattdessen eine Mischung aus der Gegenstandsfarbe, den Zwischenstoffen und dem Licht wahrgenommen wird.⁶³ Die zentrale Passage für die Farbvermittlungstheorie lautet:

Keine der Farben aber sehen wir rein, wie sie ist, sondern alle sind in anderen gemischt. Denn wenn [sie] auch mit keiner der anderen [Farben gemischt sind], so erscheinen sie wenigstens gemischt mit den Strahlen des Lichtes und den Schatten andersartig und nicht, wie sie sind. Daher erscheint auch das, was wir im Schatten betrachten und im Licht und in der Sonne und je nachdem, ob der Lichtstrahl hart oder weich ist und ob seine Neigung so oder anders ist, und was es noch für weitere Unterschiede gibt, andersartig. [Andersartig erscheint] auch, was wir bei Feuerlicht, Mondlicht oder Licht von Fackeln sehen, weil auch das Licht eines jeden davon eine andersartige Farbe hat. [Die Dinge erscheinen andersartig] auch durch die Mischung der Farben miteinander (καὶ τῆ πρὸς ἄλληλα δὲ μίξει τῶν χρωμάτων); wenn nämlich die Farben einander durchdringen, nehmen sie eine [andersartige] Färbung an. Denn wenn Licht auf einen Gegenstand auftrifft und davon rot oder grasgrün gefärbt wird und wenn es dann reflektiert auf eine andere Farbe trifft, dann erhält es wiederum gemischt mit jener [zweiten Farbe] eine andere Farbmischung. Und das geschieht zwar häufig, aber unvermerkt (οὐκ αἰσθητῶς), sodass das Licht zwar zuweilen als Mischung aus vielen Farben den Gesichtssinn erreicht, aber nur den Eindruck einer einzigen vorherrschenden Farbe bewirkt (ἐνὸς δὲ τινος τῶν μάλιστα ἐπικρατούντων ποιοῦν τὴν αἴσθησιν). Deshalb erscheinen auch [Objekte] im Wasser eher wasserartig, und das[, was man] im Spiegel [sieht,] scheint die ähnliche Farbe zu haben wie die des Spiegels. Und man muss annehmen, dass das auch hinsichtlich der Luft so eintritt. Daher sind also alle Farben aus dreierlei Komponenten gemischt: aus dem Licht, aus dem durchsichtigen Medium des Lichtes wie zum Beispiel Wasser und Luft, und drittens aus den zugrunde liegenden Farben, von denen jeweils das Licht reflektiert wird.⁶⁴

63 Wenn in einer materialistischen Theorie Farben durch die Luft transportiert werden oder sie sogar einfärben, müsste die Luft, wenn zwei Betrachter aus unterschiedlichen Positionen am Schnittpunkt der Blicke durch das gleiche Stück Luft auf verschiedenfarbige Objekte schauen, entweder mehrere Farben an einer einzigen Stelle annehmen können oder die unterschiedlichen Objekte, auf die beide Betrachter schauen, müssten in derselben Farbe erscheinen. Aristoteles löst das Problem über die unbestimmte Natur des Durchsichtigen, die es in den Media wie der Luft oder anderen transparenten Stoffen gibt. Dieses Durchsichtige leite die Wahrnehmungen farbiger Oberflächen als ἐνέργεια weiter. Vgl. Aristot. *Sens.* 439a21–25, vor allem 22: τις ἐστὶ κοινὴ φύσις καὶ δύναμις. Vgl. auch *An.* 418b4–13.

64 Ps.-Aristot. *Col.* 793b12–94a2 (Übersetzung Wöhrl): τῶν δὲ χρωμάτων οὐδὲν ὁρῶμεν εἰλικρινῆς οἷόν ἐστιν, ἀλλὰ πάντα κεκραμένα ἐν ἑτέροις· καὶ γὰρ ἂν μηδενὶ τῶν ἄλλων, ταῖς γε τοῦ φωτὸς αὐγαῖς καὶ ταῖς σκιαῖς κεραννύμενα ἄλλοῖα, καὶ οὐχ οἷά ἐστι, φαίνεται. διὸ καὶ τὰ ἐν σκιᾷ θεωρούμενα καὶ ἐν φωτὶ καὶ ἥλιῳ, καὶ σκληρᾷ αὐγῇ ἢ μαλακῇ, καὶ κατὰ τὰς ἐγκλίσεις οὕτως ἢ οὕτως ἔχοντι, καὶ κατὰ τὰς ἄλλας διαφοράς, ἄλλοῖα φαίνεται. καὶ ταῖς πρὸς τῷ πυρὶ καὶ τῇ σελήνῃ, καὶ ταῖς τῶν λύχων αὐγαῖς, διὸ καὶ τὸ φῶς ἐκάστου τούτων ἄλλοιοτέραν ἔχει χροάν. καὶ τῆ πρὸς ἄλληλα δὲ μίξει τῶν χρωμάτων· δι' ἄλληλων γὰρ φερόμενα χρώζεται. τὸ γὰρ φῶς ὅταν προσπῆσόν ὑπὸ τινων χρωσθῆ, καὶ γένηται φουγκιοῦν ἢ ποῦδες, καὶ τὸ ἀνακλασθὲν προσπέσῃ πρὸς ἕτερον τὴν χροάν, πάλιν ὑπ' ἐκείνου κεραννύμενον ἄλλην τινὰ λαμβάνει τοῦ χρώματος κρᾶσιν. καὶ τοῦτο πάσῃσιν συνεχῶς μὲν οὐκ αἰσθητῶς δὲ ἐνίοτε παραγίνεται πρὸς τὰς ὄψεις ἐκ πολλῶν μὲν κεκραμένον χρωμάτων, ἐνὸς δὲ τινος τῶν μάλιστα ἐπικρατούντων ποιοῦν τὴν αἴσθησιν. διὸ καὶ καθ' ὕδατος ὕδατοειδῆ μᾶλλον φαίνεται, καὶ τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις ὁμοίας ἔχοντα χροάς ταῖς τῶν κατόπτρων. ὃ καὶ περὶ τὸν ἀέρα οἰητέον συμβαίνειν. ὥστε ἐκ τριῶν εἶναι τὰς χροάς ἀπάσας μειγμένας, τοῦ φωτὸς, καὶ δι' ὧν φαίνεται τὸ φῶς, οἷον

An anderer Stelle fügt der Autor hinzu, dass sich nicht nur die Farben, die durch die Luft transportiert würden, veränderten, sondern die Farben auch die Luft einfärbten. Denn er erklärt, dass die Farben bei Sonnenaufgang und -untergang Mischungen des Weiss in der Luft mit dem Licht seien.⁶⁵ Für den Autor ist also offensichtlich das Licht als Körper Transporteur der Farben, sodass der Prozess ungefähr wie folgt zu verstehen ist: Gelbes Licht wird als Strahlen von der Sonne entsandt und färbt sich bereits auf dem Weg durch die Luft. Es trifft dann auf die Oberfläche von Gegenständen, nimmt beim Auftreffen die Farbe des Gegenstandes an und wird dann weiter reflektiert. Es kann auf andere Gegenstände treffen, deren Farbe sich dann wiederum mit der Grundfarbe des Lichts, der Farbe des Mediums sowie den vorher aufgenommenen Farben der Gegenstände mischt. So trifft das Licht, das das Farbgemisch transportiert, dann auf den Gesichtssinn, der eine Farbe wahrnimmt.

Auf zwei Aspekte soll näher eingegangen werden. Zum einen zeigt sich, dass die Farben, auch wenn sie mit den Elementen zusammenhängen, keine Elemente sind. Der Autor drückt sich nicht sonderlich klar aus, doch mit dem Licht als Farbe des Feuers scheint er elementare Lichtstrahlen zu meinen, da die Strahlen nur so auf ein Objekt treffen können. Dass die Strahlen dann die Farben rot oder grasgrün aufnehmen, spricht dafür, dass Farben Qualitäten an diesem materiellen Lichtstrahl sind. Dies belegen weitere Stellen aus *De coloribus*. So schreibt er später über das Regenwasser in einer Zisterne, dass es zu Beginn grünlich sei, sich dann mit Licht mische und dadurch eine gelbliche Färbung erhalte. Schliesslich trockne es und werde dunkler, sodass es wieder grünlich werde.⁶⁶ Es ist nun unwahrscheinlich, dass sich die Gelblichkeit als Farbatom mit dem Licht in das Wasser mischt, sondern anscheinend übernimmt das Wasser die gelbe Farbe als Akzidenz aus der Mischung mit dem Licht. Da der Übergang von einem Element in das andere Schwarz erzeuge, wird dann das Wasser bei Trocknung als Begleitumstand dunkler. Daher sind die Farben Akzidenzien, die von anderen Materien übernommen werden können.⁶⁷

Zum anderen stellt sich die Frage, wie Farbwahrnehmung nach dieser Theorie plausibel erklärt werden kann. Wahrscheinlich ist, da die häufigen Farbmischungen der Lichtstrahlen unterhalb der Wahrnehmungsgrenze geschehen (οὐκ

τοῦ τε ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος, καὶ τρίτου τῶν ὑποκειμένων χρωμάτων, ἀφ' ὧν ἀνακλᾶσθαι συμβαίνει τὸ φῶς.

65 Vgl. Ps.-Aristot. *Col.* 792a14–19.

66 Vgl. Ps.-Aristot. *Col.* 794b21–32.

67 Gegen diese Interpretation spricht, dass die Farben gemischt werden und Farbe anstelle eines Materials, an dem Farbe ist, aus aufgebrochenen Poren fliesse. Vgl. Kapitel VI 3.2, Fn. 62 und Ps.-Aristot. *Col.* 793a20–30. Nach einer ambivalenten Formulierung in Ps.-Aristot. *Col.* 794a24–28 können Farben mit Feuchtigkeit und Wärme in Poren fließen und dort bleiben, nachdem die Feuchtigkeit verdampft ist: ἅμα τῷ τε ὑγρῷ καὶ θερμῷ τῶν χρωμάτων συνεισιόντων εἰς τοὺς τῶν βαπτομένων πόρους, ὅταν ἀποξηρανθῆ, τὰς ἀπ' ἐκείνων χροὰς λαμβάνει. Der Autor beschreibt damit wohl einen Einfärbeprozess.

αίσθητῶς) und jeweils nur eine Farbe aus dem Gemisch hervorsteicht, dass der Autor von sub- und supraliminalen Farben in der Mischung ausgegangen ist. So tragen zwar das Weiss der Luft, das Gelb des Feuers und alle Farben der Gegenstände, auf die das Licht zuvor gefallen ist, zur Wahrnehmung einer Farbe bei, doch wird nur eine der Hauptfarben aus dieser Mischung wahrgenommen (ἐνός δέ τινος τῶν μάλιστα ἐπικρατούντων). An anderer Stelle erklärt der Autor dieses Phänomen mit dem Gefieder von Vögeln,⁶⁸ das je nach Lichteinfall andersfarbig reflektiert. Das heisst, dass sich die Farben nicht durch und durch zu einer neuen Farbe mischen, sondern auf eine gewisse Weise in der Mischung bestehen bleiben. Deshalb erscheinen die Gegenstände auch weiterhin in einer einheitlichen Farbe, wenn auch die anderen Farben aus der Mischung einen Einfluss auf die wahrgenommene Farbe haben und seine echte Farbe nicht erkannt werden kann.

Die Fragmente 30A und 64 Sh zeigen nun grundlegende Gemeinsamkeiten mit *De coloribus*, wenn sie sich auch in Details unterscheiden:⁶⁹ Straton und der Autor von *De coloribus* gehen davon aus, dass Lichtstrahlen materiell sind und sich durch Körper wie Luft und Wasser bewegen. Zwar werden in *De coloribus* keine durchgehenden Poren erwähnt, doch sei es von der Kompression der Wolken abhängig, ob Licht durch sie durchscheinen könne.⁷⁰ Der Autor nimmt also offenbar ebenfalls materielle Öffnungen an, durch die das Licht durchsichtige Körper passieren kann. Für 64 Sh lässt sich dann vermuten, dass die Farben als Qualitäten an den Lichtstrahlen von den Körpern weggetragen werden und die Luft oder das Wasser, die wie alle Elemente eine Farbe haben, einfärben. Damit weichen sowohl Straton als auch der Autor von *De coloribus* auf dieselbe Weise von der Konzeption des Mediums nach Aristoteles ab. Denn nach 64 Sh und *De coloribus* verändert sich der Zwischenstoff während der Wahrnehmungsvermittlung. Nach *De coloribus* beeinträchtigt er sogar die realitätsgetreue Wahrnehmung, was nach 64 Sh ebenfalls wahrscheinlich, aber nicht eindeutig ist. Mit der Theorie des Hörens in 65 Sh ist diese Ansicht gut vereinbar, da die Bewegung der Luftschichten ebenfalls ein die Wahrnehmung beeinflussendes Medium zu implizieren scheint.

Damit ist insgesamt zweifelhaft, ob Aristoteles' Mediatheorie das Vorbild für die Wahrnehmungsvermittlung war. Vielmehr scheint die «Luft dazwischen» in 64 und 65 Sh kein Medium, sondern ein Stoff zu sein, der auch nach Demokrit zwischen dem Wahrnehmungsobjekt und dem Gesichtssinn liegt. Obwohl sich Straton damit dem Atomismus annähert, war er aber insgesamt sicherlich kein Atomist *tout court*, sondern ein Empiriker, der versuchte, sich den Phänomenen in der Welt naturwissenschaftlich zu nähern. Das zeigen seine experimentell begründete Theorie der Leere und seine Erklärung des Hörens. So gelangte er zu einer aus

68 Vgl. Ps.-Aristot. *Col.* 793b7–10.

69 Vgl. dazu Gottschalk (1964) 82f. und Gottschalk (1965) 155. Die Unterschiede scheinen nicht unüberwindbar.

70 Vgl. Ps.-Aristot. *Col.* 794a2–15.

den Fragmenten nicht eindeutig identifizierbaren Elementlehre, nach der Stoffe Qualitäten durch materiellen Kontakt übertragen. Doch gerade wegen der Betonung der Qualitäten an Stoffen und wegen des Fehlens wesentlicher atomistischer Merkmale gibt es keine Grundlage, ihn als Atomisten zu bezeichnen.

3.3 Der innerkörperliche Transport von Wahrnehmungsimpulsen

3.3.1 Der Sitz des Denkens

Tertullian listet Straton unter den Philosophen auf, die *adversus Dicaearchum* annehmen, dass es ein ἡγεμονικόν in der Seele, d.h. einen *summus in anima gradus vitalis et sapientialis*, gebe.⁷¹ *Adversus Dicaearchum* ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass sich die Philosophen gegen Dikaiarch wenden und sich mit seiner Seelenlehre auseinandersetzen. Sie nehmen lediglich an, dass es eine Seele gibt. Dies lässt sich aus dem Aufbau der *Placita* erschliessen, nach dem die *doxa* Dikaiarchs unter den substanzlosen Lehren geführt wurde, während die anderen *adversus Dicaearchum* die Seele als Substanz bestimmten. Kurz darauf berichtet Tertullian, dass Straton das ἡγεμονικόν in der Mitte zwischen den Augenbrauen verorte (*in superciliorum meditullio*).⁷² Das steht ebenso parallel in den *Placita* (ἐν μεσοφρύω).⁷³ Da Tertullian von der früheren *Placita*-Tradition abhängt, weist also bereits sie dem ἡγεμονικόν bei Straton einen festen Ort zu. Wie zu zeigen sein wird, benutzt Straton selbst den Begriff διάνοια anstelle von ἡγεμονικόν.

Die folgenden Kapitel legen dar, dass das Verstandesvermögen für die Wahrnehmung verantwortlich ist und wie die übermittelten externen Sinneseindrücke an das Verstandesvermögen übertragen werden. Die Übertragung wird von einem Stoff übernommen, den die *Placita* an einer Stelle Seele nennt, doch legen andere

71 Vgl. Tert. An. 15,1–3 (116 W Str. = 56 Sh): *Inprimis an sit aliqui summus in anima gradus vitalis et sapientialis, quod ἡγεμονικόν appellant, id est principale, quia si negetur, totus animae status periclitatur. Denique qui negant principale, ipsam prius animam nihil censuerunt. Messenius aliqui Dicaearchus, ex medicis autem Andreas et Asclepiades ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale. [...] Sed plures et philosophi adversus Dicaearchum, Plato Strato Epicurus Democritus Empedocles Socrates Aristoteles, et medici adversus Andream et Asclepiaden, Herophilus Erasistratus Diocles Hippocrates et ipse Soranus, iamque omnibus plures Christiani, qui apud deum de utroque deducimur, et esse principale in anima et certo in corporis recessu consecratum.* Das Fragment wurde unter anderen Vorzeichen bereits in Kapitel III 3.2.1.1, Fn. 60. besprochen.

72 Vgl. Tert. An. 15,5 (120 W Str. = 58 Sh): *ut neque extrinsecus agitari putes principale istud secundum Heraclitum neque per totum corpus ventilari secundum Moschionem, neque in capite concludi secundum Platonem [...] nec in membranulis, ut Strato et Erasistratus, nec in superciliorum meditullio, ut Strato Physicus, nec in tota lorica pectoris, ut Epicurus [...].*

73 Aët. Plac. 4,5 §§1–4 (119b W Str. = 57 Sh): *Τί τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν καὶ ἐν τίνι ἐστίν· Πλάτων Δημόκριτος ἐν ὄλῃ τῆ κεφαλῆ. Στράτων ἐν μεσοφρύω. Ἐρασίστρατος περὶ τὴν μήνιγγα τοῦ ἐγκεφάλου, ἣν ἐπικρανίδα λέγει.* Vgl. für die weiteren Schriften App. ad 57 Sh.

doxai nahe, dass ein πνεῦμα dafür verantwortlich ist. So stellt sich die Frage, ob die Seele und das πνεῦμα identisch sind.

3.3.2 Kein Wahrnehmen ohne Denken

Die Wahrnehmungsprozesse des Sehens und Hörens bauen jeweils auf materiellen Grundlagen auf. Wenn ein Wahrnehmungsimpuls, sei es als Hörimpuls aus der Luft oder als Farbe am Licht, auf den Wahrnehmungssinn trifft, findet dessen Wahrnehmung nicht sofort statt. Ein Wahrnehmungsimpuls muss erst vom Verstand verarbeitet werden, bevor er zu einer Wahrnehmung wird. Dies wird durch drei Textstellen bei Plutarch, Cicero und den *Problemata physika* belegt, die miteinander zusammenhängen.

Plutarchs *De sollertia animalium* 960E–961A gibt einen ersten Aufschluss darüber, wie Straton sich die Wahrnehmungsvermittlung vom Sinnesorgan zur Seele vorgestellt hat. Autoboulos argumentiert darin in einer *reductio ad absurdum*, dass Tiere keinen Nutzen aus dem Besitz von Wahrnehmungsorganen hätten, wenn ihre Wahrnehmungen nicht zu Hoffnungen, Plänen, Erwartungen, Erinnerungen und weiteren rationalen Tätigkeiten führten:

Es gibt natürlich noch das Argument von Straton, dem Naturphilosophen (τοῦ φυσικοῦ), das zeigt, dass ohne das Denken (ἄνευ τοῦ νοεῖν) auch Wahrnehmen auf keine Weise existieren kann. Denn unserer Sicht bleiben häufig Buchstaben, wenn wir darüber wandern, und unserem Gehör Wörter, die darauf fallen, verborgen und sie entgehen uns, weil wir den νοῦς auf andere Dinge gerichtet haben. Dann kommt er wieder zurück, läuft mit und folgt jedem der entgangenen Dinge, indem er es wieder aufnimmt. Daher heisst es auch: «Der νοῦς sieht und der νοῦς hört, alles andere ist taub und blind (νοῦς ὄρη καὶ νοῦς ἀκούει, τᾶλλα κωφά καὶ τυφλά).»⁷⁴ Denn der Affekt in den Augen und Ohren sorgt für keine Wahrnehmung, wenn nicht auch das Denken (τὸ φρονοῦν) anwesend ist.⁷⁵

In dieser literarisch überarbeiteten Zusammenfassung von Stratons Position zeigt sich, dass Wahrnehmungsempfindungen eine Aktivität des Verstandes im Sinne der Konzentration voraussetzen. Straton hält demnach wie Aristoxenos einen Wahrnehmungsimpuls allein noch nicht für Wahrnehmung, sondern erst den verarbeiteten Wahrnehmungsimpuls. Nach Plutarch gilt dies nicht nur für einzelne Gegenstände, sondern auch für ganze Wahrnehmungsepisoden. Zur Untermauerung

74 Dies ist ein vielzitatierter Vers Epicharms (DK 13 B12). Vgl. dazu 214 PCG und Bouffartigue (2012) 71.

75 Plut. *Soll. an.* 960E–961A (112 *W Str.* = 62 Sh): καίτοι Στράτωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστὶν ἀποδεικνύων ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει· καὶ γὰρ γράμματα πολλάκις ἐπιπορευομένους τῇ ὄψει καὶ λόγοι προσπίπτοντες τῇ ἀκοῇ διαλανθάνουσιν ἡμᾶς καὶ διαφεύγουσι πρὸς ἑτέροις τὸν νοῦν ἔχοντας· εἴτ' αὖθις ἐπανήλθε καὶ μεταθεῖ καὶ διώκει τῶν προεμμένων ἕκαστον ἀναλεγόμενος· ἢ καὶ λέλεκται «νοῦς ὄρη καὶ νοῦς ἀκούει, τᾶλλα κωφά καὶ τυφλά», ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὅτα πάθους, ἂν μὴ παρῆ τὸ φρονοῦν, αἰσθησὶν οὐ ποιοῦντος.

erzählt Plutarch in der Folge eine Anekdote, nach der Kleomenes III. einem Theaterstück nicht habe folgen können, weil seine Gedanken bei Sparta gelegen hätten.⁷⁶

Diese Lehre findet sich verallgemeinert und mit demselben Vers Epicharms versehen auch in Ciceros doxographischer Quelle für die *Tusculanen*. Er schreibt sie Naturphilosophen (*physici*) und Ärzten zu und führt weiter aus, dass die Wahrnehmungsimpulse über Kanäle hinter den Wahrnehmungsorganen zur Seele gelangten, aber erst durch ihre Aktivität als Wahrnehmung empfunden würden:

Denn wir nehmen nun nicht einmal das, was wir sehen, mit den Augen wahr. Es existiert nämlich auch keine Wahrnehmung im Körper, sondern es gibt (wie nicht nur die Naturphilosophen [*physici*] lehren, sondern auch die Ärzte, die dies klar vor sich gesehen haben) vom Sitz der Seele [so etwas] wie gewisse gebohrte Kanäle zu den Augen, Ohren und zu den Nasenlöchern. Wir sehen und hören deshalb auch oft mit gesunden und offenen Augen und Ohren nicht, weil wir durch Nachdenken oder irgendein Krankheitssymptom daran gehindert werden, sodass leicht zu erkennen ist, dass die Seele sieht und hört (*animum et videre et audire*) und nicht diese Teile [sc. die Wahrnehmungsorgane], die wie Fenster der Seele sind, durch die der Verstand aber trotzdem nichts wahrnehmen kann, wenn er nicht aktiv und aufmerksam ist (*agat et adsit*).⁷⁷

Offensichtlich übersetzt Cicero νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει mit *animum et videre et audire*, sodass Cicero und Plutarch die Lehre wohl derselben Doxographie entnommen haben. Daraus darf wiederum geschlossen werden, dass sich Straton hinter Ciceros *physici* verbirgt.⁷⁸ Nach Cicero scheint Straton auch von innerkörperlichen Wahrnehmungskanälen ausgegangen zu sein, an deren Ende die Wahrnehmungsorgane wie Fenster sitzen.

Plutarchs und Ciceros Wissen entstammt offenbar einer Lösung aus den *Problemata physika*.⁷⁹ Darin wird nämlich ebenfalls der Vers Epicharms – wie bei Ci-

76 Plut. *Soll. an.* 961A–B: διὸ καὶ Κλεομένης ὁ βασιλεὺς, παρὰ πότον εὐδοκιμοῦντος ἀκροάματος, ἐρωτηθεὶς εἰ μὴ φαίνεται σπουδαῖον, ἐκέλευσεν ἐκείνους σκοπεῖν, αὐτὸς γὰρ ἐν Πελοποννήσῳ τὸν νοῦν ἔχειν. Dass diese Anekdote auf Straton zurückgeht, ist aus chronologischen Gründen unmöglich.

77 Vgl. Cic. *Tusc.* 1,46: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea, quae videmus; neque est enim ullus sensus in corpore, sed, ut non physici solum docent, verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad auris, ad naris a sede animi perforatae. Itaque saepe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti aperti atque integris et oculis et auribus nec videmus nec audimus, ut facile intellegi possit animum et videre et audire, non eas partis, quae quasi fenestrae sint animi, quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat et adsit.*

78 Wie erwähnt, trägt Straton den Beinamen ὁ φυσικός. Cicero nennt neben Straton in 19A Sh noch Demokrit, Empedokles, Anaxagoras und andere Vorsokratiker in seinen Werken *physicus*. Da den Vorsokratikern nicht die hier erwähnten anatomischen Erkenntnisse vorgelegen haben, wird sich der Plural *physici* hauptsächlich auf Straton beziehen. Bei den Ärzten dürfte es sich um die Entdecker des Nervensystems, Herophilos und Erasistratos, handeln. Vgl. Gottschalk (1965) 163 und Polito (2004) 124.

79 Plutarch verweist auch in seiner Jugendschrift *Fort.* 98B–C auf diese Lehre. Vgl. zur Schrift Klärr (1989) 229–234. Die Verweise von Babbitt (1928) ad loc. und Klärr (1989) 324 auf Pl. *Tim.* 67b mögen ein entferntes Vorbild der Theorie zeigen, doch setzen sich die Schallwellen

cero ohne den zweiten Teil τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλὰ – in der dritten Lösung zum Problem zitiert,⁸⁰ warum man in der Nacht besser hören könne als am Tag. Die Erklärung lautet, dass es Tönen nachts leichter falle, durch die Luft übertragen zu werden, da die Luft nicht mehr mit materiellem Licht gefüllt sei:

Wenn die Wahrnehmung von der δῖάνοια getrennt ist, leistet sie so etwas wie wahrnehmungsgelose Arbeit (χωρισθεῖσα δὲ αἴσθησις διανοίας καθάπερ ἀναίσθητον πόνον ἔχει). So heisst es: «Der νοῦς sieht, und der νοῦς hört». Wenn nachts der Gesichtssinn nicht aktiv ist und die δῖάνοια ruhiger ist, steht der Hörkanal (ὁ τῆς ἀκοῆς πόρος) offener. Er ist ebenso fähig, die Klänge aufzunehmen, aber meldet (ἐξαγγελτικός) sie besser der δῖάνοια dadurch, dass diese nicht selbst aktiv ist und nicht vom Gesichtssinn abgelenkt wird wie am Tag.⁸¹

Wie zuvor können nach der Versinterpretation nicht die Wahrnehmungsimpulse allein, sondern nur verarbeitete Wahrnehmungsimpulse als Wahrnehmung bezeichnet werden, da die Sinnesorgane bei einer Trennung von der δῖάνοια zwar Wahrnehmungsimpulse übertragen, aber damit nur wahrnehmungsgelose Arbeit vollrichten. Dass es zudem einen Hörkanal (ὁ τῆς ἀκοῆς πόρος) geben soll, durch den sich die Impulse vermitteln, bestätigt die Wahrnehmungskanäle bei Cicero. Auch wenn die Lösung in den *Problemata physika* nicht Straton selbst zuzuschreiben ist, zeigt sich dennoch darin eine deutliche stratonische Färbung.⁸²

Zusammengefasst darf den drei Fragmenten entnommen werden, dass Straton von einer Trennung von Wahrnehmungsorgan und dem Verstandesvermögen ausging, zwischen denen Wahrnehmungsimpulse transportiert werden. Darauf wird in den nächsten Kapiteln genauer eingegangen. Für die abschliessende Diskussion ist festzuhalten,⁸³ dass Straton nach dem Vers Epicharms und nach Plutarch zwar den Begriff νοῦς für das Verstandesvermögen benutzt, doch die δῖάνοια in den *Problemata physika* verwendet wird. Der Wortgebrauch bei Plutarch dürfte nicht auf Straton zurückzuführen sein,⁸⁴ da im Besonderen die Bezugs- und Bewegungsbegriffe (πρὸς ἑτέροις ... ἔχοντας; ἐπανήλθε καὶ μεταθεῖ καὶ δῶκει τῶν προειμένων) bei Cicero und in den *Problemata physika* nicht zu finden sind.

dort über Gehirn und Blut bis zur Leber fort. Dies ist nicht vereinbar mit einem Hörkanal. Da nicht nur der Vers Epicharms, sondern für Straton auch der Verstand im Kopf sitzt, dürfte der Peripatetiker Bezugspunkt des Zitats sein.

80 Da Plutarch den Vers in *Fort.* 98C und *Virt. Alex.* 336B ebenfalls vollständig zitiert, könnte er den zweiten Teil ergänzt haben.

81 Ps.-Aristot. *Probl.* 903a19–26: χωρισθεῖσα δὲ αἴσθησις διανοίας καθάπερ ἀναίσθητον πόνον ἔχει, ὡσπερ εἶρηται τὸ νοῦς ὄρα καὶ νοῦς ἀκούει. νυκτὸς δὲ τῆς ὄψεως ἀργούσης καὶ τῆς διανοίας μᾶλλον ἡρεμούσης ὁ τῆς ἀκοῆς πόρος μᾶλλον ἀνεωγμένος, [καθάπερ τῆς ἡμέρας], δεκτικός μὲν ἐστὶ τῶν ἤχων ὁμοίως, ἐξαγγελτικός δὲ μᾶλλον τῇ διανοίᾳ διὰ τὸ μήτε αὐτὴν ἐνεργεῖν μήθ' ὑπὸ τῆς ὄψεως παρενοχλεῖσθαι, καθάπερ καὶ τῆς ἡμέρας. Flashar athetiert [καθάπερ τῆς ἡμέρας].

82 Vgl. Flashar (1962) 544f. ad loc.

83 Vgl. #Kapitel VI 4.2.

84 Porphyrios' Darstellung desselben Gedankens in *Abst.* 3,21,8 trägt nichts zur Klärung des Wortgebrauchs bei, da die Passage im Ganzen von Plutarch kopiert ist.

3.3.3 Wahrnehmungsvermittlung innerhalb des Körpers

Das Phänomen, dass die Wahrnehmungsimpulse, die auf die Organe treffen, erst durch deren Verarbeitung im Verstand zu Wahrnehmungen werden, wird in 63A Sh aus den *Placita* noch einmal bestätigt:

Straton sagt, dass 1) Affekte der Seele und 2) Wahrnehmungen 3) im ἡγεμονικόν, 4) nicht an den Stellen, die etwas erlitten haben, zusammengesetzt werden (συνίστασθαι)⁸⁵. Denn in ihr⁸⁶ liege das Ertragen, wie bei schrecklichen und schmerzenden Dingen.⁸⁷

Wie die Wahrnehmungen werden auch τὰ πάθη τῆς ψυχῆς dem ἡγεμονικόν gegenübergestellt. Die Seele kann daher als ein affektives Vermögen des ἡγεμονικόν verstanden werden. Der anschliessende Satz legt zwar nahe, dass die Affekte der Seele in ihr empfunden werden, doch liegt wohl eine Verwechslung oder Ungenauigkeit aus der Epitomierung vor.

Während Plutarch Stratons Vorstellung auch insgesamt so interpretiert, dass die Seele dem ἡγεμονικόν zuarbeitet, formuliert er ähnlich ungenau, wenn er in *De libidine et aegritudine* 4 Stratons Wahrnehmungsvermittlung erklärt.⁸⁸ So sei beispielsweise der Schmerz, wenn man sich den Fuss stosse, in der Seele oder dem ἡγεμονικόν statt im Fuss zu spüren, und er könne unterdrückt werden, wenn man mit Druck die Gefässe verschliesse:

Es ist nötig, dass diejenigen, die sich dogmatische und begreifende Philosophen nennen, mindestens über die Klarheit der Affekte (πάθη), wenn schon über nichts anderes, miteinander übereinstimmen und dasselbe sagen. Aber die Uneinigkeit unter ihnen ist gross. 1) Denn die einen legten unterschiedslos alle (Affekte) in die Seele, wie Straton, der Naturphilosoph, der sagt, dass nicht nur die Begierden, sondern auch die Leiden und nicht (nur) Ängste, Missgunst und Schadenfreude, sondern auch Stress, Freude und Schmerz und insgesamt alle Wahrnehmungen in der Seele zusammengesetzt werden (συνίστασθαι). Auch alle (Affekte) dieser Art gehören zur

- 85 Die künstlich klingende Übersetzung soll den Gedanken ausdrücken, dass die Wahrnehmungsimpulse und Affektimpulse erst mithilfe rationaler Bearbeitung zu einer Wahrnehmung oder einem Affekt würden. Lachenaud übersetzt συνίστασθαι als «se produire», Sharples als «to have its/their being». Lachenauds Übersetzung trifft den Sinn nicht richtig, da es nicht allein auf die Impulse ankommt, und auch Sharples' Variante bringt die Notwendigkeit der noch zu investierenden noetischen Arbeit nicht zum Ausdruck.
- 86 Diels lehnt Zellers Konjekturen τούτω für ταύτη im Vergleich mit πάσαν αἴσθησιν ἐν τῇ ψυχῇ συνίστασθαι aus dem unten zitierten 63B Sh zu Recht ab. Wie gezeigt wird, ist Zellers Konjektur inhaltlich dennoch gerechtfertigt.
- 87 *Aët. Plac.* 4,23 §3 (110 *W Str.* = 63A Sh): Στράτων καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, οὐκ ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις συνίστασθαι. ἐν γὰρ ταύτῃ κείσθαι τὴν ὑπομονήν, ὡς περ ἐπὶ τῶν δεινῶν καὶ ἀλγεινῶν [καὶ ὡς περ ἐπὶ τῶν ἀνδρείων καὶ δειλῶν]. Diels streicht καὶ ὡς περ ἐπὶ τῶν ἀνδρείων καὶ δειλῶν, Mansfeld/Runia (2020) 1731 behalten es. Auch wenn der Zusatz nicht aus dem Text zu streichen ist, scheint der zweite ὡς περ-Satz sich nicht ebenso auf τὴν ὑπομονήν zu beziehen.
- 88 Zur Urheberschaft der Schrift vgl. Kapitel III 3.2.5 mit Fn. 100.

Seele (καὶ τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντ' εἶναι).⁸⁹ 2) Uns schmerzt nicht der Fuss, wenn wir ihn anschlagen, nicht der Kopf, wenn wir ihn stossen, nicht der Finger, wenn wir ihn abschneiden. 3) Denn (γάρ) mit Ausnahme des ἡγεμονικόν ist alles Übrige wahrnehmungsgelos, 4) zu dem der Impuls schnell hinaufgetragen wird (πρὸς ὃ τῆς πληγῆς ὀξέως ἀναφερομένης) und dessen Wahrnehmung wir Schmerz nennen. Wie wir glauben, dass der Ton, der in unseren Ohren klingt, ausserhalb ist und wir den Abstand zwischen seinem Ursprung⁹⁰ und dem ἡγεμονικόν zur Wahrnehmung hinzurechnen, so ähnlich scheint uns der Schmerz einer Wunde nicht dort zu sein, wo wir die Wahrnehmung empfangen haben, sondern wo sie ihren Ursprung hat, indem die Seele dahin hinabgezogen wird (ἐλκομένης), woher das Leid kam. Deshalb ziehen wir auch sofort unsere Augenbrauen (τὰς ὄφρῦς) zusammen, wenn wir uns gestossen haben, weil das ἡγεμονικόν dem gestossenen Teil schnell (ὀξέως) die Wahrnehmung übergibt, und wir halten manchmal den Atem an, und wenn die Glieder mit Fesseln zusammengebunden sind ***⁹¹ wir drücken fest mit den Händen, blockieren die Weitergabe des Affekts und drücken den Impuls in den wahrnehmungsgelosen Gliedern fest, damit er nicht zu Schmerz wird, wenn er zu dem Verstand (τὸ φρονοῦν) kommt. Dies sagt Straton richtigerweise in vielen solchen Fällen.⁹²

- 89 Der Zwischensatz καὶ τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντ' εἶναι scheint zwei kategorial verschiedene Arten der Empfindungen miteinander zu verbinden: die seelischen Empfindungen auf der einen Seite, wofür ἀληθόνας allerdings als psychischer Schmerz gedeutet werden muss, und die Beispiele für physischen Schmerz auf der anderen. Die erläuternde Partikel γάρ folgt erst im Anschluss an die Aufzählung ab 3). Es scheint plausibel, mit Kühner/Gerth (1898) 2,646 (§467,7) anzunehmen, dass τοιαῦτα im Zwischensatz eine Doppelrolle einnimmt und auf das Folgende «als eben schon in der Seele schlummernd» verweist. Statt eines Punktes wird daher ein Doppelpunkt gesetzt.
- 90 Mit Ursprung (ἀρχή) muss die Umsetzung des äusseren Impulses im Wahrnehmungsorgan gemeint sein und somit mit der hinzugefügten Distanz die zwischen Wahrnehmungsorgan und ἡγεμονικόν im Körper.
- 91 App. ad loc.: «ταῖς χερσὶ Duebner, quem secutus est Wehrli: «ἀναίσθητα γίνεται τὰ ἄκρα, δεσμῶν δὲ μὴ παρόντων ταῖς fere desideravit Pohlenz. Die Schwierigkeit liegt nach 63B Sh ad loc. darin, das Verhältnis zwischen den Händen und den zuvor genannten Fesseln zu bestimmen. Denn wenn die Glieder eines Menschen gefesselt sind, kann er nicht mit seinen Händen die Gefässe so zudrücken, dass er seine Arme nicht mehr spürt. Diesen Umstand versucht Pohlenz in seiner *emendatio* so zu erklären, dass Plutarch an zwei verschiedene Situationen denke, in denen die Glieder taub werden könnten: einerseits in Fesseln und andererseits, wenn die Hände die Gefässe abdrücken.
- 92 111 *W Str.* = 63B Sh: Ἐδει μὲν τοὺς δογματικούς καὶ καταληπτικούς εἶναι φιλοσόφους φάσκοντας, εἰ μὴ περὶ ἄλλο τι, τὴν γε τῶν παθῶν ἐνάργειαν ὁμολογεῖν ἀλλήλοισι καὶ συμφέρεσθαι. πολλὸς δ' αὐτῶν ὁ παράλογός ἐστιν. οἱ μὲν γὰρ ἅπαντα συλλήβδην ταῦτα τῆ ψυχῆ φέροντες ἀνέθεσαν, ὡσπερ Στράτων ὁ φυσικός, οὐ μόνον τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ καὶ τὰς λύπας, οὐδὲ τοὺς φόβους καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς ἐπιχαιρεκακίας, ἀλλὰ καὶ πόνους καὶ ἡδονάς καὶ ἀληθόνας καὶ ὅλως πᾶσαν αἴσθησιν ἐν τῆ ψυχῇ συνίστασθαι φάμενος, καὶ τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντ' εἶναι, μὴ τὸν πόδα πονοῦντων ἡμῶν, ὅταν προσκρούσωμεν, μηδὲ τὴν κεφαλὴν, ὅταν κατὰξωμεν, μηδὲ τὸν δάκτυλον, ὅταν ἐκτέμωμεν· ἀναίσθητα γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ, πρὸς ὃ τῆς πληγῆς ὀξέως ἀναφερομένης τὴν αἴσθησιν ἀληθόνα καλοῦμεν. ὡς δὲ τὴν φωνὴν τοῖς ὠσιν αὐτοῖς ἐνηχοῦσαν ἐξω δοκοῦμεν εἶναι, τὸ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικόν διάστημα τῆ αἰσθήσει προσλογιζόμενοι, παραπλησίως τὸν ἐκ τοῦ τραύματος πόνον οὐχ ὅπου τὴν αἴσθησιν εἴληφεν, ἀλλ' ὅθεν ἔσχε τὴν ἀρχὴν εἶναι δοκοῦμεν, ἐλκομένης ἐπ' ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀπ' οὐ πέπονθε. διὸ καὶ προσκόψαντες αὐτίκα τὰς ὄφρῦς συνάγομεν, τῷ πληγέντι μορῶν τοῦ ἡγεμονικοῦ τὴν αἴσθησιν ὀξέως ἀποδιδόντος, καὶ παρεγκάπτομεν ἔσθ' ὅτε τὸ πνεῦμα, κἂν τὰ μέρη δεσμοῖς διαλαμβάνηται, *** χερσὶ σφόδρα πιέζομεν, ἐνίστάμενοι πρὸς τὴν διάδοσιν τοῦ πάθους καὶ τὴν πληγὴν ἐν τοῖς ἀναισθητοῖς θλίβοντες, ἵνα μὴ «τῷ» συνάψαι πρὸς τὸ φρονοῦν ἀληθῶν γένηται. ταῦτα μὲν οὖν ὁ Στράτων ἐπὶ πολλοῖς ὡς ἐκὸς τοιοῦτοις.

Die fragmentarisch erhaltene Schrift *De libidine et aegritudine* ist eine rhetorische Übungsschrift, in der in Form eines Wettkampfs verschiedene philosophische Positionen zur Frage erörtert werden, ob Begierde und Trauer körperliche oder seelische Phänomene sind. Ohne dass Plutarch stoische Positionen übernimmt, ist seine Wortwahl in dem Werk stoisch geprägt und sein Stil zeichnet sich, wie der Abschnitt zeigt, durch eine bildreiche Sprache aus.⁹³

Es ist daher zunächst zu klären, wie viel Plutarch in seiner Darstellung von Stratons Lehre ausgeschmückt hat. Zum einen geht die zweimal verwendete Formulierung, dass die Wahrnehmung ὀξέως (ἀναφερομένης) vermittelt werde, auf Plutarch zurück, da sich ὀξέως ἀναφερομένην noch einmal in Plutarchs *Moralia* finden lässt.⁹⁴ Zum anderen bringt Plotin das Beispiel des schmerzenden Fingers mit den Stoikern in Zusammenhang, sodass diese Ausarbeitungen von Plutarch stammen.⁹⁵ Allerdings scheint Plutarch das Wort συνίστασθαι aus der *doxa* in 63A Sh zu zitieren und sich insgesamt an ihrem Aufbau zu orientieren: In 1) werden zunächst alle Affekte dem Bereich der Seele zugesprochen, dann in 2) alle Wahrnehmungen. Zudem wird erklärt, dass die Empfindungen nicht an den Stellen im Körper stattfinden, an denen er affiziert wird. Nach 3) liegen nämlich die Empfindungen als verarbeitete Wahrnehmungen bzw. Affekte im ἡγεμονικόν, von dem bis dahin nicht gesprochen wurde. Plutarch erklärt als Konsequenz, dass, wenn alle Affekte und Wahrnehmungen im ἡγεμονικόν lägen, das Übrige wahrnehmungslos sein müsse. In 4) erfolgt die Darstellung der Wahrnehmungsvermittlung. In diesem Teil kommt der Begriff ψυχή nur noch einmal vor, sonst spricht Plutarch vom ἡγεμονικόν, das er auch einmal durch τὸ φρονοῦν ersetzt. Τὸ φρονοῦν verwendet er ebenfalls in 62 Sh und es ist bei ihm generell ein Wort für den rationalen Seelenteil.⁹⁶ Es ist somit wahrscheinlich, dass es sich bei 63B Sh um Plutarchs philosophische Ausschmückung der *doxa* aus 63A Sh handelt.

Diese Annahme lässt sich weiter unterstützen. Wenn Plutarch als Lehre Stratons wiedergibt, dass die Affekte und die Wahrnehmungen in der Seele lägen und

93 Vgl. Sandbach (1969a) 34f.

94 Vgl. Plut. *Adul ab amic.* 61C über die Wirkung von mit Schierling gemischtem Wein. Ausweislich einer TLG-Suche benutzt kein anderer Autor ὀξέως so häufig und im Sinne von «schnell». Bei Platon kommt es 20-mal vor allem in der Bedeutung «schnell» vor. Vgl. z. B. zu einer Empfindung, die ὀξέως im Körper erfolge, *Tim.* 70b. In demselben Sinne benutzt es der Mediziner Aëtios 17-mal. In den sicher Aristoteles zuschreibbaren Schriften bedeutet ὀξέως zweimal «stehend»/«beissend» im Zusammenhang mit dem Geruchssinn in *Hist. an.* 534b10 und *Sens.* 444b14. Bei den übrigen drei aristotelischen Nennungen, die ausschliesslich in *Hist. an.* vorkommen, bedeutet ὀξέως auch «schnell».

95 Vgl. Plot. *Enn.* 4,7,7 = *SVF* 2,858. Vgl. Wehrli *Str.* 74.

96 Zwar benutzt auch Aristoteles τὸ φρονοῦν in *An.* 417b8 als «Verstehen» im Zusammenhang mit Sinneswahrnehmungen und als Denkprozess im *Protreptikos* 90 und 99 Düring, doch Plutarch sieht darin den rationalen Seelenteil: vgl. die Geschichten von Protogenes und Thespesios in *De sera* 563E und 566A sowie Autoboulos' Argument, dass Hunde über ein rationales Vermögen verfügen müssten, da sie tollwütiges und manisches Verhalten zeigen könnten, in *Soll an.* 963E. Τὸ φρονοῦν wird ebenso in *De virt. mor.* 445D und 447D sowie *Demetr.* 1,2f. und an weiteren Stellen als Seelenvermögen behandelt.

im ἡγεμονικόν zu den Affekten und Wahrnehmungen würden, müssen deren Impulse von den Körperstellen zum ἡγεμονικόν übertragen werden können. Doch wirkt Plutarchs Wiedergabe der Position inkonsistent: Zum einen sagt er, dass die Seele zu dem Ort oder Organ hingezogen werde, das durch einen Wahrnehmungsimpuls affiziert worden sei: ἐλκομένης ἐπ' ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀφ' οὗ πέπονθε.⁹⁷ Zum anderen behauptet er, dass der Wahrnehmungsimpuls seinen Weg zum ἡγεμονικόν hinaufnehmen müsse.⁹⁸ Schliesslich konstituiere sich nach dem Anfang des Fragments jede Wahrnehmung in der Seele (πάσας αἰσθησιν ἐν τῇ ψυχῇ συνίστασθαι) und die Empfindungen gehörten zum Bereich der Seele (τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντ' εἶναι). Der Widerspruch zwischen ἡγεμονικόν und der Seele als Wahrnehmungsverarbeiter sowie einer Seele, die hinabgezogen wird, und einem Impuls, der zum ἡγεμονικόν hinaufgetragen wird, lässt sich am besten auf die Ungenauigkeit der doxographischen Vorlage in 63A Sh zurückführen. Wahrscheinlich ist im Vergleich mit den bisher besprochenen Fragmenten, dass das ἡγεμονικόν bzw. die δianoia für Straton einen stationären Sitz zwischen den Augenbrauen hat und die Wahrnehmungsimpulse geliefert bekommt. Da das ἡγεμονικόν im doxographischen Verständnis Teil der Seele ist, hat der Doxograph vermutlich die zugrunde liegende Lehre interpretiert und seine eigenen Begrifflichkeiten eingeführt, während Straton wie in den *Problemata Physika* nur vom Verstandesvermögen und nicht von einer Seele sprach.

Ferner scheint Plutarchs Erklärung der Wahrnehmungsvermittlung nicht ohne Umstände auf Straton übertragbar, wenn Plutarch 63A Sh nur ausschmückt, da Straton nach der Doxographie nicht von der Möglichkeit sprach, dass Wahrnehmungsimpulse unterdrückt werden können. Doch legen die Wahrnehmungskanäle nahe, dass auch Straton die Vermittlung der Wahrnehmungsimpulse vom Sinnesorgan zum Verstandesvermögen materiell verstand, sodass Plutarch diesen Gedanken zwar nicht in der Doxographie gefunden haben mag, aber seine Interpretation dennoch richtig ist.

Es stellen sich dann die Fragen, wie die äusseren Impulse auf den Körper zu inneren werden und wie sie transportiert werden. Aus der Lösung aus den *Problemata physika* wird nicht deutlich, ob der Tonimpuls von aussen in den Hörkanal übergeht oder ob im Ohr noch eine Adaption eines Wahrnehmungsimpulses stattfindet. Dass die Wahrnehmungssinne ohne Anwesenheit des Verstandes wahrnehmungslose Arbeit verrichten und das Gehör als ἐξαγγελτικός bezeichnet wird, legt eine gewisse Aktivität der Sinnesorgane allerdings nahe. Die Aktivität kann nicht näher bestimmt werden, könnte aber in einer Vorauswahl der Wahrnehmungsim-

97 So interpretiert es auch Capelle (1931) 303. Es scheint, dass das ἡγεμονικόν der Seele den Auftrag dazu gibt: τῷ πληγέντι μορίῳ τοῦ ἡγεμονικοῦ τὴν αἰσθησιν ὀξέως ἀποδιδόντος.

98 πρὸς ὃ [sc. τὸ ἡγεμονικόν] τῆς πληγῆς ὀξέως ἀναφερομένης τὴν αἰσθησιν ἀληθῶνα καλοῦμεν und τὴν πληγὴν ἐν τοῖς ἀναισθητοῖς θλίβοντες, ἵνα μὴ τῷ συνάψαι πρὸς τὸ φρονοῦν ἀληθῶς γένηται. Vgl. Modrak (2011) 388 und Fortenbaugh (2011) 408.

pulse liegen.⁹⁹ Eine Veränderung oder Umwandlung der Wahrnehmungsimpulse in kategorial verschiedene, materieungebundene Impulse wie ἐνέργεια scheint durch die Sinnesorgane jedenfalls nicht möglich.

Wenn zudem an Plutarchs Erklärung richtig ist, dass das Abdrücken der Glieder die Wahrnehmungen zu unterbinden vermag, muss sich in den Wahrnehmungskanälen ein materieller Stoff befinden, wie auch die *Problemata Physika* und Cicero nahelegen, da der Hörkanal nachts offener sein könne als tagsüber und alle Wahrnehmungskanäle anatomisch sichtbar seien. Über den materiellen Stoff werden dann die qualitativen Wahrnehmungsimpulse aus den Organen weitergeleitet. Wenn dieser Transport der Wahrnehmungsimpulse, wie Plutarch sagt, von der Seele übernommen wird, muss die Seele ebenfalls körperlich und der Stoff sein, an dem sich die Wahrnehmungsimpulse übermitteln. Die Seele wäre demnach in Kanälen im Körper verteilt, doch bleibt fraglich, ob Straton den Begriff Seele in diesem Sinn verwendet hat.

Dass die Affekte und Wahrnehmungen erst im rationalen Vermögen entstehen, wird von allen Fragmenten als Stratons Lehre bestätigt,¹⁰⁰ sodass naheliegt, dass der Doxograph von 63A Sh einen Gegensatz zwischen den Affekten der Seele, die Plutarch als Trauer, Schadenfreude etc. interpretiert, und dem sogenannten ἡγεμονικόν bereits bei Straton gefunden hat. Die Lehre von einem Ort, an dem der Körper affiziert wird, und einem rationalen Vermögen, das die Affekte und Wahrnehmungen verarbeitet, ist dann jedenfalls nicht nur eine doxographische Erfindung, sondern undeutlich verarbeitetes stratonisches Gedankengut.

3.3.4 Tertullian und die Seele als spiritus

Direkt vor dem oben zitierten Fragment Tertullians über die Lokalisierung des ἡγεμονικόν, das An. 14f. entnommen wurde,¹⁰¹ finden sich zwei Vergleiche zur Klärung der Frage, wie die Teilung der Seele zu verstehen sei. Einerseits vergleicht er die Seele mit dem Luftstrom in einer Wasserorgel (V1), um seine eigene Position und die einiger Philosophen zu illustrieren. Andererseits sei die Seele wie die Luft in einer Flöte (V2), womit Stratons und Ainesidemos' Seelenlehre verbildlicht werden soll.

- 99 Wenn für Straton wie für Theophrast das Wahrnehmungsvermögen gleichförmig ist, könnte das Gehör nur Gehörimpulse aus der Luft oder dem Wasser übernehmen, während es die Geruchs- und Riechimpulse filtert.
- 100 Poppelreuter (1892) 52 formuliert treffend: «Erst hier wird die objective Affektion in subjective Empfindung umgesetzt.»
- 101 Die drei Fragmente 108, 116, 120 *W Str.* = 59, 56, 58 Sh (in der Reihenfolge im Fliesstext) sind einem scheinbar zusammenhängenden doxographischen Überblick bei Tertullian entnommen. Wehrli und Sharples haben diesen Text jedoch dreigeteilt, weil Tertullian darin drei unterschiedliche Aspekte anspricht, die auf verschiedene Stellen in der *Placita*-Tradition zurückgehen: Die Existenz eines ἡγεμονικόν (56 Sh) und dessen Positionierung (58 Sh) gehen eindeutig auf einzelne *Placita*-Kapitel zurück, während die Zuordnung von 59 Sh zu klären ist.

Nach christlichem Verständnis sei die Seele einheitlich und erlange dadurch ihre Unsterblichkeit.¹⁰² Trotzdem habe auch die christliche Seele nach Tertullian ein ἡγεμονικόν und einen sensorisch-motorischen Teil, die aber als Vermögen so zu verstehen seien, dass die Einheitlichkeit der Seele gewahrt bleibe. Zur Unterstützung dieser Argumentation listet Tertullian in einem Exkurs eine Vielzahl an Philosophen als Autoritäten auf, die die Seele in 2 bis 17 Teile geteilt haben.¹⁰³ Auch nach ihnen, so Tertullian, bestehe die Seele nicht aus separaten Entitäten, sondern aus *efficaciae* (ἐνέργεια) und *vires* (δυνάμεις) innerhalb der gleichen, einheitlichen Seele.¹⁰⁴ Daraufhin zieht Tertullian die beiden Vergleiche. Der erste lautet:

(V1) Betrachte das sehr aussergewöhnliche Werk des Archimedes, ich meine die Wasserorgel, [sie hat] so viele Glieder, so viele Teile, so viele Zusammensetzungen, so viele Wege für die Klänge, so viele Wechselmöglichkeiten der Tonarten (*commercium modorum*), so viele Reihen an Pfeifen, und alles wird zu einem einzigen Bau zusammengefügt. So wird auch der Luftstrom (*sic et spiritus*), der dort unter dem Druck des Wassers schnauft, deswegen nicht in Teile geteilt, weil er durch die Teile geleitet wird – er ist fest zusammen (*solidus*) in seiner Substanz, aber in seinem Wirken getrennt.¹⁰⁵

Es ist nicht eindeutig, ob V1 aus Tertullians doxographischer Quelle stammt. Die Tatsache, dass er denselben Vergleich schon in seinem früheren *De bapt.* 8,1 benutzt und er auch von weiteren Kirchenvätern verwendet wurde, liess Waszink annehmen, dass er eher aus der Popularphilosophie stamme.¹⁰⁶ Ebenso sprechen der Exkurscharakter des Vorangehenden sowie die Absicht, die christliche Position zu verdeutlichen, gegen die Doxographie als Quelle, doch findet sich ein ähnlicher Vergleich bei Sextus Empiricus.¹⁰⁷

102 Vgl. Tert. *An.* 14,1: *Singularis alioquin et simplex et de suo tota est, non magis structilis aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis et dissolubilis, iam non immortalis. Itaque quia non mortalis, neque dissolubilis neque divisibilis.*

103 Vgl. Tert. *An.* 14,2: *Dividitur autem in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone, nunc in quinque ab Aristotele et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanen, sed et in duodecim apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principali, quod aiunt ἡγεμονικόν, et a rationali, quod aiunt λογικόν, in decem septem exinde prosecuit.*

104 Vgl. Waszink (1947) 215.

105 Tert. *An.* 14,4 (108 W Str. = 59 Sh): *Specta portentosissimam Archimedis munificentiam, organum hydraulicum dico, tot membra, tot partes, tot compagine, tot itinera vocum, tot compendia sonorum, tot commercia modorum, tot acies tibiaram, et una moles erunt omnia. Sic et spiritus, qui illic de tormento aquae anhelat, non ideo separabitur in partes, quia per partes administratur, substantia quidem solidus, opera vero divisus.*

106 Vgl. Waszink (1947) 216 f. Vgl. auch Repici (1988) 28 f. und Berryman (2003) 354.

107 Sext. Emp. *PH* 1,95: μονόποιον μὲν γὰρ εἶναι τοῦτο ἐνδέχεται λογίζεσθαι ἐκ τῶν ἐμπροσθεν ἡμῖν εἰρημένων περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα ἀναδιδομένης τροφῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ εἰς τὰ δένδρα ἀναδιδομένου καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ [ἐν] αὐλοῖς καὶ σύριγξί καὶ τοῖς παραπλησίσις ὀργανοῖς «ἐμπνεομένου» δύναται γὰρ καὶ τὸ μῆλον μονοειδὲς μὲν εἶναι, διάφορον δὲ θεωρεῖσθαι παρὰ τὴν διαφορὰν τῶν αἰσθητηρίων περὶ ἃ γίνεται αὐτοῦ ἡ ἀντίληψις.

Dass V1 dazu dient, die Einheitlichkeit einer multifunktionalen Seele darzustellen, macht Tertullians Benennung des *secundum comparatum sic et spiritus* deutlich. Das *tertium comparationis* liegt darin, dass die Seele im Körper wie die Luft in den vielen Teilen einer Wasserorgel verschiedene Aufgaben erfüllt, aber dennoch einheitlich bleibt.

Daran schliesst unmittelbar der zweite Vergleich:

Das Beispiel ist nicht weit entfernt von Straton, Ainesidemos und Heraklit; denn auch sie bewahren die Einheitlichkeit der Seele (*unitatem animae*), die im ganzen Körper verteilt ist und (V2) – wie der Luftstrom (*flatus*) in einer Flöte durch die Löcher (*per cavernas*) – so überall selbst durch die Sinnesorgane (*per sensualia*) auf verschiedene Arten hervorscheint (*emicet*) – nicht als ob sie zerschnitten, sondern verteilt wurde. Mit welchen Begriffen all diese Dinge belegt werden, über welche Trennungen sie voneinander ferngehalten werden und mit welchen abgesteckten Bereichen im Körper sie versehen werden sollen, werden die Ärzte eher zusammen mit den Philosophen überlegen. Für uns werden die wenigen besprochenen Dinge reichen.¹⁰⁸

- 108 Tert. An. 14.4f. (108 W Str. = 59 Sh): *Non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata. Haec omnia quibus titulis nuncupentur et quibus ex se divisionibus detineantur et quibus in corpore metationibus sequestrentur, medici potius cum philosophis considerabunt; no-bis pauca convenient.*

Auch wenn das Ergebnis der Besprechung sein wird, dass das Fragment durch die doxographische Tradition so stark bearbeitet wurde, dass es keinen Aufschluss mehr über Stratons Seelenlehre zulässt, sei die Diskussion über die Auslegung des Vergleichs und dessen Bedeutung für eine Seele-als-*πνεῦμα*-Lehre kurz umrissen: Tertullians vorrangiges Ziel des Vergleichs ist es zu zeigen, dass die Philosophen *unitatem animae tuentur* und die einheitliche Seele *in totum corpus diffusa* sei. Es wurde daher angenommen, dass Tertullian bzw. seine Quelle die Seele der drei Philosophen als *πνεῦμα* verstehe, das den Körper zu Reaktionen veranlasse, wie die Luft in der Flöte einen Ton erzeuge. Vgl. Podolak (2010) 22. Repici argumentiert allerdings dafür, den *flatus in calamo* nur als ein sensorisches *πνεῦμα* zu verstehen, das von einem im Vergleich nicht erwähnten Flötenspieler, namentlich dem *ἡγεμονικόν* als *summus in anima gradus vitalis et sapientialis*, gesteuert werde. Demnach gebe es für Straton den Intellekt als *ἄρχων* des sensorischen *πνεῦμα*, wie es auch Aristoteles nahelege. Vgl. Repici (1988) 31–33. Für diese Interpretation wurde ihr von Podolak ein «Verdrehen der Quellen» vorgeworfen, denen sie ihre Lesart aufzwinge. Vgl. Podolak (2010) 20. Podolaks Kritik an dieser Interpretation zur Stelle ist sicher dahingehend berechtigt, dass sich keine Anhaltspunkte für einen Flötenspieler finden lassen, doch zumindest Repicis Skepsis gegenüber der Identität von *πνεῦμα* und Seele ist an dieser Stelle angebracht. Der Vergleich besagt nämlich nur, dass sich die Seele im Körper erstrecke wie Luft in einer Flöte, ohne eine Aussage über die Substanz der Seele zu treffen. So auch Annas (1992) 28 f. und Sharples (2006a) 172 f. Da Tertullian zudem *unitatem animae tuentur* an V1 anschliesst, dient V2 nur dazu, *in totum corpus diffusa* zu belegen. Dass nur die Seele als *πνεῦμα* eine solche Art der Verteilung übernehmen könne, ist kein starkes Argument für deren Identifikation, da sich, wie unten zu sehen sein wird, Demokrit nach Lukrez beispielsweise eine andere Art der Verteilung denken konnte.

Ferner stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Philosophen untereinander. Auch wenn Tertullian in V2 die Lehre Heraklits anführt und Straton ebenfalls ihren Vertreter nennt, kann sie nicht für den Peripatetiker angenommen werden. Denn nach Tertullians und Sextus' Doxographie liege das rationale Seelenvermögen für «Heraklit nach Ainesidemos» ausserhalb des Körpers: *ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος [τὴν διάνοιαν εἶναι], ὡς Αἰνῆσιδημος κατὰ Ἡράκλειτον* (Sext. Emp. Adv. math. 7,349). Daher lassen sich aus diesen zusammengestellten Passagen keine brauchbaren Zeugnisse für die Rekonstruktion der stratonischen Lehre entnehmen.

Zu dem *secundum comparatum ita per sensuality variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata* existiert eine Parallele bei Sextus Empiricus *Adv. math.* 7,349f., der zufolge die διάνοια nicht das κριτήριον sein könne, da über Wahrheit nicht befinden könne, dessen Wahrheit selbst nicht erkannt sei.¹⁰⁹ Dass die διάνοια nicht erkannt sei, zeigten die verschiedenen philosophischen Auffassungen über ihre Substanz und Lokalisierung: Manche liessen die διάνοια im ganzen Körper verteilt sein, wie die um Demokrit, andere in seinen Teilen. Aber auch unter diesen herrsche wieder Uneinigkeit:

Die einen sagen, dass sie [sc. die διάνοια] etwas anderes sei als die Wahrnehmungen, wie die meisten, andere sagen, dass sie die Wahrnehmungen sei und wie durch gewisse Öffnungen der Wahrnehmungsorgane heraustrete. Straton, der Naturphilosoph, und Ainesidemos führten diese Denkrichtung an.¹¹⁰

Dass zunächst Tertullian und Sextus dieselbe *doxa* bearbeitet haben, zeigen sowohl die Zusammenstellung Stratons mit Ainesidemos und Heraklit in demselben Kontext sowie die offensichtlich gleichen zugrunde liegenden, aber unterschiedlich wiedergegebenen *doxai*: *velut, per sensuality* und *emicet* übersetzen καθάπερ, διά τινων ὁπῶν τῶν αἰσθητηρίων und προκύπτουσιν aus der Parallele bei Sextus.¹¹¹ Aber nach Tertullian bewahrten Straton, Ainesidemos und Heraklit die Einheitlichkeit der im Körper verteilten Seele, während Sextus die Lehre, dass die διάνοια im Körper verteilt sei, Demokrit zuweist.

Die *doxa* von Sextus und Tertullian dürfte dieselbe aus einer früheren Doxographie wiedergeben, die Cicero und Plutarch mit Epicharms Vers zitieren.¹¹² Zusätzlich bearbeitet Lukrez die *doxa* aus dieser Quelle. Denn wie Cicero die Sinnesorgane als Fenster der Wahrnehmungskanäle bezeichnet, so vergleicht Lukrez sie mit offenen Türen, während er sich mit der Frage beschäftigt, ob der Verstand durch die Augen die Wahrnehmungsobjekte erkenne oder ob die Augen selbst die Wahrnehmungsobjekte bestimmen könnten.¹¹³ Kurz darauf widerlegt Lukrez die Lehre Demokrits, dass jeweils die Atome des Verstandes die Körperatome verbinden und der Verstand auf diese Weise im ganzen Körper verteilt ist.

Es ergeben sich mit Cicero, Lukrez, Plutarch, Sextus und Tertullian also zusammen fünf Wiedergaben derselben *doxa* über die Wahrnehmung durch die Sinnesorgane wie durch Öffnungen, deren Inhalt auf eine unbestimmte Weise mit

109 Vgl. Kapitel III 3.2.1.1.

110 Sext. Emp. *Adv. math.* 7,350 (109 W Str. = 61 Sh): καὶ οἱ μὲν διαφέρειν αὐτὴν [sc. τὴν διάνοιαν] τῶν αἰσθήσεων, ὡς οἱ πλείους, οἱ δὲ αὐτὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διὰ τινων ὁπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσιν, ἥς στάσεως ἤρξε Στράτων τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνισίδημος.

111 Vgl. Movia (1968) 141.

112 Dass Tertullians und Sextus' Quelle über mehrere Bearbeitungsstufen von derselben Doxographie wie Cicero abhängt, wurde bei Dikaiarch in Kapitel III 3.2.1.1, Fn. 48 dargestellt. Vgl. Polito (2004) 124, Fn. 271.

113 Vgl. Lucr. 3,359–369, vor allem 359–361: *Dicere porro oculos nullam rem cernere posse, / sed per eos animum ut foribus spectare reclusis, / difficilist* [...]. Vgl. zu den doxographischen Elementen im dritten Buch von *De rerum natura* allgemein Mansfeld (1990) 3145–3151.

den *Problemata physika* zusammenhängt. Darauf aufbauend lässt sich ein Versuch unternehmen, ihren Gehalt zu bestimmen und anschliessend zu prüfen, ob die *doxa* Stratons über Sextus und Tertullian präzisiert und besser verstanden werden kann.¹¹⁴

1) Wahrnehmungskanäle: Die Fenster bei Cicero bzw. Türen bei Lukrez übersetzen die *ὄπαι* bei Sextus. Die *cavernae* Tertullians gehen sicher in erster Linie auf die Löcher der Flöte zurück, doch könnte sein Vergleich von den *ὄπαι* beeinflusst worden sein. Mit den «Öffnungen» dürften bei Lukrez und Sextus wie bei Cicero auch die Wahrnehmungskanäle mitgemeint sein, da eine Öffnung immer ein Zugang zu etwas ist. Entsprechend greift Sextus die Lehre später wieder auf und verbindet sie mit den *πόροι αἰσθητικοί*.¹¹⁵ Es ist daher wahrscheinlich, dass die ursprüngliche *doxa* von Wahrnehmungskanälen sprach.

2) Wahrnehmungen und Wahrnehmungsimpulse: Gemeinsam ist allen Wiedergaben der *doxa*, dass die Wahrnehmung auf eine Aktivität der Seele bzw. *διάνοια* zurückzuführen ist. Wie bereits festgestellt wurde, erhält nach Straton der Körper Wahrnehmungsimpulse, die kognitiv verarbeitet werden müssen, um zu Wahrnehmungen zu werden. Doch hat sich diese Unterscheidung nur bei Cicero, Plutarch und undeutlich in den *Placita* erhalten. Bei Lukrez nimmt dagegen die Seele wahr, während die *διάνοια* bei Sextus und bei Tertullian mit den Wahrnehmungen identisch ist. Nun ist die Lehre, dass Wahrnehmungsimpulse über Wahrnehmungskanäle den Verstand erreichen und sie erst zu Wahrnehmungen werden, wenn der Verstand sie verarbeitet, sicher Straton zugewiesen worden, sodass sich Sextus' und Tertullians Zeugnisse wie bei Dikaiarch über eine Vereinfachung oder eine Zusammenstellung mit der Lehre des Asklepiades innerhalb der doxographischen Tradition erklären lassen dürften, der eine Identität von Wahrnehmung und Seele behauptete.¹¹⁶

3) Wahrnehmungsrichtung: Ob die Wahrnehmungsrichtung von innen nach aussen führt und die *διάνοια* durch die Türen hinaus schaut oder ob die Wahrnehmungen durch die Türen von der *διάνοια* aufgenommen werden, bestimmen die doxographischen Berichte ebenfalls unterschiedlich. Bei Cicero und Plutarch werden die Wahrnehmungsimpulse vom Verstandesvermögen empfangen. Lukrez' Bericht ist zu ungenau, um einen Schluss zu ziehen. Zwar scheint die *διάνοια* bei ihm aus den Türen hinauszuschauen, doch könnte seine Interpretation der litera-

114 Die Vergleiche bei den Autoren weisen nicht die typischen doxographischen Merkmale eines *name-label* mit einer *doxa* auf, doch enthielt, wie Mansfeld (1990) 3165 sagt, die frühere *Placita*-Tradition nicht nur «bones», sondern auch «some portion of the flesh», zu denen solche illustrativen Ausarbeitungen gezählt werden dürfen.

115 Sext. Emp. *Adv. math* 7,364: *κἂν ὑποθώμεθα δὲ τὴν διάνοιαν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὡσπερ τινῶν ὄπῶν προκύπτουσιν καὶ χωρὶς τῶν προκειμένων αὐτῆς αἰσθήσεων τοῖς ἐκτὸς πράγμασι προσβάλλουσιν, ἄπορος οὐδὲν ἦσσαν καὶ κατὰ τοῦτο ἢ ὑπόθεσις εὐρεθήσεται.* Wenn Sextus sich nicht selbst zitiert, scheint *διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὡσπερ τινῶν ὄπῶν προκύπτουσιν* nahezu wörtlich aus seiner Quelle zu stammen.

116 Vgl. Kapitel III 3.2.1.1 mit Fn. 61, und Aët. *Plac.* 4,2 §8: *Ἀσκληπιάδης ὁ ἰατρὸν συγγυμασίαν τῶν αἰσθήσεων [sc. τὴν ψυχὴν εἶναι].*

rischen Ausarbeitung ebenso geschuldet sein wie seiner Quelle. Sextus und Tertullian hingegen lassen die *διάνοια* wie bei Heraklit aus den Öffnungen heraustreten und Wahrnehmungsobjekte erfassen. Der Vergleich mit den *Problemata physika* legt erneut nahe, dass Cicero und Plutarch die *doxa* zu Stratons Lehre am zuverlässigsten wiedergeben und Sextus und Tertullian Heraklits *doxa* auf Straton übertragen.

Die doxographischen Nachrichten aus der früheren *Placita*-Tradition bei Sextus und Tertullian erweisen sich demnach als wenig zuverlässig und können die besseren Zeugnisse bei Cicero und Plutarch allenfalls verifizieren, da die ursprüngliche *doxa* stark bearbeitet wurde. Die Zusammenstellung von Heraklit und Straton bedarf aber noch einer Klärung. An anderer Stelle schreibt Tertullian Heraklit zu, «dass das leitende [Seelenvermögen] (*principale*) nach Heraklit von außen gelenkt werde (*extrinsecus agitari*)».¹¹⁷ Doch ist die tatsächliche Lehre Heraklits umstritten. Nach manchen antiken wie modernen Autoren lasse sich die Seele nach Heraklit auf ein materielles Element wie die Luft reduzieren,¹¹⁸ andere bestreiten das.¹¹⁹ Weitere Fragmente legen zudem nahe, die Seele sei vom *λόγος* durchdrungen, sitze wie eine Spinne im Netz und registriere alle Bewegungen und Risse.¹²⁰ Am leichtesten sind Tertullians Abweichungen von der anderweitig überlieferten Lehre als Interpretationen und Zusammenfügungen aus verschiedenen, disparaten *doxai* zu verstehen, worauf auch die Formulierung *ὁ Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον* deutet.¹²¹ Polito versteht Ainesidemos als Erklärer Heraklits und argumentiert zusätzlich dafür, dass Ainesidemos für seine Heraklit-Deutung Stratons Lehre der *πόροι αισθητικοί* verwendet habe.¹²² Dies erklärte die Zusammenstellung von Straton mit Ainesidemos und Heraklit.¹²³ Es zeigt sich dann aber umso mehr, dass die Zeugnisse bei Sextus und Tertullian, die Straton mit Heraklit zusammenstellen, kaum einen Wert für die Rekonstruktion von Stratons Lehre besit-

117 Tert. An. 15,5 (120 W Str. = 58 Sh): *ut neque extrinsecus agitari putes principale istud secundum Heraclitum* [...]. Mansfeld weist für die Quelle dieser Lehre im Besonderen auf die bei Ps.-Plutarch überlieferte, stoisierte *doxa* Heraklits Aët. *Plac.* 4,3 §12 hin, nach der sich die Seele aus allem ausserhalb und einer *ἀναθυμίασις* im Lebewesen selbst zusammensetze. Vgl. Mansfeld (1990) 3163f.

118 Vgl. Kahn (1979) 239–243.

119 Vgl. Bremer/Dilcher (2013) 603f. und Betegh (2007).

120 Vgl. DK 22 B45 und B67a.

121 Diels nahm in *DG* 209–212, gefolgt von Waszink (1947) 217 und Bett (2000) 227–230, an, Ainesidemos habe die Meinungen anderer Philosophen gesammelt und sei dann fälschlicherweise ebenfalls für einen Vertreter der Lehre Heraklits gehalten worden. Nach Burkhard (1973) 166–174 und Hankinson (2010) 115–117 ist *ὁ Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον* eine Verkürzung der Formel *τό τε ὄν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἔστιν, ὡς φησὶν ὁ Αἰνησίδημος* aus Sext. *Emp. Adv. math.* 10,233.

122 Vgl. Polito (2004) 123–129.

123 Moschion, nach dem das *ἡγεμονικόν* durch den ganzen Körper geblasen werde (*per totum corpus ventilari*), wird in V2 merkwürdigerweise nicht angeführt, obwohl seine Lehre der vorgestellten deutlich besser als Stratons, Ainesidemos' oder Heraklits entspräche. Vgl. Tert. An. 15,5. Dass er zu unbekannt gewesen sei, darf wohl ausgeschlossen werden, da auch Straton nicht zu den berühmtesten Philosophen gehörte.

zen. Daher kann Tertullian auch nicht angeführt werden, um die im Folgenden behandelte Frage zu beantworten, ob die Seele ein πνεῦμα ist.

3.3.5 Die Placita und die Seele als πνεῦμα

3.3.5.1 Das pneumatische Vermögen

In Ps.-Plutarchs Überlieferung der *Placita* wird Straton in Verbindung mit einer πνεῦμα-Lehre gebracht:

Ob der Same ein Körper ist: Leukipp und Zenon sagen, dass er ein Körper sei. Denn er sei etwas von der Seele Abgerissenes (ἀπόσπασμα). Pythagoras, Platon und Aristoteles sagen, dass das Vermögen des Samens unkörperlich wie der bewegende νοῦς sei, aber dass die abgesonderte Materie körperlich sei. Straton und Demokrit sagen, dass auch das Vermögen ein Körper sei. Denn es sei ein pneumatisches Vermögen (Στράτων καὶ Δημόκριτος καὶ τὴν δύναμιν σῶμα· πνευματικὴ γάρ).¹²⁴

Reiske schlägt vor, καὶ κατὰ δύναμιν statt καὶ τὴν δύναμιν und πνευματικόν statt πνευματικὴ zu lesen. Er stützt sich für diese Konjektur auf eine Parallele bei Ps.-Galen, allerdings gibt es keinen notwendigen Grund, den Text zu ändern.¹²⁵

Die Zusammenstellung von Straton und Demokrit scheint ungenau zu sein, da Ps.-Plutarch Demokrit im Kapitel zuvor keine pneumatische Natur des Samens behaupten lässt.¹²⁶ Während Demokrit also vermutlich zu Straton geordnet wurde, weil auch er annahm, dass der Same ein Körper sei, ist das Übrige der Aussage Straton zuzuschreiben: Die δύναμις des Samens ist im Gegensatz zu Aristoteles' Auffassung körperlich und dürfte für die Zeugung verantwortlich sein. Die Terminologie ist deutlich aristotelisch geprägt, auch wenn Straton nach Galen die in Aristot. *Gen. an.* 727b34–730a33 und dem Überblick in 763b20–766b26 formulierte Gegenüberstellung von männlichem und weiblichem Samen verwirft.¹²⁷ Dann kann das Vermögen als dasjenige präzisiert werden, das als körperliche, pneumatische Beigabe im, am oder als Samen die Seele oder den νοῦς weitergibt.

124 94 *W Str.* = 70 Sh: Εἰ σῶμα τὸ σπέρμα. Λεύκιππος καὶ Ζήνων σῶμα· ψυχῆς γάρ εἶναι ἀπόσπασμα. Πυθαγόρας Πλάτων Ἀριστοτέλης ἀσώματον μὲν εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ σπέρματος ὡσπερ νοῦν τὸν κινοῦντα, σωματικὴν δὲ τὴν ὕλην τὴν προχοεμένην. Στράτων καὶ Δημόκριτος καὶ τὴν δύναμιν σῶμα· πνευματικὴ γάρ.

125 Ps.-Galen *Hist. phil.* 108: Στράτων καὶ Δημόκριτος καὶ κατὰ δύναμιν εἶναι σωματικὴν. Vgl. auch die Ablehnung bei Mansfeld/Runia (1997) 148 und Jas' Lesart von Ps.-Galen nach Mansfeld/Runia (2020) 1801.

126 Aët. *Plac.* 5,3 §6: Δημόκριτος ἀφ' ὧν τῶν σωμάτων καὶ τῶν κυριωτάτων μερῶν, οἷον ὀσῶν σαρκῶν καὶ ἰνῶν [sc. τὴν οὐσίαν σπέρματος εἶναι]. Vgl. Wehrli *Str.* 70.

127 Vgl. Galen *De sem.* 2,5,12–15 (95 *W Str.* = 71 Sh).

3.3.5.2 Straton über den Schlaf

Obschon die zuvor dargestellte Seelenlehre aus Tertullians Doxographie wohl nicht von Straton stammt, führt er an anderer Stelle Stratons Definition des Schlafes an, die ebenfalls auf die frühere *Placita*-Tradition aufbaut:

Die Stoiker sagen, dass der Schlaf eine Lösung der Wahrnehmungskraft (*resolutionem sensualis vigoris*) sei. [...] Anaxagoras (sagt) mit Xenophanes, (dass der Schlaf) eine Ermattung, Empedokles und Parmenides (sagen, dass er) eine Abkühlung, Straton, (dass er) eine Trennung des angeborenen Atems sei (*segregationem consati spiritus*). [...] Aristoteles (sagt, dass) er eine Untätigkeit der Wärme um das Herz sei.¹²⁸

In Ps.-Plutarchs Überlieferung der *Placita* heisst es:

Empedokles (sagt, dass) der Schlaf aus einer gemässigten Abkühlung der Wärme im Blut entsteht und der Tod aus der vollständigen. [...] [Pl]aton¹²⁹ und die Stoiker (sagen, dass) der Schlaf durch die Lockerung des Wahrnehmungspneuma (ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος) entsteht, nicht im Sinne einer Entspannung (ἀναχαλασμόν), wie bei der Trunkenheit¹³⁰ (καθάπερ ἐπὶ τῆς (μέθης)), das dann zum ἡγεμονικόν zwischen den Augenbrauen (τὸ ἡγεμονικὸν μεσόφρουον) gebracht wird. Wenn die Lockerung des Wahrnehmungspneumas (ἀνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος) vollständig ist, dann ist das der Tod. [...] Aristoteles (sagt, dass) der Schlaf Körper und Seele gemeinsam ist: Die Ursache dafür ist die aus der Nahrungsgrundlage vom Brustkorb in die Gegend um den Kopf verdampfte Feuchtigkeit (τὸ ἀναθυμαθὲν ὑγρὸν) oder die abgekühlte Wärme im Herzen. Der Tod ist die vollständige Abkühlung, aber der Tod betrifft nur den Körper, nicht die Seele. Denn für sie gibt es keinen Tod.¹³¹

Die begriffliche Nähe zwischen *Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant* und οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος legt nahe, dass Tertullian und Ps.-Plutarch die gleiche Quelle benutzen. Im Kontext um die zitierten Stellen führen die *Placita* über Tertullians Wiedergabe hinaus

128 Tert. An. 43,1f. (129 W Str. = 67 Sh): *Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant, [...] Anaxagoras cum Xenophane defetiscentiam, Empedocles et Parmenides refrigerationem, Strato segregationem consati spiritus, [...] Aristoteles marcorem circumcordialis caloris.*

129 App. ad loc. (Mansfeld/Runia 2020): Στράτων Corsinus Elter Wehrli Sharples et Tertullianus: Πλάτων P. In Aët. Plac. 5,8 §2 (99 W Str. = 74 Sh), das im nächsten Kapitel besprochen wird, liegt dieselbe Verschreibung vor.

130 App. ad loc. (Mansfeld/Runia 2020): ἐπὶ τῆς (μέθης) scripsimus, dub. Diels: ἐπὶ τῆς γῆς PB, Q (et interp. addidit), crucif. edd., ἐπὶ τῆς γη(ράνσεως) dub. Mau, prob. Sharples, Ἐπιγῆνης conl. Userner.

131 Aët. Plac. 5,24 §2, §4, 5,25 §1 (128 W Str. = 66 Sh) mit Mansfeld/Runias Konjektur aus der Fussnote zuvor: Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν ὕπνον κατὰ ψύξιν τοῦ ἐν τῷ αἵματι θερμοῦ σύμμετρον γίνεσθαι, κατὰ δὲ παντελῆ θάνατον. [...] Πλάτων οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος οὐ κατ' ἀναχαλασμόν, καθάπερ ἐπὶ τῆς (μέθης) φερομένου δ' ὡς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν μεσόφρουον· ὅταν δὲ παντελῆς γένηται ἡ ἀνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, τότε γεγενῆσθαι θάνατον. [...] Ἀριστοτέλης κοινὸν μὲν τὸν ὕπνον σώματος καὶ ψυχῆς· αἴτιον δ' αὐτῷ τὸ ἀναθυμαθὲν ὑγρὸν ἀπὸ τοῦ θώρακος εἰς τοὺς περὶ τὴν κεφαλὴν τόπους ἐκ τῆς ὑποκειμένης τροφῆς ἢ τὸ ἐν τῇ καρδίᾳ περιψυχθὲν θερμὸν· τὸν δὲ θάνατον εἶναι παντελῆ κατὰψύξιν· θάνατον δ' εἶναι μόνου τοῦ σώματος οὐ ψυχῆς· ταύτης γὰρ οὐχ ὑπάρχει θάνατος.

noch die Ansichten des Alkmaion, Anaxagoras und Leukipp an, während Epikur, Xenophanes, Parmenides und Demokrit fehlen.

Normalerweise sind die *Placita* ausführlicher und um mehr Präzision bemüht als Tertullian, aber die stoische Lehre über den Schlaf ist an dieser Stelle schlechter bezeugt. Nicht nur überliefern die Handschriften der *Placita* Πλάτων statt Στράτων, sondern auch ein sinnloses ἐπὶ τῆς γῆς, für das Mau ἐπὶ τῆς γη(ράνσεω)ς sowie Mansfeld und Runia ἐπὶ τῆς (μέθης) vorschlagen. Corsinus' Konjektur Στράτων für Πλάτων wurde wegen der folgenden Lokalisierung des ἡγεμονικόν zwischen den Augenbrauen weitgehend angenommen, da es nicht stoischer Lehre entspreche, das ἡγεμονικόν dort zu verorten und diese Lokalisierung in den Doxographien allein Straton vorbehalten ist.¹³² Diels, Mau und Lachenaud hingegen ziehen das überlieferte Πλάτων vor.¹³³ In der von Ps.-Plutarch abhängigen Überlieferung bei Ps.-Galen heisst es ebenfalls, dass nicht Straton, sondern Platon den Schlaf als ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος definiere.¹³⁴ Ps.-Galen lässt zudem die Differenzierung zwischen ἄνεσις und ἀναχαλασμός, den καθάπερ-Vergleich und den Hinweis auf den Sitz des ἡγεμονικόν zwischen den Augenbrauen weg. Während also offenbar Platon im Text stand, ist Straton sicher gemeint.

Auf die textlichen Schwierigkeiten folgen inhaltliche: Stratons *segregatio consati spiritus* ist nicht schlichtweg mit der stoischen ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος gleichzusetzen. Auch wenn der *spiritus* πνεῦμα übersetzt, sind weder eine *segregatio* und eine ἄνεσις¹³⁵ noch ein *consatus spiritus* und ein πνεῦμα αἰσθητικόν dasselbe.

In seiner späteren Widerlegung wendet Tertullian sich erneut gegen Stratons *segregatio consati spiritus* und spricht sich für die stoische *resolutio sensualis vigoris* als einzig sinnvolle Definition des Schlafes aus:

Daher lässt die Unsterblichkeit der Seele nicht zu, dass an eine Verminderung des Lebensatems, einen Mangel an Atem oder eine Trennung des angeborenen Atems (*segregatio consati spiritus*) geglaubt wird. Denn die Seele stirbt, wenn sie verringert wird. Es bleibt, wenn überhaupt, dass wir mit den Stoikern den Schlaf als die Lockerung der Wahrnehmungskraft (*resolutio sensualis vigoris*) bestimmen, weil sie für die Ruhe des Körpers allein (*corporis solius quietem*) und nicht für die der Seele sorgt.¹³⁶

132 Vgl. Wehrli *Str.* 78 und 66 Sh ad loc.

133 Vgl. *DG* 436, Mau (1971) und Lachenaud (1993) in ihren Ausgaben ad loc. Mau und Lachenaud verweisen jeweils auf Platons Theorie in *Tim.* 45d–e, nach der Schlaf entstehe, weil die Sehstrahlen keine Wahrnehmungen mehr vermittelten.

134 Ps.-Galen *Hist. phil.* 128: Πλάτων καὶ οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίγνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, ὅταν δὲ παντελῆς γένηται ἀνασθησία τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, θάνατον συμβαίνειν.

135 Wehrli versucht die terminologischen Differenzen zwischen *segregatio* und ἄνεσις dadurch aufzuheben, dass er die *segregatio* als eine Folge der ἄνεσις interpretiert. Vgl. Wehrli *Str.* 78. Dagegen Capelle (1931) 305.

136 Tert. *An.* 43,4f.: *Perinde deminutionem animalis spiritus aut indigentiam spiritus aut segregatorem consati spiritus immortalitas animae non sinit credi. Perit anima, si minoratur. Superest, si*

Um die Unsterblichkeit der Seele mit dem Schlaf in Verbindung bringen zu können, muss Tertullian den *consatus spiritus* als Seele verstehen, da eine Trennung eines πνεῦμα für die Unsterblichkeit der Seele ohne Belang wäre. Für ihn könne nur die Lehre der Stoiker, die eine Entspannung der Wahrnehmungskraft für Schlaf halten, richtig sein.

Aus Tertullian kann die *doxa* in Ps.-Plutarchs *Placita* vermutlich als Zusammenfügung der verschiedenen Schlafdefinitionen erklärt werden. Das πνεῦμα αἰσθητικόν dürfte dann aber ein Überrest stoischer Lehre (*sensualis vigor*) und nicht stratonisch sein. Auf Stratons *doxa* ist der Sitz des ἡγεμονικόν zwischen den Augenbrauen zurückzuführen, doch da der Text wahrscheinlich die Lemmata über den Schlaf und den Tod vereint und bei der Verschmelzung ein unsicherer Text aus mehreren *doxai* entstanden ist, muss nicht einmal diese Lokalisierungsangabe aus einer *doxa* Stratons über den Schlaf stammen, sondern könnte irrtümlich aus der Lehre des ἡγεμονικόν übernommen worden sein.¹³⁷

Polito hat argumentiert, dass eine Passage aus Philoponos' Kommentar zur aristotelischen *Physik* Stratons Lehre des Schlafes verarbeite. Schlaf entstehe demnach über eine Blockade der Wahrnehmungskanäle:

Und während die Nahrung verdaut wird, schläft man durch die Füllung der Kanäle, durch die die wahrnehmenden Vermögen aus dem Gehirn in den restlichen Körper geleitet werden (denn der Schlaf ist nichts anderes als eine Ruhe der Wahrnehmungen [ἡρεμία αἰσθήσεων], und sie entsteht, nachdem die Gase aus der Verdauung die Kanäle, durch die das Wahrnehmungsneuma fließt, angefüllt haben und verhindern, dass es durch den Körper geleitet wird). Sobald aber die Nahrung verarbeitet ist und die Überreste nach der Verdauung verdampft sind, erwacht man auch, weil die Kanäle des Wahrnehmungsneumas befreit wurden.¹³⁸

Polito hält die Formulierungen οἱ πόροι τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος und οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶν ὁ ὕπνος ἢ ἡρεμία αἰσθήσεων, was er mit «For sleeping is nothing else than a separation from sensation» übersetzt, für stratonisches Gedankengut, da Aristoteles nicht von πόροι spreche.¹³⁹ Doch benutzt Aristoteles für seine Definition des Schlafes wohl Alkmaions πόροι-Lehre und, da bei Diokles die Begriffe φλέβες und πόροι unterschiedslos verwendet werden, könnten auch Aristoteles'

forte, cum Stoicis resolutionem sensualis vigoris somnum determinemus, quia corporis solius quietem procuret, non et animae.

137 Im Ganzen betrachtet, ist das Fragment aus den *Placita* durch die Überlieferung an dieser Stelle zu stark verunstaltet worden, um für eine Interpretation Berücksichtigung zu finden. Vgl. Capelle (1931) 305.

138 Philop. *Comm. In Arist. Phy.* 259b6 = CAG 17,890: καὶ τῆς τροφῆς πεπτομένης μὲν καθεύδουσι, τῷ πληροῦν τοὺς πόρους δι' ὧν αἱ αἰσθητικαὶ δυνάμεις φέρονται ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου ἐπὶ τὸ λοιπὸν σῶμα (οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶν ὁ ὕπνος ἢ ἡρεμία αἰσθήσεων, αὕτη δὲ γίνεται τῶν ἐκ τῆς πέψεως ἀτμῶν πληροῦντων τοὺς πόρους, δι' ὧν τὸ αἰσθητικὸν δικνεῖται πνεῦμα, καὶ κωλύοντων φέρεσθαι ἐπὶ τὸ σῶμα), ὅταν δὲ ἤδη διακρίνηται ἡ τροφή καὶ διαφορῆται μετὰ τὴν πέψιν τὰ περιττώματα, τότε γίνεται καὶ ἡ ἐγρήγορις τῶν πόρων τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος διαφορηθέντων.

139 Vgl. Polito (2004) 162f.

φλέβες auf eine πόροι-Lehre deuten.¹⁴⁰ Polito hat sicher Recht, dass Aristoteles Schlaf nicht als Blockade des πνεῦμα αἰσθητικόν bezeichnete, doch lässt sich die aristotelische ἀναθυμίασις der Nahrung materiell verstehen, sodass eine physische Blockade von Körperbahnen eine sich aus Aristoteles ergebende Erklärung ist.¹⁴¹ Schliesslich ist in Frage zu stellen, ob die ἡρεμία αἰσθήσεων einer *segregatio consati spiritus* oder ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος entspricht. Denn eine Übersetzung als «seperation» überdehnt das Bedeutungsspektrum von ἡρεμία in jedem Fall, die weder einer *segregatio* noch einer ἄνεσις entspricht. Die ἡρεμία αἰσθήσεων scheint vielmehr eine häufig vertretene Definition des Schlafes gewesen zu sein.¹⁴² Demnach liegt wohl keine stratonische Grundlage für diese Passage vor, sodass es sich auch bei Philoponos' οἱ πόροι τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος allenfalls um eine entfernte Interpretation von Stratons Lehre handelt.

3.3.5.3 Straton über Fehlbildungen

Ein weiteres medizinisches Fragment aus der *Placita*-Tradition könnte Straton mit einer πνεῦμα-Lehre in Verbindung bringen. In Ps.-Plutarchs Überlieferung der *Placita* findet sich das kurze Kapitel 5,8 darüber, wie Fehlbildungen entstehen (Πῶς τέρατα γίνεται). Neben der Lehre des Empedokles, der fast alle Erklärungen begründet habe, lehre Straton, dass Fehlbildungen «durch Zusatz, Wegnahme, Umstellung oder Aufblähen (πνευμάτωσιν)» entstünden.¹⁴³ Das Aufblähen könnte eine πνεῦμα-Lehre nahelegen, wenn πνευμάτωσις hiesse, dass eine Fehlbildung auf eine besondere πνεῦμα-Konstellation zurückzuführen sei.

Aber abgesehen davon, dass nicht eindeutig ist, ob der genannte Straton den Lampsakener oder den Schüler des Erasistratos meint, da die beiden anderen *δοκαιοὶ* in diesem Kapitel nur Empedokles und weitere Ärzte anführen, kann die πνευμάτωσις nur im medizinischen Sinne als ein Aufblähen ohne Rückbezug auf die Seele verstanden werden, da der Begriff nahezu ausschliesslich in diesem Kontext und ohne Bezug zu einem seelischen πνεῦμα verwendet wird.¹⁴⁴

140 Vgl. Papachristou (2014) 10 und Aristot. *Somn.* 457b20–22: γίνεται γὰρ ὁ ὕπνος, ὡσπερ εἴρηται, τοῦ σωματώδους ἀναφερομένου ὑπὸ τοῦ θερμοῦ διὰ τῶν φλεβῶν πρὸς τὴν κεφαλὴν.

141 Vgl. Fussnote zuvor und Aristot. *Somn.*: 456b17–19: ἀλλὰ γάρ, ὡσπερ εἶπομεν, οὐκ ἔστιν ὁ ὕπνος ἀδυναμία πᾶσα τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλ' ἐκ τῆς περὶ τὴν τροφὴν ἀναθυμιάσεως γίνεται τὸ πάθος τοῦτο.

142 Vgl. Philop. *Aet.* 258,3–6: οὕτε γὰρ ὁρῶμεν κατὰ συνέχειαν οὕτε ἀκούομεν οὕτε κατ' ἄλλην τινὰ αἰσθησὶν αἰσθανόμεθα ὃ τε ὕπνος οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡρεμία αἰσθήσεων. Gegen die Definition des Schlafes als ἡρεμία αἰσθήσεων argumentiert Alex. Aphr. *In Met.* 559,5–7: μὴ λεγέτω ὅτι ὕπνος ἐστὶν ἀκίνησις τῶν τοῦ ζώου αἰσθήσεων· τοῦτο γὰρ κατὰ τῆς ὅλης τοῦ ὄλου ζώου ἡρεμίας εἴρηται καὶ ὅλω τῷ ζῷω ἐφαρμόττει ἀλλ' οὐ τῷ ὕπνω.

143 *Aët. Plac.* 5,8 §2 (99 *W Str.* = 74 *Sh*): Στράτων παρὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν ἢ μετὰθεσιν ἢ πνευμάτωσιν.

144 So auch die Aristoteles zugeschriebene ἐμπνευμάτωσις in *Aët. Plac.* 5,6 §1. Vgl. Wehrli *Str.* 69.

3.3.6 Zusammenfassung: das πνεῦμα und der innerkörperliche Wahrnehmungstransport

Aus der Betrachtung aller doxographischen Stellen kann die Frage, ob die Seele mit einem πνεῦμα identisch ist, nicht eindeutig beantwortet werden. Die Verbindungen zwischen πνεῦμα und Seele sind in der doxographischen Tradition zwar eng, allerdings beruhen sie auf Interpretationen. Nach 63B Sh übernimmt die Seele den Affekttransport, wofür sonst ein πνεῦμα zuständig ist. Die Vergleiche aus Tertullians doxographischem Überblick über die Seelenlehren und die Fragmente über den Schlaf geben dagegen keinen eindeutigen Hinweis darauf, dass Straton die Seele als πνεῦμα definierte. Nach den *doxai* über den Schlaf setzt Tertullian Stratons Seele zwar mit dem *consatus spiritus* gleich, doch bleiben bei der Identifikation Zweifel. Die Gleichsetzung von πνεῦμα und Seele ergibt sich nämlich einerseits erst aus Tertullians Worten, die die doxographische Passage über den Schlaf einleiten, sowie andererseits aus seiner späteren Widerlegung, in der er die πνεῦμα-Lehren als Seelenlehren interpretiert. Doch wenn Tertullians *doxa* über den Schlaf als *consatus spiritus* nicht als gänzlich unglaubwürdig verworfen werden soll, wofür es zumindest keinen Anhaltspunkt gibt, ist wahrscheinlich, dass die *doxa* auf eine σύμφυτον-πνεῦμα-Lehre verweist. Auch dass der Samen nach Straton ein pneumatisches Vermögen besitze, legt nahe, dass ein Doxograph in dessen Schriften eine πνεῦμα-Lehre fand.¹⁴⁵

In jedem Fall muss es einen materiellen Verbindungsstoff gegeben haben, der zwischen der δίανοια und den Wahrnehmungssinnen vermittelt, wenn diese Verbindung nach Plutarchs Ausgestaltung in 63B Sh unterbrochen werden kann. Wie gesehen, scheint Plutarch dafür keine textliche Grundlage gehabt zu haben, doch liegt dieser Schluss aufgrund der mit Material gefüllten Wahrnehmungskanäle nahe. Das πνεῦμα muss zum körperlichen Wahrnehmungsapparat und kann nicht zur δίανοια gehören, sodass es kein Instrument der δίανοια ist, das auf ihre Aktivität hin mit den Wahrnehmungssinnen verbunden wird. Denn nach den *Problemata Physika* erhält sie ständig aus den Wahrnehmungssinnen Impulse, aber verarbeitet sie nicht immer.

Deswegen kann auch die Trennung (χωρισθεῖσα) in den *Problemata physika* und Tertullians *segregatio* keine physische meinen. Schliesslich muss eine Restverbindung zwischen Wahrnehmungsorganen und δίανοια vorhanden sein, wenn man nachts von einem lauten Geräusch geweckt werden kann. Die Trennung ist also als fehlende Aufmerksamkeit der δίανοια gegenüber den Wahrnehmungsimpulsen zu verstehen, da die besten Fragmente belegen, dass Wahrnehmungsim-

145 Diese Annahme folgt dem Prinzip der wohlwollenden Interpretation. Wie bei Dikaiarch gesehen, könnte ein Doxograph allein für ein Missverständnis von Stratons Lehre verantwortlich sein, das sich verbreitet hat.

pulse aus den Wahrnehmungssinnen erst von der *διάνοια* zwischen den Augenbrauen verarbeitet werden müssen, um zu Wahrnehmungen zu werden.

Demnach ist das *πνεῦμα* ein Bestandteil des Körpers, den die *διάνοια* nur in dem Sinne bewusst kontrolliert, dass sie eine Auswahl treffen kann, welche der überbrachten Impulse sie verarbeitet. Manche davon dürfte sie bewusst auswählen können wie bei der Konzentration, andere, im Besonderen reizstarke Impulse, dürften die *διάνοια* zur Wahrnehmung zwingen und sie belasten, wie es der Ausschnitt aus den *Problemata physika* nahelegt. Straton scheint somit in seiner Wahrnehmungslehre Phänomene der Aufmerksamkeitsdistribution erklärt zu haben.

Da der Verbindungsstoff zum Körper gehört, liegt Tertullian höchstwahrscheinlich richtig damit, ihn als *πνεῦμα* zu bezeichnen. Allerdings gibt es verschiedene *πνεῦμα*-Arten, sodass Straton es nicht als ein *σύμφυτον πνεῦμα* konzipiert haben muss, wie im Kapitel VI 4.1 kurz ausgeführt wird.

3.4 Die *Placita* über die Vermögen der *διάνοια*

Ob die *διάνοια* ein Vermögen der Seele ist oder selbst Vermögen besitzt, wird im Folgenden untersucht. Nach einem Fragment aus Ps.-Plutarchs *Placita* habe die *διάνοια* nämlich auch eine irrationale Natur (*ἄλογος φύσις*):

Wie Träume entstehen: [...] Straton (sagt) durch eine irrationale Natur (*ἄλογω φύσει*) der *διάνοια*, die im Schlaf irgendwie wahrnehmungsfähiger (*αἰσθητικωτέρα*) und diesem Umstand entsprechend durch das erkennende (Vermögen) (*τῷ γνωστικῷ*) bewegt werde.¹⁴⁶

Da der Text problematisch ist, sei auch Ps.-Galens Variante der *doxa* wiedergegeben, die auf Ps.-Plutarch aufbaut:

Straton: Irgendeine andere Natur des Verstandes (*ἄλλη τις φύσις τῆς διανοίας*) [lässt Träume entstehen], da die Seele im Schlaf wahrnehmungsfähiger und aus ebendiesem Grund erkennend werde (*γνωστικῆς γινομένης*).¹⁴⁷

146 Aët. *Plac.* 5,2 §2 (130 *W Str.* = 68 Sh): Πῶς ὄνειροι γίνονται. [...] Στράτων ἄλογω φύσει τῆς διανοίας ἐν τοῖς ὕπνοις αἰσθητικωτέρας μὲν πῶς γινομένης, παρ' αὐτὸ δὲ τοῦτο τῷ γνωστικῷ κινουμένης. Statt Diels' Konjektur παρ' αὐτὸ δὲ τοῦτο τῷ γνωστικῷ für παρ' αὐτῷ δὲ τοῦτω τῷ γνωστικῷ schreibt Lachenaud (1993) 167 παρ' αὐτὸ δὲ τὸ γνωστικόν, sodass der Verstand im Schlaf wahrnehmungsfähiger werde. Da es allerdings keine Wahrnehmung ohne Verstandesaktivität geben kann, scheint die Konjektur unwahrscheinlich.

Auf Tertullians Bericht (vgl. 131,I *W Str.* = 69 Sh), dass Straton wie Aristoteles, weitere Philosophen und Dichter sowie die Römer an «wahre Träume» glaubte, wird wegen der vielen Unge-
wissheiten und geringen Aussagekraft des Fragments nicht weiter eingegangen. Vgl. Wehrli dazu *Str.* 78.

147 Nach Mansfeld/Runia (2020) 1773 *testes primi* (131 *W Str.* = 69 Sh): Στράτων· ἄλλη τις φύσις τῆς διανοίας ἐν τοῖς ὕπνοις αἰσθητικωτέρας μὲν τῆς ψυχῆς γινομένης, δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο γνωστικῆς γινομένης.

Zunächst zeigt sich, dass Ps.-Galen die Träume hervorrufende, irrationale Natur als Teil der *διάνοια* begreift. Nach Ps.-Plutarch wäre es aber auch möglich, τῆς *διανοίας* nicht als Genitivus partitivus, sondern als Bezugswort in einem Genitivus absolutus zu verstehen. Dann entstünden Träume durch eine irrationale Natur, nachdem die *διάνοια* wahrnehmungsfähiger und vom erkennenden Vermögen bewegt worden sei. In der ersten, als Übersetzung angegebenen Variante besitzt die *διάνοια* also eine rationale und eine irrationale Natur, in der zweiten gibt es neben der rationalen *διάνοια* eine zweite, irrationale Natur, die auf die *διάνοια* einwirkt.

Die inhaltlichen Schwierigkeiten bleiben in beiden Übersetzungsvarianten: Eine oder ihre irrationale Natur lasse die *διάνοια* wahrnehmungsfähiger und dementsprechend vom erkennenden Vermögen bewegt oder erkennend werden. Mit Aristoteles' *De insomniis* lässt sich der Sinn der *doxa* vielleicht so deuten, dass im Schlaf die kleineren, am Tag unterdrückten Wahrnehmungen nachts aus dem Wahrnehmungsvermögen in die *διάνοια* gelangten und ihr erkennendes Vermögen reizten. Dadurch aber, dass kein Denken anwesend sei, erschaffe oder verarbeite das erkennende Vermögen die Bilder für sich und gebe der *διάνοια* diese Kleinstwahrnehmungen als Traumbilder ein, ohne dass sie die Wahrnehmungen kontrolliere und steuere.¹⁴⁸

Diese Interpretation führt also dazu, dass Straton der *διάνοια* mehrere Seelenvermögen zugeschrieben und verschiedene rationale und subrationale Tätigkeiten innerhalb der *διάνοια* unterschieden haben muss. So viel Wert kann der doxographischen Überlieferung allerdings nicht zugemessen werden, und im Besonderen der Begriff des τὸ γνωστικόν wird kaum auf Straton zurückgehen. Dennoch bestätigen die Traumfragmente die Beobachtungen aus übrigen Fragmenten, dass einerseits die *διάνοια* im Schlaf wahrnehmungsfähiger wird und andererseits die Wahrnehmungsempfindungen und die Affektempfindungen im Gegensatz zu den Wahrnehmungsimpulsen und Affektimpulsen in ihr liegen. Das impliziert auch, dass die Wahrnehmungen Teil der *διάνοια* sind. Allerdings ist unklar, ob Straton dies als «irrationale Natur» bezeichnete. Die folgenden Zitate bei Simplicios können das erhellen.

148 Vgl. Aristot. *Insomn.* 460b28–461a8. Wehrli *Str.* 78 führt auch *Insomn.* 461b6–8 an. Eine andere Interpretation könnte in Berufung auf das in Kapitel VI 3.4, Fn. 146 ausgeschlossene Fragment das γνωστικόν als übernatürliches Vermögen deuten, das der Seele, nachdem sie durch ihre irrationale Natur wahrnehmungsfähiger gemacht wurde, es ermöglicht, «wahre Träume» zu empfangen, und ihr prophetische Eingebungen vermittelt. Eine solche Interpretation wird aber durch keine weiteren Fragmente unterstützt.

3.5 Denken und Wahrnehmen als Bewegungen: Zwei Zitate bei Simplicios

Die doxographischen Berichte zeichnen ein in Konturen einigermaßen zugängliches Bild von Stratons Lehre über den Transport von Wahrnehmungsimpulsen innerhalb des Körpers. Simplicios kommt darüber hinaus im schon bei Theophrast besprochenen Kommentar zur Passage 234b10–20 der aristotelischen *Physik* auf die Frage zu sprechen, ob und wie die Seele bewegt werde. Dafür zitiert er Straton und nennt als Quellenangabe Περὶ κινήσεως, das in der Werkschau des Diogenes Laertios allerdings fehlt.¹⁴⁹ Da Simplicios Straton häufiger zitiert, ist anzunehmen, dass er Zugang zu Stratons Schriften hatte, sei es auch nur in Auszügen, und seine Angabe vertrauenswürdig ist.¹⁵⁰ Er argumentiert gegen Alexander von Aphrodisias dafür, dass das Nachdenken, Planen und Unterscheiden der Seele zwar keine körperlichen Bewegungen, aber dennoch Bewegungen seien. Darauf zitiert er die ersten beiden Scholarchen nach Aristoteles, die ebenfalls dieser Ansicht gewesen seien. Wie oben besprochen, habe Theophrast vertreten, dass Begierden und Emotionen körperliche Regungen und Bewegungen zugrunde lägen, doch dass Unterscheiden und Spekulieren ohne körperliche Einflüsse in der Seele selbst begännen, dann ihre Aktivität in der Seele hätten und auch in ihr wieder endeten. Simplicios definierte sie als «eine andere Art Bewegungen».¹⁵¹

Ebenso gehe auch Straton davon aus, dass das Denken eine Bewegung der Seele sei, wie Simplicios mit zwei zusammengefügt Zitate belegen will:

Auch Straton von Lampsakos, der ein Schüler Theophrasts war und zu den besten Peripatetikern gezählt wird, stimmt zu, dass nicht nur der irrationale, sondern auch der rationale Teil der Seele bewegt werde, weil er sagt, dass auch die Aktivitäten der Seele Bewegungen seien. Er sagt also unter vielem anderen in seiner Schrift *Über Bewegung* auch Folgendes: «(1) Der Denkende (ὁ νοῶν) wird immer bewegt sowie der Sehende, der Hörende und der Riechende. Denn das Denken (ἡ νόησις) ist eine Aktivität (ἐνέργεια) des Verstandes (τῆς διανοίας) wie das Sehen des Gesichtsinns.» Und vor dieser Aussage schrieb er: «(2) ... da also die meisten Bewegungen verantwortlich¹⁵² dafür sind¹⁵³, in Bezug auf die einen wird die Seele an sich (ἡ ψυχὴ καθ' αὐτήν) bewegt, wenn sie nachdenkt (διανοουμένη), in Bezug auf die anderen wurde sie vorher durch Bewegungen¹⁵⁴ bewegt. Es ist also offensichtlich: Die Seele kann nämlich an das, was sie vorher nicht gesehen hat, nicht denken wie an Orte, Häfen, Bilder, Statuen, Menschen oder irgendetwas anderes dieser Art.»¹⁵⁵ Daher ist

149 Neben Simplicios benutzt Proklos ebenfalls eine nicht bei Diogenes Laertios aufgeführte Schrift Περὶ τοῦ ὄντος. Schliesslich beruft sich auch Damaskios in den Aporien zum *Phaidon* ausführlich auf Straton, sodass davon auszugehen ist, dass die Neuplatoniker Zugang zu stratonischen Schriften hatten, die Diogenes nicht zugänglich waren.

150 Vgl. u. a. 15, 28B, 30A, 31, 38A Sh. Aus Περὶ κινήσεως zitiert Simplicios noch einmal in 40 Sh.

151 Siehe dazu die Ausführungen im Kapitel bei Theophrast: Kapitel II 3.4.3.

152 App. ad loc.: αἴτια CMA: αἴτια A: αἴτιον F: αἰ αὐταὶ Poppelreuter. Vgl. Poppelreuter (1892) 46f., gefolgt von 74 *W Str.*

153 Diels konjiziert τοῦ νοεῖν für οὖν εἶσιν.

154 App. ad loc.: τῶν κινήσεων ACFM: αἰθήσεων a.

155 Poppelreuter (1892) 46f. und Gatzemeier (1970) 133f. lassen das Zitat bereits nach πρότερον enden.

aber deutlich, dass die Seele auch gemäss den besten Peripatetikern bewegt wird, auch wenn es keine körperliche Bewegung ist.¹⁵⁶

Straton äussert sich im ersten von Simplikios angeführten Zitat über die Analogie der Prozesse des Denkens einerseits sowie das Sehen, Hören und Riechen andererseits. Dabei nimmt die Formulierung der «ἐνέργεια des Denkens und Sehens» wohl Bezug auf das aristotelische ἐνέργεια-δύναμις-Paar in *An.* 2,1 412b18–413a2, wo Aristoteles die δύναμις des Körpers mit der δύναμις des Gesichtssinns vergleicht und die Seele und das Sehen als deren korrespondierende ἐνέργεια bezeichnet. Bei beiden ἐνέργεια handelt es sich nach *An.* 1,3 405a31–406b15 nicht um Bewegungen, doch sagt Straton, dass der Denkende wie der Sehende bewegt werde (κινεῖται). Da die Wahrnehmungen nach Straton auf eine materielle Grundlage aufbauen und von den Sinnen durch Kanäle weitergeleitet werden, handelt es sich mindestens beim Sehen auch so lange um eine physische κίνησις, bis der Wahrnehmungsimpuls zu einer Wahrnehmung wird, doch kann Straton auch Aristoteles' Unterscheidung zwischen ἐνέργεια und κίνησις aufgegeben haben.

Wie bei Theophrast kurz zuvor, zitiert Simplikios als Zweites zunächst keinen vollständigen Satz, sodass der Kontext und die Intention Stratons verborgen bleiben. Daher könnte ἡ ψυχὴ καθ' αὐτήν sprachlich auf die phaidonische Vorstellung der Seele ohne den Körper hinweisen,¹⁵⁷ doch verwendet Aristoteles diese Formulierung gerade in *An.* 1,3 bei der Frage danach, ob die Seele auch selbst bewegt werde, da auf zwei Arten von Bewegung gesprochen werde.¹⁵⁸ Es scheint daher, dass Simplikios eine Passage aus *Περὶ κινήσεως* zitiert, in der Straton *An.* 1,3 kommentierte. Möglicherweise ersetzt der Begriff ἡ ψυχὴ καθ' αὐτήν an dieser Stelle deshalb auch den Begriff διάνοια, den Straton zuvor verwendet hat.

Darüber hinaus hält die zweite Zitation, wie für Theophrast, so auch für Straton einige textkritischen Schwierigkeiten bereit. Es ist zunächst zu klären, ob

a) ἐπεὶ οὖν εἰσιν αἰ πλεῖστα τῶν κινήσεων αἰτιαί,

156 Simpl. *In Phy.* 965,7–19 (74 *W Str.* = 41 Sh): καὶ Στράτων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ὁ Θεοφράστου γεγονῶς ἀκουστικὴς καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις Περιπατητικοῖς ἀριθμούμενος τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον ἀλλὰ καὶ τὴν λογικὴν, κινήσεις λέγων εἶναι τὰς ἐνεργείας καὶ τῆς ψυχῆς. λέγει οὖν ἐν τῷ *Περὶ κινήσεως* πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ τάδε: «ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται ὡσπερ καὶ ὁ ὁρῶν καὶ ἀκούων καὶ ὀσφραϊνόμενος ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας καθάπερ καὶ ἡ ὄρασις τῆς ὄψεως.» καὶ πρὸ τούτου δὲ τοῦ ῥήτου γέγραphen «... ἐπεὶ οὖν εἰσιν αἰ πλεῖστα τῶν κινήσεων αἰτιαί, ὅς ἡ ψυχὴ καθ' αὐτήν τε κινεῖται διανοουμένη καὶ ἄς ὑπὸ τῶν κινήσεων ἐκινήθη πρότερον. δῆλον δὲ ἐστίν· ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἐώρακε, ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν, οἷον τόπους ἢ λιμένας ἢ γραφάς ἢ ἀνδριάντας ἢ ἀνθρώπους ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιοῦτων» ἀλλ' ὅτι μὲν ἡ ψυχὴ κινεῖται κατὰ τοὺς ἀρίστους τῶν Περιπατητικῶν, κὰν μὴ τὴν σωματικὴν κίνησιν, δῆλον ἐκ τούτων.

157 Vgl. u. a. Plat. *Phd.* 67a, c und e.

158 Aristot. *An.* 406a10–12: διχῶς δὴ λεγομένου τοῦ κινεῖσθαι νῦν ἐπισκοποῦμεν περὶ τῆς ψυχῆς εἰ καθ' αὐτήν κινεῖται καὶ μετέχει κινήσεως. Nur in der Eröffnung von *Sens.* 436a1 erscheint die Formulierung ein weiteres Mal, um zu sagen, dass das, was die Seele selbst sei, früher behandelt worden sei. Da Alexander von Aphrodisias ἡ ψυχὴ καθ' αὐτήν allerdings regelmässig benutzt, liesse sich auch ein interpretierender Eingriff in den Text unterstellen, der das Argument besonders deutlich macht.

b) ἐπεὶ οὖν εἰσιν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἰτίαι,
 oder c) ἐπεὶ οὖν εἰσιν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἱ αὐταί
 vor ἄς ἡ ψυχὴ καθ' αὐτὴν τε κινεῖται διανοουμένη καὶ ἄς ὑπὸ τῶν κινήσεων
 ἐκινήθη πρότερον zu lesen ist.

Konstan übersetzt nach Variante a):

... since, accordingly, most of the motions are responsible [sc. for thinking], both those [with] which the soul moves in its own right when it is considering and those [with] which it previously moved by [the action of other] motions [i. e. those of the senses].¹⁵⁹

Sharples gefolgt von Modrak übersetzt dagegen nach Variante b):

... since most changes are causes, those in which the soul is changed in itself when it thinks, and those in which it was changed by [other] changes previously.¹⁶⁰

In den beiden Lesarten a) und b) wären die meisten Bewegungen Ursachen oder ursächlich für etwas. Wofür diese Bewegungen ursächlich sein sollen, muss aus dem Kontext erschlossen werden und könnte das Denken nach Konstan meinen oder nach Sharples im unvollständigen Zitat verborgen bleiben. In Konstans Übersetzung bleibt allerdings das Verhältnis der selbständigen seelischen Bewegungen zum Denken unklar. Sind sie bereits das Denken oder führen sie zum Denken, wie es das Kausalitätsverhältnis nahelegt? Beide Interpretationen scheinen unbefriedigend. Wenn die selbständigen Seelenbewegungen das Denken sind, wie das folgende διανοουμένη impliziert, können sie nicht mehr Ursache für das Denken sein. Wenn sie Ursachen des Denkens sind, bleibt unklar, in welcher Beziehung διανοουμένη zum Denken steht und inwiefern es für das Denken verantwortlich ist.

Die daran anschliessenden Relativsätze ἄς ... καὶ ἄς ... suggerieren nach a) und b) eine Unterscheidung zwischen selbständigen Nachdenkbewegungen der Seele einerseits und von den Sinnen oder Erinnerungen eingegebenen Seelenbewegungen andererseits, doch wäre beiden gemeinsam, dass es sich um Bewegungen handele, auch wenn sie verschiedener Art sein mögen. Dagegen konjiziert Poppelreuter in c) αἱ αὐταί für αἴτια.¹⁶¹ Dadurch verbindet er die beiden ἄς-Sätze miteinander: Die Bewegungen des Nachdenkens und die Bewegungen durch vorangegangene Bewegungen, d. h. Erinnerungen, seien demnach dieselben. Ausserdem schlägt Poppelreuter vor, bereits die Worte ab δῆλον δέ ἐστιν κτλ. wieder Simplicios zuzuschreiben.¹⁶²

159 Konstan (1989) 61. Die Hinzufügungen stammen von Konstan.

160 41 Sh. Vgl. Modrak (2011) 385. Der griechische Text in 41 Sh folgt a). Die *varia lectio* ist im Apparat angeben, doch sind die Unterschiede zwischen a) und b) auch nicht sinntragend.

161 Poppelreuter (1892) 46f., Fn. 1. Ihm folgen Wehrli *Str.* 64 und Gatzemeier (1970) 73.

162 Vgl. Kapitel VI 3.5, Fn. 155.

Zunächst handelt es sich bei δῆλον δέ ἐστὶν κτλ. wahrscheinlich um Stratons Abschluss der vorangegangenen, durch ἐπεὶ οὖν eingeleiteten Argumentation, da Simplikios sein eigenes Fazit zu den Zitaten von Straton und Theophrast gleich im Anschluss zieht (δῆλον ἐκ τούτων κτλ.). Zwar schliesst Simplikios seine eigenen Worte dann mit ἀλλ' ὅτι syntaktisch unmittelbar an das Zitat Stratons an, doch dass sich Simplikios bei der Zitation solche Freiheiten nimmt, zeigt sich in der ganzen Wiedergabe Theophrasts und Stratons.

Wenn αἱ αὐταὶ für αἴτια gelesen wird, stellt sich die Frage, was Gegenstand der Bewegungen im zweiten Relativsatz ἄς ὑπὸ τῶν κινήσεων ἐκινήθη πρότερον ist. Da Simplikios das zweite Zitat vor dem ersten verortet (πρὸ τούτου δὲ τοῦ ῥητοῦ), lassen sich die früheren Bewegungen nicht mit den Wahrnehmungen aus dem ersten Zitat identifizieren, wie es Poppelreuter versucht.¹⁶³ Denn die früheren Bewegungen müssen sich auf die als Erinnerungen klassifizierten Orte, Häfen, Bilder, Statuen und Menschen beziehen. Für die Erinnerungen sind zwar wiederum Wahrnehmungen ursächlich, doch muss die Bewegung der Erinnerung nicht notwendig dieselbe sein wie die der Wahrnehmung. Daher unterscheidet Straton in den beiden Relativsätzen eher zwischen zwei verschiedenen Arten des Denkens: dem Nachdenken und dem Erinnern. Poppelreuters Konjektur c) scheint also nicht gerechtfertigt.

Bei der Interpretation der Zitate ermahnt Repici allerdings zur Vorsicht und argumentiert, dass die Bewegungen der Seele, die Simplikios Straton tendenziös unterstelle, keineswegs körperliche Bewegungen sein müssten. Vielmehr deutete zum einen Simplikios' Fazit an, dass die Bewegung der Seele keine körperliche sei, und zum anderen belegten die Beispiele der Orte, Häfen etc., dass Straton Denkobjekte meine, die die Seele im Sinne einer ἐνέργεια und nicht im aristotelischen Sinne einer κίνησις bewegten.¹⁶⁴ Zwar ist richtig, dass die ἐνέργεια des Denkens im ersten Zitat nicht notwendig eine κίνησις ist, sodass auch die selbständigen Bewegungen der Seele im zweiten Zitat keine Bewegungen im physikalischen Sinn sein müssen. Doch da Wahrnehmungsimpulse nach den übrigen Fragmenten an einer Materie vermittelt werden, müssen mindestens die Wahrnehmungen aus den Impulsen im materiellen Substrat und seiner Bewegung gewonnen werden. Dass dadurch auch die Seele im Sinne einer κίνησις bewegt wird, scheint nicht ausgeschlossen.

Der Zusatz jedenfalls, dass die Seele nicht körperlich bewegt werden müsse (κἂν μὴ τὴν σωματικὴν κίνησιν), ist hingegen eine Präzisierung des Simplikios, um den Zitaten von Straton und Theophrast seine eigene, Aristoteles mit Platon harmonisierende Interpretation zu geben. Er schliesst nämlich daran folgende Worte des Aristoteles an: «Denn auch φαντασία und Meinung werden für Arten

163 Vgl. auch Gatzemeier (1970) 73.

164 Vgl. Repici (2011) 426, Fn. 20.

von Bewegung gehalten.»¹⁶⁵ Diese Präzisierung ist für Simplikios nötig, da nach den von ihm angeführten Zitaten der besten Peripatetiker denkbar wäre, dass die Seele in körperlicher Hinsicht bewegt werde. Sicherheit ist nicht zu gewinnen,¹⁶⁶ doch plausibel ist, den Text mit a) so zu lesen, wie ihn die besten Handschriften überliefern, und die Zitate wörtlich und damit als Beleg für physische Bewegungen der δίανοια bzw. der ψυχή καθ' αὐτήν durch Wahrnehmungen, Erinnerungen und Gedanken zu verstehen.

Im Anschluss an die Auslegungen bisher ergibt sich daraus, dass Wahrnehmungsimpulse als Qualitäten an Stoffen zu einem Wahrnehmungsorgan gelangen, von ihm aufgenommen werden und mittels eines πνεῦμα die δίανοια erreichen. Die δίανοια nimmt aus dem πνεῦμα die Qualitäten auf und verarbeitet sie, indem sie einerseits wahrscheinlich von dem πνεῦμα bewegt wird und dabei die Wahrnehmungsqualitäten übernimmt und andererseits sich selbst beim Denken bewegt. Es scheint dann nicht, dass Straton verschiedene Vermögen innerhalb der δίανοια annimmt, sondern eher, dass die δίανοια ebenso wahrnimmt wie erinnert und denkt.

3.6 Exkurs: Stratons Aporien zum *Phaidon*

Wie Stratons Aporien gegen die Argumente für die Unsterblichkeit der Seele aus Platons *Phaidon* verstanden werden sollen, ist Gegenstand reicher Diskussion. Der Kernpunkt der Frage ist, ob sich aus den Einwänden Stratons Rückschlüsse auf seine eigene Seelenlehre ziehen lassen. Gegen die Möglichkeit, dass die Einwände auch über Stratons Seelenlehre Aufschluss geben, spricht sich Repici aus, dafür Modrak und Baltussen.¹⁶⁷

Baltussen versucht die komplizierte Überlieferungslage, die er mit einer Matrjoschka vergleicht, über Kontextualisierung zu entwirren. Denn Stratons Aporien finden sich in einem spätantiken neuplatonischen Kommentar, der Damaskios zugeschrieben wird. Damaskios hat die Aporien wohl von Proklos übernommen, der sie jedoch selbst aller Wahrscheinlichkeit nach erst bearbeitet erhalten hat. Erschwerend kommt hinzu, dass die Behandlung von Stratons Aporien durch Damaskios nur in Form von Vorlesungsnotizen von zwei Schülern vorliegen.¹⁶⁸ Deswegen geht mindestens die Darstellungsform, aber wahrscheinlich auch das Vokabular nicht auf Straton zurück.

165 Simpl. *In Phy.* 965,20f.

166 Zellers Urteil in *PhG* 2,2 743, Fn. 5, nach dem die Stelle «ziemlich unverständlich» sei, da der Zusammenhang unbekannt bleibe, ist treffend.

167 Vgl. Repici (2011) 413–442, Modrak (2011) 393f. und Baltussen (2015b) 37–62. Vgl. auch Gertz' Besprechung (2011) 152–168 der Argumentation und Damaskios' Antworten auf die Aporien.

168 Vgl. Baltussen (2015b) 38–42.

Dass die Aporien Stratons schnell weite Verbreitung gefunden haben, ist wahrscheinlich.¹⁶⁹ Hinweise darauf geben einerseits zwei Papyri, die nach Sedley möglicherweise einer «contemporary, or near-contemporary, copy of the work by Strato which contained his critique of the *Phaedo*»¹⁷⁰ entstammen und gegen Straton Argumente zur Unterstützung des *Phaidon* wiedergeben. Andererseits versuchte Boethos von Sidon nach dem erst Simplikios, nun Priskian zugeschriebenen Kommentar zu Aristoteles' *De anima* Antworten auf die von Straton aufgeworfenen Aporien zu finden.¹⁷¹ Das legt nahe, dass die Aporien in Schuldiskussionen und als Argumentationsübungen verwendet wurden, die, weil sie so weitreichend und überzeugend waren, immer wieder einer Antwort durch die Platoniker bedurften. Jedenfalls sah sich auch Damaskios noch genötigt, Argumente gegen Stratons Einwände zu formulieren.

Ein starkes Indiz dagegen, dass Straton den phaidonischen Dualismus übernommen hat, ist, dass er die Lösungen seiner Aporien offenbar nicht selbst in seinen Übungen formuliert hat. Dahingehend ist Baltussens Ablehnung von Repicis These, dass es sich bei den Aporien allein um technische Argumentationsübungen, ohne selbst Stellung zu beziehen, handele, zuzustimmen.¹⁷² Aus den Aporien wird sich für Straton ergeben haben, dass die Argumente für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* nicht überzeugend sind. Allerdings folgt aus einer Ablehnung des Dualismus nicht, dass Straton eine physikalistische Seelenlehre vertrat. Vielmehr müssen Stratons Einwände gegen die Unsterblichkeitslehre der Seele aus dem *Phaidon* nur als solche verstanden werden und nicht als Einwände gegen dualistische Thesen überhaupt. Es ist nämlich nicht zu bestimmen, ob Straton auch gegen andere Unsterblichkeitsvorstellungen als diejenigen aus dem *Phaidon* argumentierte.

Einem der Fragmente bei Damaskios kommt besondere Bedeutung zu.¹⁷³ Neben seinen Gegenargumenten gegen Platons Lehre der Wiedererinnerung oder des Entstehens aus Gegenteilen scheint Straton sich zustimmend zu dem Gedanken, dass die Seele eine ἀρμονία sei, zu äussern. Platon hatte diese Idee u. a. mit dem Hinweis verworfen, dass, wenn die Seele eine ἀρμονία des Körpers sei, sie als eine bestimmte, für alle Körper gleiche Konfiguration existieren müsse. Als solche könne sie keine graduellen Veränderungen annehmen, da eine ἀρμονία entweder existiere oder nicht. Straton stellt dieser Argumentation, soweit überliefert, allein seine Behauptung entgegen, dass manche Seelen schneller oder langsamer (ὄξυτέρα καὶ νωθεστέρα) wie manche ἀρμονίαι höher oder tiefer (ὄξυτέρα καὶ βαρυτέρα) sein könnten. Diese Aussage hat einen positiven Gehalt, weil sie eine Seelen-

169 Vgl. Repici (2011) 416f.

170 Sedley (1996) 455.

171 Vgl. Sedley (1996) 447–455 und Baltussen (2015b) 51.

172 Vgl. Baltussen (2015b) 42–45.

173 Dam. *In Phd.* 388,1f. (118 *W Str.* = 79 Sh): ὅτι, ὡς ἀρμονία ἀρμονίας ὄξυτέρα καὶ βαρυτέρα, οὕτω καὶ ψυχὴ ψυχῆς, φησὶν ὁ Στράτων, ὄξυτέρα καὶ νωθεστέρα.

definition als ἀρμονία plausibel macht. Dennoch spricht einiges dagegen, dass Straton deswegen eine ἀρμονία-Theorie vertreten hat. Eher zeigt der Tenor der Aporien, auch wenn der Kontext nicht rekonstruierbar ist, dass Straton gegen alle Positionen im *Phaidon* – gegen Platons Kritiken ebenso wie gegen die Unsterblichkeitsbeweise – Argumente vorgebracht hat.¹⁷⁴ Repicis These scheint dann zumindest soweit zuzustimmen zu sein, dass Straton die Aporien zur Diskussionsschulung und aus dialektischem Interesse geschrieben hat, auch wenn sie keine Schlussfolgerungen für Stratons eigene Position zulassen.

4 Stratons Seelenlehre

4.1 Medizinische Vorläufer und Zeitgenossen: Das πνεῦμα und die πόροι

Aus dem medizinischen Diskurs können Straton verschiedene πνεῦμα- und πόροι-Lehren bekannt gewesen sein, die Einfluss auf sein Denken genommen haben können. Wehrli sah bei Straton vor allem eine Abhängigkeit von Diogenes von Apollonia, der die Seele als Luft (ἀήρ) bestimmte.¹⁷⁵ Diese Luft werde ein- und ausgeatmet und sei eine Denkkraft (νόησις), über die auch alle Tiere verfügten.¹⁷⁶ Diese Lehre findet sich verfeinert und ausformuliert auch im *Corpus Hippocraticum*, vor allem in *De morbo sacro*, einer Schrift des endenden 5., beginnenden 4. Jahrhunderts. Darin werden die Begriffe πνεῦμα und ἀήρ nach Funktionen unterschieden. So spricht der Autor von der Luft (ἀήρ) im Allgemeinen und von πνεῦμα, wenn diese Luft ein- oder ausgeatmet bzw. bewegt wird.¹⁷⁷ Das πνεῦμα ist die zentrale vitale und kognitive Kraft: Nach dem Einatmen transportiert es die Sinneswahrnehmungen und Eindrücke der Aussenwelt an das Gehirn, das als Interpret oder Bote dieser Eindrücke für den Verstand auftritt. Dann verteilt es sich im übrigen Körper. Wie es scheint, lenkt der Verstand über das Gehirn und über die vermittelnde Luft den Rest des Körpers. Der Körper ist dazu befähigt, die Befehle aus der Luft aufzunehmen, da auch er über Bewusstsein (φρόνησις) verfügt.¹⁷⁸

Wie bereits bei Dikaiarch gesehen, dürfte auch die Lehre von Diokles von Karystos im Peripatos bekannt gewesen sein, der das πνεῦμα offenbar ähnlich, aber innerkörperlich konzipierte. Er ging davon aus, dass um das Herz und das Gehirn ein πνεῦμα ψυχικόν liege, mit dessen Hilfe die innere Wärme gekühlt werde. So hat es als Luft und der damit verbundenen Eigenschaft der Kälte einerseits eine

174 Dass Straton gegen Platon in Bezug auf die Bewegung, den Verstand, die Seele, die Zeugung und die Welt als Lebewesen argumentiert habe, liesse sich ebenfalls so deuten. Vgl. 35 *W Str.* = 20 Sh.

175 Vgl. Wehrli *Str.* 73f.

176 Vgl. DK 64 B5.

177 U. a. Ps.-Hippokr. *De morbo sacro* 16: Τὴν δὲ φρόνησιν ὁ ἀήρ παρέχεται. [...] Ὅταν γὰρ σπάσῃ τὸ πνεῦμα ἄνθρωπος ἐς ἑωυτόν, ἐς τὸν ἐγκέφαλον πρῶτον ἀφικνεῖται.

178 Vgl. van der Eijk (2005) 127.

rein systemische Aufgabe. Andererseits ist das πνεῦμα im Körper auch für die Vermittlung von Sinneseindrücken, Bewegungsbefehlen¹⁷⁹ und weiteren Aufgaben, die heute dem Nervensystem zugeschrieben werden, zuständig, da z. B. Epilepsie durch eine Verstopfung einer πνεῦμα-Bahn zu erklären sei. Diese πνεῦμα-Bahnen seien hauptsächlich tiefe und leere Venen (φλέβες),¹⁸⁰ doch identifiziert er sie auch mit πόροι.¹⁸¹

4.2 Stratons διάνοια-Lehre zwischen Reduktivismus, Dualismus und Physikalismus

Die dargestellte Wahrnehmungslehre Stratons baut hauptsächlich auf einen Kommentar bei Alexander von Aphrodisias, eine Lösung in den *Problemata physika* sowie einige *doxai* zu den Wahrnehmungskanälen, dem ἡγεμονικόν zwischen den Augenbrauen und zum Schlaf auf. Zusätzlich wurden die peripatetischen Schriften *De audibilibus* und *De coloribus* herangezogen, deren Konzepte mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Straton übertragen werden können, wenn die Schriften nicht sogar von ihm stammen. Aus der Überlieferung ergibt sich ein kohärentes Bild, nach dem sich Wahrnehmungsimpulse als Qualitäten über eine Materie erst den Sinnesorganen vermitteln, die diese Qualitätsimpulse aufnehmen und an einem πνεῦμα über Kanäle an das rationale Vermögen weiterleiten, wo sie zu Wahrnehmungen verarbeitet werden.

Um das rationale Vermögen Stratons zu beschreiben, werden in den Fragmenten die Begriffe ἡγεμονικόν, τὸ φρονοῦν, νοῦς, ψυχή καθ' αὐτήν und διάνοια verwendet.¹⁸² Allein die Termini διάνοια, zu deren Funktionen die νόησις zählt, und ψυχή καθ' αὐτήν basieren aber nicht auf der doxographischen Überlieferung oder ihren Interpretationen. Dass Straton bei Simplicios synonym von der Bewegung der Seele καθ' αὐτήν über das Denken spricht, dürfte auf den speziellen Kontext der *De-anima*-Kommentierung und ihrer aristotelischen Vorlage an der Stelle

179 Vgl. 102 vdE.

180 Vgl. 80 vdE.

181 Vgl. 109,28 vdE. Dass die Wahrnehmungen über πόροι vermittelt werden, wird zum ersten Mal Alkmaion zugeschrieben. Beim Riechen vermittele sich der Geruch über solche Kanäle dem ἡγεμονικόν im Gehirn. Vgl. Aët. *Plac.* 4,17 §1. Er wende sich damit gegen Empedokles, der das Denken und Wahrnehmen gleichgesetzt habe. Vgl. Theophr. *Sens.* 26 = DK 24 A5.

182 Dass die *Placita* allgemein die Begriffe für rationale Vermögen durch ἡγεμονικόν ersetzen, zeigte sich bereits bei Dikaiarch und gilt für Straton ebenso. Vgl. Wehrli *Str.* 74 und Repici (1988) 8. Dagegen Poppelreuter (1892) 51 und Modrak (2011) 391. Der Hauptgrund, in dem Begriff ἡγεμονικόν eine Kontamination zu sehen, ist weder die Einheit der Seele noch die stoische Färbung, sondern dass er allein von der Doxographie und von der Doxographie abhängige Quellen verwendet wird. Die Zusammenstellung von Platon, Epikur, Pythagoras usw. in den *Placita*-Kapiteln über das ἡγεμονικόν zeigt, dass der Begriff nicht als stoischer Terminus technicus verstanden werden kann.

zurückgehen, sodass er wohl vor allem den Begriff *διάνοια* verwendete.¹⁸³ In der *διάνοια* finden sowohl rationale Prozesse als auch subrationale Prozesse wie Träume sowie andere irrationale Prozesse wie die Wahrnehmungen und Erinnerungen statt. Die *διάνοια* umfasst für Straton somit alle seelischen Fähigkeiten, die anscheinend nicht weiter differenziert wurden.¹⁸⁴

Gäbe es eine *ψυχή* als Empfindungen transportierendes Vermögen, wie es vor allem Plutarch in 63B aufbauend auf 63A Sh annimmt, stellte sich die Frage, in welchem Verhältnis die *διάνοια* und die *ψυχή* konzeptuell zueinander stehen könnten. Neben dem *πνεῦμα*, das die Wahrnehmungen vermittelt, könnten Gefühle wie Trauer und Freude der Seele zukommen, auch wenn sie nach den Fragmenten ebenfalls erst in der *διάνοια* zu Empfindungen würden. Doch ist wahrscheinlich, dass, Stratons Physikalismus entsprechend, alle *πάθη* wie bei Aristoteles eine körperliche Korrespondenz haben.¹⁸⁵ Dann wird Zorn empfunden, wenn der Impuls des in Wallung gebrachten Herzens an das rationale Vermögen weitergeleitet und dort verarbeitet wurde. Damit hätten für Straton alle Affekte wie die Wahrnehmungen zwei Orte: das Organ als Reizerzeuger sowie das rationale Vermögen als Reizverarbeiter. Wenn aber alle Affekte tatsächlich eine körperliche Entsprechung haben, tritt die Seele genauso, wie Plutarch in 63B Sh erklärt, nur als Vermittlerin dieser Impulse auf und übernehme damit dieselbe Aufgabe wie das *πνεῦμα*. Dann wäre plausibel, dass Straton sein *πνεῦμα* mit der Seele identifizierte. Er könnte sich damit an Diokles' *πνεῦμα ψυχικόν* angelehnt haben. Da aber die *διάνοια* alle seelischen Funktionen ausübt, könnte die Seele nicht mehr im Alltagsverständnis als Gegenpart zum Körper verstanden werden. So bliebe unklar, weshalb das *πνεῦμα* ein *πνεῦμα ψυχικόν* wäre, wenn alle Seelenfunktionen bei der *διάνοια* lägen. Es gibt in Stratons Konzept neben der *διάνοια* keinen sinnvollen Platz für eine Seele. Wenn Straton dann an anderen Stellen wie in seinen logischen Abhandlungen über eine empfindende Seele spricht, mag das entweder einem Alltagsverständnis wie in seinen Aporien zum *Phaidon* geschuldet sein, auf eine Überlieferungsgenauigkeit wie in der Doxographie zurückgehen oder er kann auch die *διάνοια* als Seele bezeichnet haben.

Obwohl die *διάνοια* in Stratons Denken die Hauptrolle spielt, geben die Fragmente kaum Aufschluss über ihre Beschaffenheit. Zwar sitzt sie zwischen den Au-

183 Unklar ist, ob das Beispiel für eine *πρότερον/ὑστερον*-Beziehung in 27 *W Str.* = 15 Sh, nach dem die Seele nicht ohne Wahrnehmung, aber ohne Begierde bestehen könne, auf Straton zurückzuführen ist. Dass Straton in den Aporien zum *Phaidon* von einer *ψυχή* spricht, scheint selbstverständlich, doch da er die Aporien als dialektisches Instrument zur Auslegung des *Phaidon* benutzt hat, dürfte sich die Wortwahl aus dem aporetischen Charakter ergeben.

184 Epiphanius überliefert in 47 Sh die Aussage, dass nach Straton jedes Lebewesen fähig sei, *νοῦς* zu besitzen (*πάν ζῶον [...] νοῦ δεκτικόν*). Im Sinne dieser Interpretation könnte diese *doxa* tatsächlich insofern auf Stratons Vorstellung zurückgehen, als alle Tiere über Wahrnehmungen verfügen und sie daher eine *διάνοια* haben müssen, um die Wahrnehmungsimpulse zu interpretieren. Allerdings ist der Zeugniswert von Epiphanius' Fragment äusserst zweifelhaft, wie in Kapitel VII 3.1 dargestellt wird.

185 Vgl. Aristot. *An.* 408a29–b31.

genbrauen und wird nach Simplikios von den eingehenden Wahrnehmungs- und Affektimpulsen sowie von ihrer eigenen Aktivität bewegt,¹⁸⁶ sodass sie wahrscheinlich an eine Materie gebunden ist. Doch ob es das Gehirn oder eine Form von Luft um das Gehirn ist, wird aus den Fragmenten nicht ersichtlich. Eine Bekanntschaft mit der Lehre aus *De morbo sacro* wird man sicher annehmen dürfen, sodass die δίανοια vermutlich nur an einem Körper und kein Körper ist. Modraks Einschätzung von Stratons Position als ein «somewhat more sophisticated physicalism» trifft dies am besten, obgleich die in «somewhat» ausgedrückte Unsicherheit Interpretationsspielraum lässt. Ein atomarer Reduktivismus kommt für Straton jedenfalls nicht in Frage, da er Stoffe Qualitäten aufnehmen und abgeben lässt. Dass Straton auch keinen Dualismus vertreten hat, ergibt sich vielleicht nicht eindeutig aus seinen Einwänden gegen die Argumentation im *Phaidon*, doch da er das Licht materiell verstand, die Übertragung von Qualitäten an die Materie band sowie die doxographischen Zeugnisse keine starken Indizien für eine solche Lehre geben, wird Straton keinen Dualismus im Sinne einer vom Körper trennbaren Seele vertreten haben.

5 Straton und der Peripatos

Trotz aller Abweichungen von der aristotelischen Lehre ist nach dem Werkkatalog unzweifelhaft, dass Straton sich den gleichen Problemen wie Aristoteles widmete und dessen Lösungen in seine eigenen Ansätze integrierte. Richtig ist zwar auch, dass sich kein direktes *De-anima*-Zitat des Aristoteles in den überlieferten Testimonien und Fragmenten finden lässt.¹⁸⁷ Allerdings dürfte dies eher auf die Überlieferungslage als auf einen «Mangel an Interesse»¹⁸⁸ zurückzuführen sein. Im Besonderen die wörtlichen Zitate aus Stratons *Περὶ κινήσεως* bei Simplikios legen nämlich einen direkten *De-anima*-Bezug nahe.¹⁸⁹ Doch wenn Straton *De anima* las und eine Lehre entwickelte, die nicht mehr von einer Seele zu sprechen scheint, hat er Aristoteles' Lehre wohl aufbauend auf Theophrasts Wahrnehmungslehre und dessen Benutzung des Wortes δίανοια weiter und stärker in eine materialistische Richtung transformiert.

Die aristotelische Fragestellung ist in den Lehren über die Wahrnehmungsvermittlung einerseits offensichtlich. Er steht so sehr in der Tradition von Aristoteles und Theophrast, dass er möglicherweise als Autor der peripatetischen Schriften *De audibilibus* und *De coloribus* gelten kann. Andererseits hat er aber wie

186 Die Überlieferung lässt eine grosse Lücke bei der Frage, wie die δίανοια nach Straton Handlungen initiieren könnte. Nach *De morbo sacro* könnte eine Lösung darin liegen, dass die δίανοια den Körper über das mit ihr interagierende πνεῦμα in einem reziproken Verhältnis lenkt, doch kann darüber nur spekuliert werden.

187 Vgl. Kamp (2001) 194.

188 So Podolak (2010) 21.

189 Vgl. Movia (1968) 147.

Theophrast auf das Konzept der δύναμις und ἐνέργεια zugunsten einer materialistischeren Position verzichtet. Er bindet die Qualitäten anscheinend noch enger an die Materie als Theophrast, aber gibt den im Hylomorphismus enthaltenen Gedanken, dass die materiellen Grundlagen die Qualitäten nicht ausreichend erklären können, nicht auf.

Entsprechend dürfte er in Aristoteles' Definition der Seele als erste ἐντελέχεια eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt, nur in Bezug auf diesen reduzierten Hylomorphismus geteilt haben. Es schien ihm offenbar sinnvoller, einer bewegten, d.h. materiegebundenen, in den Quellen aber nicht näher spezifizierten δίανοια die Fähigkeiten zuzuschreiben, die nach Aristoteles zur Seele gehören, die über ein πνεῦμα mit dem Körper interagiert. Dafür dürfte sich Straton eher auf medizinische als auf aristotelische Vorbilder gestützt haben, wenn er damit nicht sogar den Forschungsstand aus dem Peripatos seiner Zeit wiedergibt. Ob Straton weitere Differenzierungen vorgenommen hat, lässt sich aus der Überlieferung nicht erkennen, doch fehlen bei ihm die φαντασία sowie eine eindeutig auf das rationale Denken beschränkte Fähigkeit wie der νοῦς.

Auffällig sind die Parallelen zu Aristoxenos und Dikaiarch. Aristoxenos vertrat wie Straton in der Wahrnehmungslehre ebenfalls die Theorie, dass die Wahrnehmungsimpulse erst mithilfe der δίανοια in Wahrnehmungen umgesetzt würden. Mit Dikaiarch hingegen teilt Straton offenbar seine Skepsis gegenüber dem Seelenbegriff, wenn die Überlieferung dahingehend zuverlässig ist und Straton ψυχή tatsächlich nicht für seine eigene Lehre verwendete.

VII Kritolaos

1 Einleitung

Mit dem Kapitel «Kritolaos und seine Schüler» im zehnten Band der *Schule des Aristoteles* schliesst Wehrli seine Untersuchungen ab.¹ Kritolaos ist das letzte berühmte Schuloberhaupt und Kritolaos' Schüler Diodor von Tyros einer letzten bekannten Scholarchen des athenischen Peripatos vor der Edition der aristotelischen Werke durch Andronikos.

Kritolaos' Lebzeiten lassen sich nur vermuten. Er wurde 156/155 v.Chr. als diplomatischer Gesandter Athens zusammen mit dem hochbetagten Stoiker Diogenes von Babylon (*ca. 230 v.Chr.) und dem Akademiker Karneades (*ca. 215 v.Chr.) nach Rom geschickt, um einen Straferlass für Athen auszuhandeln.² Da er wohl ausgewählt wurde, weil er schon Scholarch des Peripatos war, wird er mindestens in der Mitte seines Lebens gestanden haben. Ein weiteres Fragment attestiert ihm ein hohes Alter.³ Als Licinius Crassus 111/110 v.Chr. als Quästor nach Athen kam, traf er allerdings nur auf Diodor, der zu diesem Zeitpunkt wohl nach Kritolaos' Tod die Schulleitung innehatte.⁴ Kritolaos wird also um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. geboren worden und vor 111 v.Chr. gestorben sein.

Nach Antiochos von Askalon war Kritolaos ein Peripatetiker, der alte Scholarchen imitieren, d.h. wohl philosophisch orthodox bleiben wollte,⁵ doch die Überlieferungslage zur Seelenlehre belegt das nicht eindeutig. Von den insgesamt 40 Fragmenten bei Wehrli beschäftigen sich 4 mit der Seele bzw. dem *voûç*. Zwei Fragmente zur Seelenlehre bei Tertullian und Macrobius haben dieselbe doxographische Grundlage, auf die auch eine augenscheinlich theologisch-noetische *doxa* bei Stobaios zurückgeht. Eine weitere *doxa* bei Epiphanius über Kritolaos' Lehre hat keinen Zeugniswert.

1 Nachträglich hat Wehrli 1974 und 1978 die Fragmente von Hermippos und Sotion als Bände XI und XII aufgenommen.

2 Vgl. 5–9 *W Krit.*

3 Vgl. 2 *W Krit.* Die Angabe kann nach Wehrli keinen Anspruch auf Genauigkeit erheben, doch dass Kritolaos in einer Liste von Makrobioiden geführt wird, macht ein hohes Alter wahrscheinlich.

4 Vgl. Cic. *Or.* 1,54.

5 Cicero paraphrasiert Antiochos in *Fin.* 5,14 (11 *W Krit.*): *Critolaus imitari voluit antiquos, et quidam est gravitate proximus, et redundat oratio, ac tamen <ne> is quidem in patriis institutis manet.* Antiochos hält Kritolaos für heterodox in Bezug auf das höchste Gut, weswegen er und sein Schüler Diodor kaum Peripatetiker genannt werden könnten.

2 Rekonstruktionsschwerpunkte

Kritolaos' Fragmente, nach der die Seele aus einer fünften Substanz bestehe, wurde in der Forschung nur kurz in grösseren Kontexten berücksichtigt, wie in Moraux' Untersuchungen zum fünften Element, Hahms Nachzeichnung von Kritolaos' Philosophie sowie in Kupreevas Artikel über die Gemeinsamkeiten von stoischen und peripatetischen Lehren.⁶ Wehrli bringt die Seele als fünfte Substanz in enge Verbindung mit einem weiteren Fragment über den νοῦς, der aus leidensunfähigen αἰθήρ stamme und von Kritolaos Gott genannt werde. Nach Wehrli komme so der Seele ebenso diese Göttlichkeit zu, womit Kritolaos an den frühen Aristoteles anschliesse.⁷ Im Folgenden wird der Verbindung zwischen den *doxai* über die Seele als fünfter Substanz und Gott als νοῦς aus leidensunfähigem αἰθήρ genauer nachgegangen, nachdem gezeigt wurde, dass sich aus Epiphанийs' Fragment Kritolaos' Lehre nicht rekonstruieren lässt.

3 Die Überlieferung

3.1 Epiphанийs und die Seele als ἐνδελέχεια

In *De fide* wendet sich Epiphанийs gegen Häretiker und schliesst darin auch die philosophischen Schulen (αἰρέσεις) aus Griechenland und dem fernen Osten mit ein. Er folgt in seiner Polemik gegen die griechischen Philosophen dem Aufbau des Kapitels 1,3 Περὶ ἀρχῶν aus den *Placita* mit Aktualisierungen und Hinzufügungen bis Pythagoras recht getreu. Die Lehrmeinungen selbst sind im Gegensatz zu den *Placita* weiter verkürzt, weisen aber auch Patronyme an Stellen auf, an denen Stobaios oder Ps.-Plutarch sie nicht erwähnen.⁸ Ebenfalls gibt Epiphанийs Patronyme und Lehrmeinungen für Philosophen an, die in keiner der Hauptüberlieferungen der *Placita* vorkommen, wie der des «Ethikers Sokrates».⁹

Die Lehren bis Pythagoras versteht Epiphанийs als Diadoche der ionischen Schule und gliedert auch die auf Pythagoras folgenden Lehrmeinungen als Schuldiadochai.¹⁰ Damit weicht er von der thematischen Ordnung der *Placita* ab. Zu den Sokratikern werden Aristipp, Theodoros sowie Hegesias, zur Schule der Kyniker

6 Vgl. Moraux' Artikel in der *RE* zur *quinta essentia* (1963), in dem Kritolaos in Spalte 1232 nur eine kurze Erwähnung findet, Hahms Übersichtsartikel zu Kritolaos' Philosophie (2007) 84, in dem die Seelenlehre ebenfalls in wenigen Zeilen abgehandelt wird, sowie Kupreeva (2009b) 149, die die Fragmente in eine Diskussion über das fünfte Element einbindet.

7 Vgl. Wehrli *Krit.* 67

8 Bei Archelaos fehlt beispielsweise das Patronym in Stobaios' Version, steht aber bei Ps.-Plutarch, bei Anaxagoras ist es umgekehrt.

9 Sokrates vertrete die Lehrmeinung, dass jeder Mensch für sich selbst sorgen solle. Vgl. Epiph. *De fide* 9,10.

10 Vgl. *DG* 176 und Pourkier (1992) 95–99.

Antisthenes, Diogenes und Krates verbunden. Von den Akademikern werden Arkesilaos und Karneades genannt. Im Anschluss daran führt Epiphаний die Lehren der Peripatetiker an, gibt dann Theorien der Stoiker wieder und schliesst seinen doxographischen Überblick mit Epikur.

In seinen Schuldiadochai treten zur Wiedergabe der *doxai* auch ethische Lehren und polemische Aussagen hinzu. Ferner werden in dieser Neubearbeitung der doxographischen Tradition einzelne Stellen aus unterschiedlichen Kapiteln miteinander verbunden und weitere Philosophen, Namen sowie Lehren aus anderen Quellen zusammengefügt.¹¹ Die Nennung des Sokrates und das auf Pythagoras zurückgeführte Opferverbot von Tieren weisen einerseits auf die Kenntnis des Porphyrios hin.¹² Die antistoischen und antiplatonischen Berichte liegen andererseits auch Sextus vor und finden sich verstreut in Satiren und anderen Schriften.¹³ Es ist daher unklar, wie viel Epiphаний aus seinen Quellen abgeschrieben und wie viel er selbst zusammengestellt hat.

Aristoteles und seine Nachfolger Theophrast, Straton, Praxiphanes und Kritolaos sollen folgende Lehren vertreten haben:

Aristoteles, der Sohn des Nikomachos, stammte nach manchen aus Stageira, aber er war, wie einige andere sagen, Thraker. Er sagte, dass es zwei Prinzipien gebe, Gott und die Materie, und dass die Dinge oberhalb des Mondes nach der göttlichen Vorsehung verliefen, aber die Dinge unterhalb des Mondes ohne Vorsehung vonstatingen und sich nach einer unbestimmten, vernunftlosen Drehung zufällig ereigneten. Er sagt, dass es zwei Welten gebe, eine obere und eine untere, und dass die obere unvergänglich, die untere aber vergänglich sei. Er sagt auch, dass die Seele die ἐνδελείχεια des Körpers sei.

Theophrast glaubte dasselbe wie Aristoteles.

- 11 Die Darstellung der Lehrmeinungen von Platon, Theodoros und Zenon von Kition folgt dem Schema Kosmologie (d. h. Physik, Metaphysik und Theologie), Seelenlehre, Ethik. Bei Kleantes und Epikur kommen dieselben Themen in anderer Reihenfolge vor. Bei Aristoteles fehlt die Ethik.
- 12 Vgl. Hansen (1994) 264–266. Wenn Epiphаний Quellen der frühchristlich-apologetischen Literatur entstammen, müssen er und Porphyrios entweder auf dieselben Quellen zurückgegriffen oder Epiphаний Porphyrios nur auszugsweise benutzt haben. Anhand der Merkmale ist eine Benutzung des Porphyrios keineswegs gesichert. Der genaue Zusammenhang zwischen den *Placita* und der *Φυλόσοφος ιστορία* des Porphyrios ist darüber hinaus schwer zu ermitteln. Theodoret urteilt im Porphyrios-Fragment 195T Smith, dass Porphyrios mit diesem Werk die gleiche Last auf sich genommen habe wie Plutarch und Aëtios mit den *Placita*. Vgl. dazu Gourinat (2011) 143–189.
- 13 Vgl. z. B. Luc. *Symp.* 39. Für die Parallelität bei Sextus mögen zwei Beispiele genügen: Als einziges *praeceptum* Platons wird erwähnt, dass Frauen nicht einen Partner haben, sondern gemeinschaftliche Beziehungen führen sollen. Chrysipp wird neben der Lehre, dass Familienmitglieder miteinander Kinder zeugen sollen, auch die Vorschrift zugeschrieben, man solle Menschenfleisch essen. Dies findet sich ebenso in Sext. *Emp.* *PH* 3,205–208. Im Anschluss an die Lehre der Philosophen spricht Epiphаний über die Lebensweisen anderer Völker wie der Seren und Gelen. Gerade das Zeugnis über die Gelen liegt nahezu identisch in den pseudoklementinischen *Recognitiones* 9,22,1–2 vor, die in Eus. *Praep. ev.* 6,18–19 zitiert werden. Die *Recognitiones* selbst gehen auf eine «Grundschrift» aus dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts zurück. Vgl. Bremmer (2010) 235–243. Auch Epiphаний weitere Quellen sind vor allem in der frühchristlichen apologetisch-biographischen Literatur zu verorten. Vgl. Williams (2009) xxv–xxvii.

Straton¹⁴ von Lampsakos sagte, dass Wärme der Grund aller Dinge sei. Er sagte, dass die Teile des Kosmos unbegrenzt seien, und er glaubte, dass jedes Lebewesen fähig sei, den νοῦς zu empfangen.

Praxiphanes von Rhodos glaubte dasselbe wie Theophrast.

Kritolaos glaubte dasselbe wie Aristoteles.¹⁵

Dass Aristoteles die Welt in einen supralunaren Bereich mit göttlicher Vorsehung und einen sublunaren ohne diese teile, gilt auch in den *Placita* als aristotelische Lehre.¹⁶ Doch kennt die *Placita*-Tradition die Diadoche, nach der Praxiphanes dasselbe glaube wie Theophrast, der wiederum dasselbe wie Aristoteles glaube, nicht. Dass Kritolaos ohne einen Zwischenschritt über ein weiteres Schulmitglied wieder die Ansichten des Aristoteles vertreten haben soll, hat Sharples darauf zurückgeführt, dass der Überblick über die peripatetischen Lehrmeinungen ursprünglich von Kritolaos stamme und ein weiterer Autor Kritolaos am Ende angefügt habe.¹⁷ Wäre das richtig, hätte das Fragment bei Epiphanius einen weit höheren Zeugniswert als bisher angenommen.¹⁸ Doch lässt sich diese Zusammenstellung auch anders erklären: Es scheint nämlich weniger verwunderlich, dass Kritolaos als späterer Peripatetiker die Ansichten des Schulgründers teilen,¹⁹ als dass Praxiphanes Theophrast und nicht Aristoteles folgen soll. Dass Praxiphanes aber mit Theo-

14 Die einzige Handschrift J liest Στρατωνίων. Diels (*DG* 592) konjiziert Στράτων ὄν und athetiert ὄν. Erst die unvollendete Edition Karl Holls, 1933 postum von Hans Lietzmann zu Ende geführt und herausgegeben, dann nochmalig für die hier verwendete zweite Auflage von Dummer (1985) bearbeitet, bietet eine verlässliche Textgrundlage. Vgl. Jülicher (1907) 193 f.

15 Epiph. *De fide* 9,35–39 (15 *W Krit.*): Ἀριστοτέλης ὁ Νικομάχου, κατὰ μὲν τινὰς Μακεδῶν ἀπὸ Σταγειρίων, ὡς δὲ ἔνιοι Θοῤῃ ἦν τὸ γένος. ἔλεγε δὲ δύο ἀρχὰς εἶναι, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ τὰ μὲν ὑπεράνω τῆς σελήνης θείας προνοίας τυγχάνειν, τὰ δὲ κάτωθεν τῆς σελήνης ἀπρονόητα ὑπάρχειν καὶ φορᾷ τινὶ ἀλόγῳ φέρεσθαι ὡς ἔτυχεν. εἶναι δὲ λέγει δύο κόσμους, τὸν ἄνω καὶ τὸν κάτω, καὶ τὸν μὲν ἄνω ἄφθαρτον, τὸν δὲ κάτω φθαρτόν. καὶ τὴν ψυχὴν ἐνδελέχεια σώματος λέγει.

Θεόφραστος Ἐρέσιος τὰ αὐτὰ Ἀριστοτέλει ἐδόξασε.

Στρατωνίων ἐκ Λαμψάκου τὴν θερμὴν οὐσίαν ἔλεγεν αἰτίαν πάντων ὑπάρχειν. ἄπειρα δὲ ἔλεγεν εἶναι τὰ μέρη τοῦ κόσμου, καὶ πᾶν ζῶον ἔλεγε νοῦ δεκτικὸν εἶναι.

Πραξιφάνης Ρόδιος τὰ αὐτὰ τῷ Θεοφράστῳ ἐδόξασε.

Κριτόλαος ὁ Φασηλίτης τὰ αὐτὰ τῷ Ἀριστοτέλει ἐδόξασε.

Die Lehrmeinungen von Theophrast bis einschliesslich Praxiphanes hat Wehrli nicht abgedruckt.

16 Vgl. Aët. *Plac.* 2,2 §4 und 2,3 §12.

17 Vgl. Sharples (2002) 22f., Sharples (2006) 601 und vor allem Sharples (2012) 463–475.

18 Vgl. *DG* 175–177. Diels verbirgt seine Verachtung gegenüber Epiphanius nicht: *Invitus et quam potero brevissime de Epiphaniū excerptis loquar*. Vgl. auch Wehrli (1969) 66 und Sharples (1998) 103–105, vor allem Fn. 296. Dass Epiphanius die Lehren Zenons teilweise *ira et studio* (*DG* 175) bis zur Lächerlichkeit verdrehe, gibt Anlass daran zu zweifeln, dass in seiner Darstellung mehr zu finden ist als ein verstreutes Gemisch aus der biographisch-schulhistorischen und doxographischen Literatur.

19 Vgl. Hahn (2007) 87–89, Fn. 66. Auch Diogenes von Smyrna lehre dasselbe wie Protagoras. Ebenso sollen Persaios, Chrysipp und Athenodoros von Tarsos dieselben Lehren wie der Schulgründer Zenon vertreten haben. Chrysipp wird neben Zenons Position noch die in Kapitel VII 3.1, Fn. 13 erwähnte, wohl besonders abstoßende Lehre der Inzestpflicht zugeschrieben. Athenodoros wiederum teile nicht nur die Lehren Zenons, sondern auch die Chrysipps. Vgl. Epiph. *De fide* 9,42, 9,43 und 9,47.

phrast in Verbindung gebracht wird, liegt möglicherweise daran, dass Epiphanius ihn für einen Schüler Theophrasts hielt, wie es auch Proklos bezeugt.²⁰

Eine Parallele zu der peripatetischen Diadoche bei Epiphanius findet sich in einer Scholarchenliste des Ammon Scholasticus aus Panopolis (*fl.* 348),²¹ die keine *doxai* für die mit ihren Toponymen aufgeführten Philosophen enthält. Dass zwischen beiden ein sehr enger Zusammenhang besteht, belegt nicht nur dieselbe Reihenfolge der peripatetischen Scholarchen – im Besonderen die anderweitig nicht attestierte Nennung des Praxiphanes –, sondern auch die handschriftliche Tradition: Willis wundert sich in seiner Erstedition des Papyrus über Θεόφραστος Ἴων und rätselt, ob Ammon Scholasticus Theophrasts Heimat Rhodos für eine ionische Insel hielt. Doch müsse es dann Θεόφραστος Ἰώνιος heißen.²² Die einzige Handschrift J, die Epiphanius' *De fide* überliefert, liest allerdings Στρατωνίων statt Στρατων, sodass eine der beiden Überlieferungen Ἴων aus einer gemeinsamen Quelle verschoben haben wird.

Allerdings weicht die kurze Scholarchenliste abseits der Peripatetiker von Epiphanius' Doxographie ab. Sie nennt einige der Philosophen aus Epiphanius' Liste nicht, führt dagegen mit u. a. Diogenes von Apollonia und den Akademikern Speusipp, Xenokrates, Polemon und Arkesilaos Philosophen an, die bei Epiphanius nicht vorkommen. Vermutlich wurde die peripatetische Liste mit anderen Scholarchenlisten zusammengefügt.²³ Mutmasslich wurde eine solche Liste von Epiphanius oder seiner Quelle für die Überarbeitung einer apologetischen Doxographie, die Kritik an Philosophen aus der βίαι-Literatur mit philosophischen Lehren verbunden hat, benutzt, um die Schrift zu erweitern. Da diese Scholarchenliste aber offenbar keine *doxai* führte, füllten Epiphanius oder seine Quelle Leerstellen so aus, dass die Schüler jeweils dasselbe lehrten wie die Schulgründer oder ihre Vorgänger. Es scheint sich also hinter Epiphanius' häufig verwendete Formulierung τὰ αὐτὰ τῷ ... ἐδόξασε nicht mehr als eine fehlende Lehre in der Scholarchenliste zu verbergen. Daher kommt dem Fragment auch für Kritolaos kein weiterer Zeugniswert zu.

20 Vgl. 19 sowie 22a und b *W Prax.* = 23A sowie 28A und B Mat.

21 Vgl. P.Duk. inv. 178. Online unter: <https://library.duke.edu/rubenstein/scriptorium/papyrus/records/178.html>. Zugriff am 28.11.2020. Zum Papyrus vgl. Willis (1978) 146–151 und Willis/Dorandi in *CPF* 1,1,81–84.

22 Vgl. Willis (1978) 150. In *CPF* 1,1,83 übersetzen Willis/Dorandi «Teofrasto Ionico».

23 Vgl. die tabellarische Übersicht in Willis (1978) 147f.

3.2 Die *Placita*-Tradition: Stobaios, Macrobius und Tertullian3.2.1 *Stobaios*3.2.1.1 *Die Placita im Kapitel 1,1 der Eklogen: Ein Einschub stoisierte doxai*

In seinen *Eklogen* überliefert Stobaios in Kapitel 1,1,29b im elften Lemma, das als Lemma 1,7 §12 in den *Placita* geführt wird, folgende Lehre: «Kritolaos und Diodor von Tyros behaupten, dass Gott ein Intellekt von leidensunfähigem Äther (νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς) sei.»²⁴ Diese Lehre steht in einem längeren Exzerpt aus den *Placita*, das allerdings grosse Unterschiede zu Ps.-Plutarchs *Placita* aufweist. Daher ist zunächst zu klären, wie sich die Kapitel unterscheiden.

Das *Placita*-Kapitel wird bei Ps.-Plutarch mit τίς ὁ θεός übertitelt, doch bei Stobaios findet sich das Exzerpt unter der Überschrift seines umfangreichen, aus vielen Quellen zusammengestellten Kapitels *Dass Gott der Erschaffer aller Dinge ist und das All nach der Kalkulation seiner Vorsehung lenkt und was die Substanz Gottes ist.*²⁵ Der Titel legt also nahe, dass Stobaios mehrere Kapitel der *Placita* zusammengefasst hat.²⁶ Er zitiert zuerst Verse und kürzere Passagen einiger Dichter, Kleantes' Hymnus auf Zeus und ein orphisches Gedicht,²⁷ darauf folgen eine theologisch-doxographische Übersicht von Porphyrios, eine *doxa* Chrysipps und anschliessend der Ausschnitt aus den *Placita* über die philosophischen Lehrmeinungen zu Gott mit der *doxa* des Kritolaos. Stobaios fährt mit einem kurzen Auszug aus Platons *Kratylos* und einem längeren platonischen Exzerpt ungewisser Herkunft fort, bevor Auszüge aus literarischen und philosophischen Werken, die mit einer Passage aus dem *Corpus Hermeticum* beginnen, das Kapitel abschliessen.

Das orphische Gedicht und das die doxographische Übersicht einleitende Zitat des Porphyrios überliefert Eusebios genauso.²⁸ Als Quelle für die darauffolgende Lehrmeinung Chrysipps vermutet Diels Areios (30 Diels) u. a. deswegen, weil Chrysipps Name im Genitiv *in margine* der Handschrift F steht.²⁹ Die *doxa* Chrysipps steht inhaltlich ausserdem in einem engen Zusammenhang mit der stoischen

24 16 *W Krit.*: Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς [sc. τὸν θεὸν εἶναι]. Da dieses Fragment das einzige ist, das Diodor mit einer Seelenlehre in Verbindung bringt, wird auf eine gesonderte Besprechung Diodors verzichtet.

25 Stob. *Ecl.* 1,1: Ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποίας οὐσίας ὑπάρχει. Photios, der eine Kapitelübersicht vor der Teilung der *Eklogen* erstellt hat, stellt Stobaios' langem Titel noch Περὶ θεοῦ voran.

26 So vereint Stobaios auch unter der Kapitelüberschrift *Ecl.* 1,8: *Über die Substanz und die Teile der Zeit und wofür sie die Ursache ist* die Kapitel 1,21 *Über die Zeit*, 1,22 *Über die Substanz der Zeit*, 3,8 *Über den Winter und den Sommer* und 2,32 *Über das Jahr, wie lang die Zeit eines jeden Umlaufs ist und was das grosse Jahr ist*. Vgl. Bottler (2014) 229.

27 Im Anschluss an das Orpheus zugeschriebene Gedicht folgen zwei Senare, deren Autor nicht überliefert ist.

28 Vgl. Stob. *Ecl.* 1,1,23–25 mit Eus. *Praep. ev.* 3,9.

29 Vgl. *DG* 74. Dass ein Genitiv *in margine* für ein Fragment von Areios sprechen könnte, bezweifeln Hense (1916) 2565 und Mansfeld/Runia (1997) 246. Vgl. Runia (1996a) 377 gegen die Zuweisung des Fragments 30 zu Areios.

Lehre aus 29 Diels.³⁰ Zwar nennt Areios Chrysipp im Fragment heterodox, aber ein Vergleich mit Ciceros *De natura deorum* 1,39f. zeigt, dass beide von Areios angeführten Lehren auf Chrysipps Schrift *Περὶ θεῶν* zurückgehen und nicht im Widerspruch miteinander stehen.³¹

Die ganze doxographische Liste aus Stobaios ist nur zu einem kleinen Teil mit Ps.-Plutarchs *Placita* kongruent. In den aus Stobaios und Ps.-Plutarch rekonstruierten *Placita* zerfällt das Kapitel 1,7 in eine untypische argumentative Form gegen die Atheisten (§1 in der Zählung der *Placita*) und einen typischen doxographischen Überblick (§§2–25), der grösstenteils aus Stobaios' *Eklogen* stammt. Bei Stobaios wird §1 nicht,³² bei Ps.-Plutarch §§2–25 nur sporadisch überliefert. Der bei Stobaios überlieferte Teil §§2–25 wiederum lässt sich in drei Einheiten gliedern: §§2–9 überliefern die Lehren der Vorsokratiker, §§10–16 listen mit einer Variation in §13 stoische Kurzdoxai von Poseidonios, Zenon, Mnesarchos und Boethos von Sidon zur Gottesauffassung, unter die auch Speusipp sowie Kritolaos und Diodor eingereiht werden,³³ und §§17–25 geben die Lehren von Parmenides, Melissos, dem Eleaten Zenon, Empedokles,³⁴ Polemon, Platon, Aristoteles, den Stoikern und Epikur wieder. Die in dem Umfang einzigartige Doppelung der Stoiker aus §§10, 11, 14–16 neben der ausführlicheren Lehre der Stoa in §24 und die Position der *doxai* zwischen den Vorsokratikern aus §§2–9 und 17–21 lassen darauf schliessen, dass die Lemmatableücke zusammengesetzt und §§10–16 eingeschoben wurden.

Zur Übersicht sei die Gegenüberstellung aus den *DG* 303–307 der doxographischen Passage in der Lemmatazählung von Mansfeld/Runia §§2–25 mit Kürzungen wiedergegeben:

Ps.-Plutarch	§	Stobaios
Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου θεόν.	2	Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.
Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεοὺς.	3	Ἀναξίμανδρος ἀπεφώνητο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεοὺς.

30 Vgl. 29 Diels: διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστι. und Stob. *Ecl.* 1,1,26 = 30 Diels: Χρυσίππου. Ζεὺς μὲν οὖν φαίνεται ὀνομάσθαι ἀπὸ τοῦ πᾶσι δεδωκέναι τὸ ζῆν· Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι' αὐτὸν πάντα.

31 Gigon (1996) 370f. spricht von einer «leidlich kohärenten Theorie» Chrysipps, die mit den Lehren Zenons und Kleantes' nicht inkompatibel sei.

32 Runia (1996b) 544 vermutet, dass auch Stobaios das Kapitel vollständig geführt habe, aber von einem byzantinischen Epitomator §1 entfernt worden sei. Die atheistischen Weltauffassungen seien für den Epitomator nicht von Interesse gewesen.

33 Die Aufzählung wird durch die nach Kritolaos und Diodor und vor Zenon eingeschobene Lehre Heraklits §13 unterbrochen, die zwei Lehren in einer *doxa* miteinander vermischt.

34 Der Name des Empedokles ist ausgefallen.

- 4 Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα. δεῖ δ' ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγομένων τὰς ἐνδιηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις.
- 5 Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.
- 6 Ἀναξαγόρας νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν.
- 7 Δημόκριτος νοῦν τὸν θεόν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ.
- 8 Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν.
- 9 Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ τάγαθόν, ἣτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δ' ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακόν, περὶ ἣν ἐστὶ τὸ ὑλικὸν πλῆθος. [ἐστὶ δὲ καὶ ὁρατὸς ὁ κόσμος.]
- 10 Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.
- 11 Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἐνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.
- 12 Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς.
- 13 Ἡράκλειτος τὸ περιοδικὸν πῦρ αἰδίων, εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργῶν τῶν ὄντων.
- 14 Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον.
- 15 Μνήσαρχος τὸν κόσμον, τὴν πρώτην οὐσίαν ἔχοντα ἀπὸ πνεύματος.
- 16 Βόηθος τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφῆνατο.
- 17 Παρμενίδης τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές.
- 18 Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἐν καὶ πᾶν καὶ μόνον αἰδίων καὶ ἄπειρον.
- 19 Ἐμπεδοκλῆς τὸν σφαῖρον καὶ τὸ ἐν, καὶ τὸ μὲν ἐν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτοῦ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἶδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν κτλ.
- 20 Πολέμων τὸν κόσμον θεὸν ἀπεφῆνατο.
- 21 Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοῦς, κτλ.

- | | |
|--|--|
| [Σωκράτης καί] Πλάτων τὸ ἓν, τὸ μονοφυές καὶ αὐτοφυές, τὸ μοναδικόν, τὸ ὄντως ἀγαθόν· κτλ. | 22 Πλάτων δὲ τὸ ἓν, τὸ μονοφυές, τὸ μοναδικόν, τὸ ὄντως ὄν, τάγαθόν. Κτλ. |
| Ἀριστοτέλης τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν εἶδος χωριστόν ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρα τοῦ παντός, ἣτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον· κτλ. | 23 Ἀριστοτέλης τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν εἶδος «χωριστόν», ὁμοίως Πλάτωνι, ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρα τοῦ παντός, ἣτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον. |
| Οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται· καὶ πνεῦμα μὲν διήκον δι' ὄλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον ἴδι' ὄλης τῆς ὕλης δι' ἣς κεχωρήκει παραλλάξειτ' θεὸν δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν, τὸν τ' ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι. | 24 Οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται. Καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιήκον δι' ὄλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον δι' ὄλης τῆς ὕλης, δι' ἣς κεχώρηκε, παραλλάξαν, θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν· ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν. |
| Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν πάντας τοὺς θεοὺς κτλ. | 25 Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν τοὺς θεοὺς, κτλ. |

In der Handschrift F der *Eklogen* wurde ferner das Π von (S)peusipp rubriziert, sodass sich an dieser Stelle anscheinend ein Kennzeichen eines neuen Abschnitts erhalten hat.³⁵ Zudem lesen die beiden Handschriften F und P der *Eklogen* vor Kritolaos und Diodor (§12), Mnesarch (§15) und Melissos und Zenon (§18) sowie P vor Heraklit (§13) und Zenon (§14) jeweils die Namen der Philosophen im Genitiv. Zwar mögen sie von späteren *librarii* hinzugefügt worden sein,³⁶ doch dass gerade bei diesen Lemmata die Handschriften die Namen im Genitiv anführen, während die übrigen *doxai* ohne Zusatz im Nominativ stehen, legt eine Besonderheit in diesem Listenabschnitt nahe.³⁷

Bereits vor §§10–16 zeigen sich bei §§7 und 8 über Demokrit, Kleanthes, Diogenes und Oinopides Eingriffe in die Überlieferung. Darauf und auf §9 über Pythagoras wird im folgenden Kapitel eingegangen, aber auch im zweiten vorsokratischen Block wurden Eingriffe in den Text vorgenommen, da in §18 die Lehren des Melissos und Zenon von Elea miteinander verbunden werden und in §19 das *name-label* und der Beginn der Lehrmeinung des Empedokles ausgefallen ist. Diels schreibt ausserdem die *doxa* Platons in §22 Areios zu, doch ist das unwahrschein-

35 Vgl. Mansfeld/Runia (1997) 201.

36 Vgl. Hense (1916) 2568.

37 Ob die Lehren des Melissos und Zenon noch Teil des Einschubs sind oder nicht, ist für das Vorliegende nicht entscheidend. Die Bearbeitung der Namen und die problematische Verbindung mit der Lehre des Empedokles legen eine unsaubere Vermischung der Quellen an dieser Stelle nahe.

lich.³⁸ Auf Aëtios geht sicher die Zusammenstellung der Lehrmeinungen der Stoiker und Epikurs in §§24 und 25 zurück.

3.2.1.2 Die Stoisierung des Kapitels 1,7 der *Placita*

Dass die Lehrmeinungen so vieler Stoiker aufgezählt werden, deckt sich mit weiteren stoisierenden Tendenzen in dem Kapitel der *Placita*. Im Folgenden werden für die Lehre des Kritolaos wichtige Einzelheiten aus der jüngst erschienenen Untersuchung Mansfelds herausgegriffen.³⁹ Das Kapitel 1,7 der *Placita* weist einen engen Zusammenhang mit Kapitel 1,3 Περὶ ἀρχῶν auf und kann als dessen theologisches Spiegelbild betrachtet werden. So entsprechen den Prinzipien in Kapitel 1,3 die Götter in Kapitel 1,7.⁴⁰

Allerdings gibt es Unterschiede. Ps.-Plutarch und Stobaios überliefen aus Aëtios die Lehre des Pythagoras in *Plac.* 1,7 §10 in beiden Kapiteln mit einer deutlichen inhaltlichen Modifikation gegenüber Kapitel 1,3. Während in Kapitel 1,3 die unbegrenzte Zweiheit nach Pythagoras das Prinzip des sichtbaren Kosmos sei, wird sie in 1,7 für einen δαίμων und etwas Schlechtes gehalten.⁴¹ Ebenso fallen besonders bei den Theorien der vorsokratischen Materialisten einige Unterschiede auf: Nach Anaximenes und Archelaos sei die Luft in Kapitel 1,3 Prinzip und in Kapitel 1,7 Gott. In Kapitel 1,7 wird zu den Definitionen aber noch für Anaximenes eine Erklärung hinzugefügt und bei Archelaos ein νοῦς neben die Luft gestellt. Ebenso ist in Kapitel 1,3 für Thales das Wasser Prinzip aller Dinge, während es nach Kapitel 1,7 von einem νοῦς durchdrungen sei, der das Wasser als göttliche Kraft steuere. Das Wasser wird somit zu einem Prinzip zweiten Ranges.⁴²

Dies deutet darauf hin, dass das Kapitel 1,3 für das Kapitel 1,7 aus stoischer Perspektive überarbeitet wurde und die materialistischen Erklärungen mithilfe der eigenen Theorie eines alles durchdringenden πνεῦμα zu plausibilisieren sucht.⁴³ Ein weiteres Merkmal einer stoischen Überarbeitung scheint in §7–8 vorzuliegen. Das Lemma wird bei Ps.-Plutarch als Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν wiedergegeben, doch schreibt Stobaios Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ. Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν. Die Textunterschiede weisen sicher auf eine Überarbeitung und schlechte Epitomierung bei Ps.-Plutarch hin.⁴⁴ Doch liegt bei der folgenden Zusammenstellung von Kleantes, Diogenes und Oinopides möglicherweise ebenso eine stoische Fehlinterpretation vor. Nach dem Aufbau des Ka-

38 Vgl. Runia (1996a) 372.

39 Vgl. Mansfeld (2019).

40 Zum Aufbau des Kapitels 1,3 vgl. Mansfeld (2010) 116.

41 Vgl. Aët. *Plac.* 1,3 §7 Vgl. dazu Mansfeld (2019) 615f. und Bottler (2014) 143–145, die allerdings nicht auf die Unterschiede zwischen beiden Kapiteln eingeht.

42 Vgl. Mansfeld (2019) 624f.

43 Mansfeld (2019) 625 nennt Thales' *doxa* «thoroughly Stoicized».

44 Vgl. *DG* 63f.

pitels 1,7 müsste mit Diogenes der Vorsokratiker Diogenes von Apollonia neben Oinopides gemeint sein, während Diogenes von Babylon und Kleanthes lehren, dass die Seele des Kosmos Gott sei. Nach Kapitel 1,3 §10 halte Diogenes von Apollonia die unbegrenzte Luft für das Prinzip.⁴⁵ Wie es im Detail zu dieser Zusammenstellung kam, wird wohl nicht entschieden werden können, doch liegt eine gewisse Wahrscheinlichkeit darin, dass Kleanthes' Name mit Diogenes in dem Glauben, dass der Babylonier gemeint sei, zusammengestellt worden ist.⁴⁶

Die doxographische Passage weist zudem Parallelen zu Ciceros *De natura deorum* auf. Die Lehre des Kleanthes findet sich in der Form von §8 nur in Ciceros theologisch-doxographischem Überblick in *Nat. deor.* 1,37: *tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen*. Ausserdem dürfte Ciceros gespielte Verwirrung über die Lehre Speusipps als *vis quaedam animalis* auf dieselbe Angabe zurückgehen, die Stobaios in weiter verkürzter Form in §11 als *νοῦς ἰδιοφυής* überliefert.⁴⁷

Die Lehren Zenons stimmen bei Stobaios und Cicero nicht überein, was wohl auf Ciceros ausführlichere Quelle zurückzuführen ist, in der verschiedene Positionen Zenons mit Werkangabe beschrieben werden. Auch geben Stobaios und Cicero die Lehren unterschiedlicher Stoiker wieder, da Cicero mit Ausnahme des Diogenes von Babylon vor allem frühe stoische Lehren anführt, während Stobaios neben *doxai* von Zenon und Kleanthes mit Diogenes, Mnesarchos, Boethos und Poseidonios eher Lehren des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr. zitiert.

Auffallend ist zudem, dass die stoischen Plausibilisierungen der vorsokratischen Elementlehren als Götter, die sich bei Stobaios erhalten haben, Cicero nicht bekannt waren, während sie Philodem und Clemens von Alexandrien wohl vorlagen.⁴⁸ So lassen sich die grossen Gemeinsamkeiten wie auch die Unterschiede der doxographischen Übersichten bei Cicero und Stobaios am besten über eine gemeinsame Quelle erklären. Ciceros Doxographie geht sicher auf die früheste *Placita*-Tradition zurück und nennt die Lehren von Kritolaos und Diodor nicht, während Stobaios wie Clemens wohl eine in stoischer Terminologie überarbeitete Version dieser Tradition vorlag.

Die *doxa* zu Kritolaos wurde also im Zuge der stoischen Neuordnung eingefügt. Diese Neuordnung geschah entweder innerhalb der *Placita*-Tradition mit Ciceros *De natura deorum* als *terminus post quem* und Aëtios als letztmöglichem

45 Mansfeld (2019) 627 zieht als Alternative in Erwägung, dass die Lehre des Diogenes von Apollonia an die des Anaximenes in Kapitel 1,3 §3 angeglichen worden sein könnte.

46 Vgl. zu einer ähnlichen Zusammenstellung von Philosophennamen durch Stobaios Mansfeld/Runia (2009) 410.

47 Cic. *Nat. deor.* 1,32: *nec multo secus Speusippus Platonem avunculum subsequens et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animale, evellere ex animis conatur cognitionem deorum*. Es scheint nicht notwendig, mit Gigon (1996) ad loc. anzunehmen, dass sich *subsequens* auf die Lehren Platons bezieht, doch versucht Dillon (2003) 63 f., die Lehre platonisch zu erklären. Es könnte aber auch allein die Nachfolge in der Akademie meinen. Vgl. Mansfeld/Runia (2009) 88, Fn. 186.

48 Vgl. Mansfeld (2019) 624–627.

Kompilator oder wurde auf Basis der präaëtianischen *Placita*-Tradition von einem Kompilator, möglicherweise Areios, vorgenommen, wenn Stobaios eine *Placita*-Version benutzte, die bereits mit Passagen aus Areios angereichert wurde.⁴⁹ Dafür, dass Areios Quelle der Überarbeitung des Kapitels ist und für die hinzugefügten Lehrmeinungen benutzt wurde, spricht zunächst, dass Chrysipps Lehre nach Fragment 30 Diels, mit dem Stobaios den doxographischen Überblick einleitet, auf Areios zurückgehen könnte. Zudem weisen weitere Indizien auf Areios als Quelle der Passage hin,⁵⁰ da er auch an anderen Stellen Heraklit mit der Lehre Zenons verbindet und in §13 zwei Lehren Heraklits in einer *doxa* vermischt. Ausserdem unterscheidet Areios im Gegensatz zu Aëtios prinzipiell genauer zwischen einzelnen Schulmitgliedern⁵¹ und, obwohl die Auflistung der Stoiker durch Kritolaos und Speusipp unterbrochen wird, scheinen vor allem stoische Lehren aufgezählt zu werden. Dagegen spricht, dass sich auch bei Ps.-Plutarch stoische Erweiterungen und Erklärungen erhalten haben und er die stoischen Lemmata epitomiert haben könnte, da die Lehren der Stoiker in §24 erneut zusammengefasst werden.

Wie wahrscheinlich diese Hypothese ist, ist schwer zu bestimmen und bedarf weiterer Forschung zur *Placita*-Tradition vor Aëtios. Das Kapitel 1,7 der *Placita* hat bei Stobaios und vielleicht schon vor Aëtios Bearbeitungen und Neuzusammenstellungen mit starker stoischer Prägung erfahren, in deren Zuge die *doxai* der Vorsokratiker aus dem Kapitel 1,3 Περὶ ἀρχῶν überarbeitet und zu theologischen Prinzipien erhoben sowie einige, vor allem stoische, theologische Lehren aus dem Späthellenismus neu aufgenommen wurden. Die theologischen Überarbeitungen lassen dann aber fragwürdig werden, ob die aufgenommenen *doxai* ursprünglich Gottesdefinitionen waren.

3.2.2 Tertullian, Macrobius und die frühere *Placita*-Tradition

3.2.2.1 Die Seele ἀπὸ πέμπτῆς οὐσίας

Im Folgenden wird gezeigt, dass sowohl die *doxa* bei Stobaios als auch die *doxai* bei Tertullian und Macrobius auf dieselbe Stelle in der früheren doxographischen Tradition zurückgehen. Sie lässt sich dadurch ungefähr rekonstruieren. Es wird danach nachgewiesen, dass Stobaios und Macrobius eine ähnliche *doxa* vorlag,

49 Vgl. Algra (2018) 63, Fn 23: «We cannot be sure, in so far as I can see, that the supposed source of the *placita* tradition, Aëtios or whatever he was called, did not use Arius, nor can we be sure that the branch of the *placita* tradition to which Stobaeus had access was not contaminated with material from Arius».

50 Vgl. Areios' Fragment 39 Diels = Eus. *Praep. ev.* 15,20,1–7. Vgl. für das Folgende die Kriterienkataloge zur Unterscheidung zwischen Aëtios und Areios in Kapitel I 4.5, *DG* 73–75 und Mansfeld/Runia (1997) 245–249. Göransson zeigt, dass Stobaios seine Quellen nicht immer getreu wiedergibt und in die Form der *Placita* zu bringen weiss. Vgl. Göransson (1995) 219f. Vgl. zu den Stoikern bei Areios Long (2018) 436.

51 Zum Beispiel nennt er in einem anderen Fragment ebenfalls Lehren des Poseidonios und Mnesarchos. Vgl. zudem Areios' Fragmente 18, 26, 27 und 32 Diels.

dann, dass die Begrifflichkeiten den aristotelischen *doxai* zum fünften Körper entsprechen, und schliesslich, dass die *doxa* eine Antwort auf die Frage gab, woher der *νοῦς* in den Menschen gelangt.

Kritolaos lasse die Seele nach Tertullian *ex quinta nescioqua substantia* bestehen, während er nach Macrobius sage, dass sie aus der fünften Substanz hervorgehe (*constare de quinta essentia*).⁵² In den Kurzdoxographien zur Seelenlehre, aus denen diese Definitionen stammen, werden materielle und immaterielle Seelenlehren einander gegenübergestellt, wodurch die Passagen strukturelle Ähnlichkeiten untereinander sowie mit den Lehrmeinungen aus den Kapiteln 4,2 Περὶ ψυχῆς und 4,3 Εἰ σῶμα ἢ ψυχὴ καὶ τίς ἢ οὐσία αὐτῆς der *Placita* aufweisen. Diese *Placita*-Kapitel und die doxographischen Nachrichten bei Macrobius und Tertullian gehen mittelbar auf eine gemeinsame Quelle aus der früheren *Placita*-Tradition zurück.⁵³ Da Tertullian und Macrobius die frühere *Placita*-Tradition in Bearbeitungen über mehrere Stationen benutzen, bildet bei ihnen eine der Überarbeitungsstufen die gemeinsame Grundlage für den Inhalt der *doxai*.⁵⁴

Obwohl nach Tertullian und Macrobius Kritolaos' Lehre zur Frage nach der Substanz der Seelen gehört, nach Stobaios aber zu den Gottesdefinitionen, besitzen alle drei *doxai* eine so grosse Gemeinsamkeit, dass sie wahrscheinlich nicht

52 17 W Krit. = Tert. An. 5,1f.: *Accerserit [sc. auxilio Plato] Eubulum aliquem et Critolaum et Xenocraten et isto in loco amicum Platonis Aristotelen. Fortassean extruentur magis ad auferendam animae corpulentiam, si non alios e contrario inspexerint, et quidem plures, corpus animae vindicantes. Nec illos dico solos qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hipparchus et Heraclitus ex igni, ut Hippon et Thales ex aqua, ut Empedocles et Critias ex sanguine, ut Epicurus ex atomis (si et atomi corpulentias de coitu suo cogunt), ut Critolaus et Peripatetici eius ex quinta nescioqua substantia (si et illa corpus, quia corpora includit), sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt.* Dass Kritolaos zunächst unter den Freunden Platons angeführt wird, dürfte auf eine Verwechslung zurückgehen. Vgl. Waszink (1947) ad loc. Dagegen Wehrli Krit. 67.

18 W Krit. = Macr. In somn. 1,14,20: *Plato dixit animam essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελεχείαν, Pythagoras et Philolaus harmoniam, Posidonius ideam, Asclepiades quinque sensuum exercitium sibi consonum, Hippocrates spiritum tenuem per corpus omne dispersum, Heraclides Ponticus lucem, Heraclitus physicus scintillam stellaris essentiae, Zenon concretum corpori spiritum, Democritus spiritum insertum atomis hac facilitate motus ut corpus illi omne sit pervium, Critolaus Peripateticus constare eam de quinta essentia, Hipparchus ignem, Anaximenes aera, Empedocles et Critias sanguinem, Parmenides ex terra et igne, Xenophanes ex terra et aqua, Boethos ex aere et igne, Epicurus speciem ex igne et aere et spiritu mixtam.*

53 Es werden nur Platon, Xenokrates, Aristoteles, Asklepiades, Heraklides, Anaximenes und Epikur bei Tertullian und Macrobius dieselben Lehren wie in den *Placita* zugewiesen. Vgl. DG 212–214. Die übrigen unterscheiden sich. Weiter ist auffallend, dass Hipparch und Heraklit bei Tertullian zusammengestellt werden, obwohl nach Aëtios Parmenides, Hippasos und Heraklit dasselbe lehren sollen. Macrobius weist Hipparch ebenso die heraklitische Lehre zu, während er für «Heraclitus physicus» eine andere Lehre angibt. So ist wahrscheinlich, dass ihnen eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt, die sie für ihre Übersichten aber jeweils neu zusammengestellt haben. Vgl. Mansfeld (1990) 3069–3075.

54 Vgl. DG 213 und Mansfeld (1990) 3073, Fn. 46.

auf verschiedene Quellen zurückgehen.⁵⁵ Der Zusammenhang zeigt sich zunächst darin, dass Kritolaos' Name nie allein steht. Stobaios nennt Diodor neben Kritolaos. Macrobius präzisiert, dass Kritolaos *Peripateticus* gemeint sei, und Tertullian gibt als Urheber der *doxa* Kritolaos und seine Peripatetiker (*Peripatetici eius*) an. Da aber Tertullians und Macrobius' Überlieferung aus derselben Quelle stammen, dürfte in der gemeinsamen Quelle Kritolaos mit anderen Peripatetikern zusammengestellt worden sein, sei es, dass die anderen Peripatetiker namentlich genannt wurden, oder sei es wie in der bei Stobaios überlieferten ethischen Doxographie A als Gruppe zusammengefasst.⁵⁶

Dass alle drei Doxographien dieselbe, überarbeitete *doxa* zitieren, erschliesst sich jedoch vor allem dadurch, dass Macrobius die bei Stobaios überlieferte lexikalische Feinheit wiederholt, nach der der νοῦς bzw. die Seele von (ἀπό/δε) dem αἰθήρ bzw. der fünften Substanz aus seine Existenz beziehe. Gewöhnlich verwendet Macrobius *constare* mit *ex*, um die Zusammensetzung einer Sache anzugeben, und mit *de*, wenn über ein Thema etwas feststeht.⁵⁷ Allerdings benutzt er *constare* mit *de* ebenfalls, wenn er über Substanzen, die aus einer Emanation hervorgehen, spricht.

Seinem doxographischen Überblick über die Seelenlehre geht eine Kosmologie voraus, nach der der Geist (*animus*) eine Emanation des höchsten Gottes sei und die Weltseele vom Geist stamme. Jede dieser Emanationen sei eine Degeneration, doch bleibe auch vom untersten Punkt im Kosmos eine Verbindung zum höchsten Gott.⁵⁸ Die Lebewesen erhielten nun ihr Leben von dem Teil der Weltsee-

55 Dass ein enger Zusammenhang besteht, ist *opinio communis*. Beispielsweise geben Regali (1983) 349 und ihm folgend Armisen-Marchetti (2003) 173 *Komm.* die *doxa* der Gottesdefinition bei Stobaios als Vergleichsstelle an.

56 19 *W. Krit.*: Ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων Περιπατητικῶν, τῶν ἀπὸ Κριτολάου, τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπληρωμένον.

57 Eine Ausnahme dieser Regel bilden Macr. *In somn.* 1,5,16 und 1,6,12 über die Zahlenlehre der Pythagoreer: *Omnes quoque partes, de quibus constat hic numerus, tales sunt, ut ex earum compage plenitudo nascatur.* Und: *Senarius vero, qui cum uno coniunctus septenarium facit, varia ac multiplicis religionis et potentiae est. Primum, quod solus ex omnibus numeris, qui intra decem sunt, de suis partibus constat. Habet enim medietatem et tertiam partem et sextam partem, et est medietas tria, tertia pars duo, sexta pars unum, quae omnia simul sex faciunt.* Deutlich wird, dass Macrobius *constare* mit *de* mathematisch als «die Summe ergeben / resultieren» verwendet. Da die Bestandteile (*partes*) variabel sind, entstehen die Summen als Folge aus den vorangehenden Gegebenheiten. Die Summe 8 ergibt sich zum Beispiel aus der Zusammensetzung von 3 und 5, aber 3 und 5 existieren nicht mehr in der 8. So auch Armisen-Marchetti (2003) 27 in ihrer Übersetzung von 1,6,12. Heberlein (2019) übersetzt *constare* an beiden Stellen mit «ergeben».

58 Vgl. Macr. *In somn.* 1,14,15: *secundum haec ergo, cum ex summo deo mens, ex mente anima sit, [...] cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad inum meandri, inveniatur [...] a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio.* Die Verwendung von *ex* sowie das Sprachbild machen weiter deutlich, dass Macrobius sich den Geist nicht «aus» Gott und die Seele «aus» Geist gemacht denkt. Sie müssen im Sinne von Emanationen auseinander hervorgehen, ohne das Vorherige zu sein.

le, der aus dem reinen Geist hervorgegangen sei (*de pura mente constare*).⁵⁹ Da die Weltseele aus dem reinen Geist aber schlechter ist, bezeichnet Macrobius mit *constare de* offensichtlich ein Emanationsverhältnis und woher etwas entstammt. Da ausserdem Macrobius Kritolaos' Lehre im Kommentar von Ciceros Satz *iisque* [sc. *hominibus*] *animus datus est ex illis sempiternis ignibus* zitiert und über ein differenziertes Vokabular verfügt, zählt wohl auch die *doxa* über Kritolaos zu den Emanationslehren.⁶⁰ Dass die *doxa* auf seine Quelle zurückgeht, wird dadurch belegt, dass er für Parmenides, Xenophanes, Boethos und Epikur festhält, dass die Seele aus (*ex*) Stoffen gemischt sei. Deshalb scheint seine Wortwahl präzise eine Quelle wiederzugeben, die für Kritolaos' Seelenlehre die Präposition ἀπό verwendet haben dürfte.

3.2.2.2 *Die Unsicherheit über die quinta quaedam natura: Eine doxa des Aristoteles*
Dass Tertullian sich im Unklaren darüber ist, was mit der *quinta nescioquae substantia* genau bezeichnet wird, gibt weiteren Aufschluss über die Herkunft der *doxa* bei ihm und Macrobius. Vor allem die Materialität der fünften Substanz stellt Tertullian in Frage: *si et illa corpus, quia corpora includit*.⁶¹ Die durch *nescioquae* ausgedrückte Unsicherheit zeigt sich auch bei Cicero, der Aristoteles' Seele in *Tusc.* 1,22, 1,66 und *Fin.* 4,12 als *quinta quaedam natura* definiert. In *Tusc.* 1,22 überliefert Cicero die *doxa* des Aristoteles allerdings in einer Liste, die materialistischen Seelenauffassungen entgegengestellt ist, und behandelt sie auch an anderen Stellen als immateriell. Die *Placita*-Tradition wiederum bezeichnet die aristotelische Lehre vom fünften Körper stets als πέμπτον τι σῶμα.⁶²

Zugrunde liegt *nescioquae, quaedam* und τι der Umstand, dass die antiken Autoren um den besonderen Status des von Aristoteles πρώτον σῶμα genannten Körpers wussten.⁶³ Besonders aufschlussreich ist Attikos' Polemik, der Aristoteles vorwirft, den fünften Körper aller körperlichen Attribute zu berauben.⁶⁴ Wie die Unsicherheit über den fünften Körper aber in die *doxa* über Kritolaos bei Tertullian kam, ist nicht leicht ersichtlich.

59 Macr. *In somn.* 1,14,17: *nec tamen ex ipsis caelestibus et sempiternis ignibus nos dicit animatos – ignis enim licet divinum, tamen corpus est, nec ex corpore quamvis divino possemus animari – sed unde ipsa illa corpora quae divina et sunt et videntur animata sunt, id est ex ea mundanae animae parte quam diximus, de pura mente constare.* Armisen-Marchetti übersetzt *constare* mit «constituée» und Heberlein mit «bestehen».

60 Cic. *Rep.* 6,15: *Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili.*

61 Das durch Emanation aus der fünften Substanz hervorgehende Material der Seele wird bei Macrobius nicht näher bestimmt.

62 Vgl. Aët. *Plac.* 1,3 §22 und 2,7 §5 sowie mit ähnlicher Distanzierung 1,7 §32.

63 Vgl. Easterling (1964) 77.

64 Vgl. Attikos ap. Eus. *Praep. ev.* 15,7 und Moraux (1963) 1227.

Da zunächst bei Tertullian und Stobaios Spuren einer Zusammenfassung mehrerer peripatetischer Lehrmeinungen vorliegen, wenn Kritolaos jeweils mit *Peripatetici eius* bzw. Diodor zusammensteht, vereint die *doxa* ursprünglich mehrere Ansichten aus dem Peripatos miteinander und kürzt sie. Nun könnte im Zuge einer solchen Zusammenfassung eine *doxa* von Aristoteles auf Kritolaos, Diodor und andere Peripatetiker übertragen worden sein. Die aristotelische Lehre zum Aufbau des Kosmos im Besonderen lautet schliesslich in der Doxographie: Ἀριστοτέλης πρῶτον μὲν αἰθέρα ἀπαθῆ, πέμπτον δὴ τι σῶμα.⁶⁵ Es ist dann zu klären, warum im Gegensatz zu Stobaios' *doxa* der Herkunftsort der Seele nach Macrobius in der *quinta essentia* und nicht im αἰθῆρ ἀπαθῆς liegt. Die Übersetzungen *substantia* bzw. *essentia* beziehen sich sicher auf eine οὐσία, da die Neologismen *substantia* und *essentia* im 1. Jahrhundert n.Chr. geprägt wurden,⁶⁶ während in der Doxographie Aristoteles' αἰθῆρ ἀπαθῆς stets als πέμπτον σῶμα und nie als πέμπτη οὐσία bezeichnet wird.⁶⁷ Die einzige Parallele für die Vertauschung der πέμπτη οὐσία mit dem πέμπτον σῶμα in der *Placita*-Tradition findet sich in einer aus Areios zitierten *doxa* bei Stobaios über die Substanz des Mondes.⁶⁸ Zudem kommt diese Vertauschung bei Hippolytos und dem Peripatetiker Xenarch in seiner Schrift Πρὸς πέμπτης οὐσίας vor, wobei sich aber Xenarch offenbar nicht auf eine Seelenlehre bezieht.⁶⁹ In Hippolytos' Quelle, die auch die aristotelische Seelenlehre umfasst, scheinen das aristotelische πρῶτον bzw. das doxographische πέμπτον σῶμα und die πέμπτη οὐσία im Zuge mittelplatonischer, Aristoteles und Platon vereinender⁷⁰ oder stoischer⁷¹ Tendenzen vertauscht worden zu sein. Am wahrscheinlichsten ist, dass es in einer von der früheren *Placita*-Tradition abhängigen Quelle zu einer Verschiebung von πέμπτον σῶμα zu πέμπτη οὐσία gekommen ist, die von Areios in der *doxa* über den Mond und Hippolytos, Tertullians und Marcobius' jeweiliger Quelle aufgegriffen wurde. Dann könnte bei dieser Neuordnung der Doxographie der erste Teil πρῶτον μὲν αἰθέρα ἀπαθῆ aus der aristotelischen *doxa* für die Version der Gottesdefinition bei Stobaios sowie der zweite Teil πέμπτον δὴ τι σῶμα als eine gewisse πέμπτη οὐσία für die Seelendefinition bei Marcobius und Tertullian verwendet worden sein.⁷²

65 Aët. *Plac.* 2,7 §5.

66 Vgl. Quint. *Inst.* 2,14,3 und 6,8,3 und Sedley (2002) 57. In Ciceros Timaios-Übersetzung entspricht der οὐσία die *materia*.

67 Mansfeld (1992a) 136 sieht keine Notwendigkeit, dass Hippolytos' zweiter Abhandlung über Aristoteles in *Ref.* 7,19 eine andere Quelle als in der Kurzdoxographie *Ref.* 1,20 zugrunde liegen muss, obwohl *Ref.* 1,20 noch von einem πέμπτον σῶμα spricht und *Ref.* 7,19 von der πέμπτη οὐσία. Möglicherweise kannte Hippolytos beide Begriffe und verwendete sie synonym, doch weitere Unterschiede könnten eine Zwei-Quellen-Hypothese unterstützen.

68 Vgl. Mansfeld/Runia (2009) 585.

69 Vgl. Moraux (1973) 198–206 und Mansfeld (1992a) 135–141. Xenarchs Schrift beschäftigt sich allem Anschein nach allein mit der fünften Substanz als Materie der Himmelskörper.

70 Vgl. Mansfeld (1992a) 146 f.

71 Vgl. Algra (2018) 76, Fn. 60.

72 Die vielen Unsicherheiten über die Lebenszeit und die Verbindung von Areios zu der frühen *Placita*-Tradition erlauben allenfalls Spekulationen über seine Bedeutung in der Überliefe-

Aristoteles hat allerdings den fünften Körper nicht mit einem νοῦς oder einer Seele in Verbindung gebracht. Diese Verbindung könnte sich einerseits über dieselben gängigen stoisch-popularphilosophischen Einflüsse ergeben haben, die die Elemente der Vorsokratiker mit einem noetischen Vermögen versehen.⁷³ Es ist aber andererseits wahrscheinlicher, dass Kritolaos als Erster den νοῦς aus dem fünften Körper hervorgehen liess. Schliesslich wollte er laut dem Zeugnis des Antiochos «die Alten imitieren» und könnte deswegen in Ermangelung des *Corpus Aristotelicum* die aristotelische Lehrmeinung aus der Doxographie übernommen und angepasst haben. Da er als der wichtigste Vertreter dieser Lehre unter den Peripatetikern in der Doxographie namentlich genannt wird, dürfte die Innovation, dass der νοῦς aus der fünften Substanz, dem αἰθήρ, hervorgeht, auf ihn zurückzuführen sein. Dieser Lehre folgten dann nicht nur Diodor und Kritolaos' andere *Peripatetici*, sondern sie könnte die Grundlage für die Fehlinterpretation von Aristoteles' Lehre in Ciceros Quelle gewesen sein.

Die *doxa* über Kritolaos bei Tertullian weist jedenfalls eine Gemeinsamkeit mit der aristotelischen *doxa* über den Aufbau des Kosmos auf, die Grundlage für Kritolaos' Lehre vom Gott als νοῦς vom αἰθήρ ἀπαθής und der Seelenlehre als von der fünften Substanz gewesen zu sein scheint.

3.2.3 Welche Frage beantwortet die *doxa* ?

Wenn die Überlieferungen bei Stobaios einerseits sowie Tertullian und Macrobius andererseits auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, stellt sich die Frage, welchem Kapitel die *doxa* des Kritolaos entnommen wurde und ob sie den νοῦς oder die Seele aus der fünften Substanz hervorgehen liess. Denn da weder in der Version bei Stobaios (ἀπό) noch bei Macrobius (*de*) die Frage nach der Substanz Gottes bzw. der Seele beantwortet wird, passt die *doxa* weder zum *Placita*-Kapitel 1,7 über die Gottesdefinitionen noch zu 4,3 über die Substanz der Seele. Ohne Stobaios' Zuordnung des Satzes zum Kapitel 1,7 läse sich νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς als natürliche Antwort auf die Frage, woher der νοῦς in den Menschen komme.⁷⁴

Diese Frage nach der Herkunft des νοῦς im Körper war zentral in den Aporien Theophrasts und Gegenstand der frühesten *Placita*-Tradition,⁷⁵ doch haben sich alle Lemmata darüber nur sehr unvollständig erhalten.⁷⁶ Eindrücke über den

rung. Dass er allerdings das πέμπτον σῶμα durch die πέμπτη οὐσία ersetzte, stellt die Frage, in welcher Beziehung er zu Tertullians und Macrobius' Quelle stand. Vgl. #Fn. 1080.

73 Vgl. Moraux (1963) 1245 f.

74 In den *Placita* entfällt das Definitionssubjekt jedoch regelmässig, wenn die vorhergehenden *doxai* oder der Titel den ausfallenden Akkusativ eindeutig machen.

75 Vgl. Mansfeld (1990) 3092 f., Fn. 138, 3120, Fn. 282 und vor allem 3151 f.

76 Vgl. Cic. *Fin.* 4,12: *cum autem quaereretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura videretur esse, ex qua ratio et intelligentia oriretur, in quo etiam de animis cuius generis essent*

Inhalt des Kapitels können dank Ciceros allgemeiner Reflexionen bei dessen Lektüre gewonnen werden. In den *Tusculanen* 1,65f. zitiert er aus seiner *Consolatio* eine auf eine Doxographie gestützte Passage über das Wesen der Seele und des Intellekts. Er setzt dabei *anima* mit *mens* gleich und bezweifelt,⁷⁷ dass den Elementen als vorsokratische Prinzipien das Empfindungs-, Planungs- und Denkvermögen zukommen könne. Ein solches Vermögen müsse vielmehr aus einem himmlischen (*caeleste*) und göttlichen (*divinum*) Element, d.h. der *quinta natura*, bestehen. Er stellt daraufhin weitere Fragen nach dem Ort und der Beschaffenheit des Verstandes, doch lässt er sie unbeantwortet. Dass er die doxographischen Antworten auslässt, ist wohl seinem Wunsch nach *variatio* anstelle von Zitationen aus einem staubtrockenen Handbuch geschuldet,⁷⁸ doch scheinen die Fragen nach dem Ort des νοῦς, seiner Herkunft im Körper und seiner Beschaffenheit je Gegenstand eigener Kapitel der frühesten *Placita*-Tradition gewesen zu sein, die im Zuge der Epitomierungen umgestellt und anderen *Placita*-Kapiteln zugeordnet wurden.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang die *doxa* des Poseidonios in §10 des Kapitels 1,7 bei Stobaios: πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν. Sie wird nämlich ebenso als stoische Lehre von Ps.-Plutarch im Kapitel 1,6 Πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι zitiert. Ps.-Plutarch ordnet dieselbe *doxa*, die Stobaios kurz vor Kritolaos und Diodor zitiert, also einer «Woher»-Frage zu. Ausserdem kommt sie erneut vereinfacht bei Ps.-Plutarch und Stobaios als Lehre der Stoiker im Kapitel 4,3 über die Substanz der Seele vor.⁷⁹

Aus allen Beobachtungen lässt sich festhalten, dass das theologische Kapitel der *Placita* eindeutige Einarbeitungen von *doxai* aus anderen Kapiteln aufweist. Wahrscheinlich war die Theologie für die doxographische Tradition zunächst wenig interessant⁸⁰, doch als das Interesse an Theologie im Hellenismus wuchs, wurden vermutlich Lemmata aus anderen Doxographien inkorporiert und passende Lehrmeinungen aus anderen Kapiteln übernommen und theologisiert.⁸¹ Im Besonderen die Kapitel über den νοῦς, die anscheinend parallel aufgrund eines nachlassenden Interesses stark gekürzt wurden, verschmolzen dabei mit denen über die Seele und über die Theologie, da viele Philosophen den νοῦς oder den rationalen Teil der Seele mit dem «göttlichen Funken im Menschen» identifizierten. Vermutlich sah der Kompilator genau wie Cicero kaum einen Unterschied zwischen den

quaeretur, Zeno id dixit esse ignem, non nulla deinde aliter, sed ea pauca. Vgl. Mansfeld (1990) 3133–3137.

77 Cicero setzt *mens* und *anima* häufiger gleich: vgl. *Tusc.* 1,22 und 1,40 und Mansfeld (1990) 3132.

78 Vgl. Mansfeld (1990) 3136: «he [sc. Cicero] wants to avoid the dry-as-dust rigour of the handbook».

79 Aët. *Plac.* 4,3 §3: Οἱ Στωικοὶ πνεῦμα νοερόν, θερμόν [sc. τὴν ψυχὴν].

80 Vgl. Mansfeld (2013) 332.

81 Entsprechend führen Mansfeld/Runia (2009) 51f., 69 und 99f. die Einführung der theologischen Kapitel auf eine nachperipatetische, mittelplatonisch-stoische Ordnung zurück.

Definitionen für die Seele, für den Intellekt und für Gott. Je nach Interpretation konnte der Inhalt einer *doxa* dann so, wie die *doxa* des Poseidonios an verschiedenen Stellen erscheint, für die materielle Substanz der Seele, für die Herkunft des νοῦς oder für eine Gottesdefinition verwendet werden. Die Wortwahl in der *doxa* des Kritolaos und Diodor legt dann nahe, dass sie sich mit der in *Gen. an.*, von Theophrast und schliesslich in der frühesten *Placita*-Tradition behandelten Frage beschäftigt, woher der νοῦς in den Menschen gelangt.

4 Die *doxa* über Kritolaos: Ein νοῦς aus dem supralunaren Bereich

Bei dem αἰθήρ ἀπαθής, aus dem der νοῦς stammt, muss es sich um das aristotelische Element handeln, aus dem nach *De caelo* wie nach den *Placita* für Aristoteles die Himmelskörper bestehen. Der αἰθήρ wird in den *Placita* nämlich neben Aristoteles nur von Kritolaos und Diodor als ἀπαθής bezeichnet.⁸² Im Gegensatz zu anderen αἰθήρ-Konzepten, wie sie in den *Placita* Anaxagoras, Parmenides, dem Stoiker Boethos oder Herakleides und den Pythagoreern zugeschrieben werden, ist der αἰθήρ des Aristoteles nicht feuerartig und steht ohne Artikel.⁸³ Er existiert als eigenständiges Element neben den affizierbaren Elementen Luft, Erde, Feuer und Wasser. Wenn der αἰθήρ aber als separates Element verstanden wird, muss die Welt in einen supra- und sublunaren Bereich zweigeteilt sein, da ihm die übrigen vier Elemente wesensfremd sind und ihm ein Bereich mit besonderem Status zukommt.⁸⁴ Diese Zweiteilung des Kosmos wurde zur *opinio communis*⁸⁵ und, da Kritolaos in den überlieferten Fragmenten die aristotelische Lehre der Anfangs- und Endlosigkeit des Kosmos verteidigt, darf auch für ihn ein Festhalten an der doxographisch-aristotelischen Kosmologie angenommen werden.⁸⁶

Aus dieser Zweiteilung des Kosmos hat sich die Ansicht entwickelt, Aristoteles teile nur der oberen Welt Gottes und des αἰθήρ Vorsehung zu, während in der sublunaren Welt keine Vorsehung herrsche.⁸⁷ Dass Kritolaos diesem Punkt zustimmt, lässt sich nur vermuten, da er den Herrscher des Kosmos mit Perikles vergleicht, der sich nicht um jedes einzelne Detail der Staatsführung kümmere, son-

82 Auch nach anderen Zweigen der *Placita*-Tradition bezeichne Aristoteles den αἰθήρ als ἀπαθής. Vgl. Herm. *Irr.* 11,6.

83 Vgl. Wildberg (1988) 9–12.

84 Das ist eine Abgrenzung der peripatetischen von der stoischen Position, da die Stoiker die Welt von Gott und dem göttlichen Element durchdrungen sein lassen.

85 Vgl. die oben zitierte *doxa* Aët. *Plac.* 2,7 §5 und Ps.-Aristot. *Mund.* 392a5–9: Οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ, ὡς τινες, διὰ τὸ πυρώδη οὖσαν αἰθεσθαι, πλημμελοῦντες περὶ τὴν πλείστον πυρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ αἰεὶ θεῖν κυκλοφοροῦμένην, στοιχείου οὖσαν ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκίρατόν τε καὶ θεῖον. In *De mundo* ist der Bereich des αἰθήρ nicht frei von Kontaminationen und nimmt eine Zwischenstellung zwischen dem transzendenten Gottesbereich und dem sublunaren Bereich der Elemente ein. Vgl. Onnasch (1996) 177–189 und Moraux (1963) 1205.

86 Vgl. 12f. *W Krit.*

87 Vgl. Mansfeld (1992a) 136 mit den angegebenen Stellen und Sharples (2002) 22–36.

dern die Organisation an seine Gesandten delegiere und nur die wichtigsten Entscheidungen selbst übernehme.⁸⁸ Im Bild ist Perikles der göttliche νοῦς, der den supralunaren Bereich selbst lenkt, während seine Boten im sublunaren Bereich wirken. Der göttliche νοῦς hätte demnach eine Lenkungs- und Ordnungsfunktion.

So scheint es, dass Kritolaos, vielleicht in Auseinandersetzung mit den Stoikern, die Analogie vom Mikro- und Makrokosmos übernommen hat, wie auch Epiphanius in seinem fragwürdigen Bericht für Aristoteles und Kritolaos behauptet. Dann besäßen auch die Menschen einen νοῦς, der wie der göttliche νοῦς für den Kosmos die Planung für den Menschen im sublunaren Bereich übernehme. Diogenes Laertius hält eine solche συμπαθεία-Lehre mit dem stoischen Terminus für Aristoteles fest,⁸⁹ doch fehlen für Kritolaos entsprechende Zeugnisse. Wenn der νοῦς aber vom leidensunfähigen αἰθήρ stammt, liegt es nahe, darin einen menschlichen νοῦς zu sehen, der aus dem supralunaren Bereich hervorgeht.

Ob schliesslich die Lehre des Kritolaos materialistisch zu verstehen ist, hängt davon ab, welcher Wert der Zuordnung der *doxa* zu den materialistischen Lehren bei Macrobius und Tertullian zugemessen wird. Es ist nicht zu entscheiden, ob Kritolaos oder der doxographische Kompilator der Seelenlehren den nach Cicero immateriellen fünften Körper des Aristoteles als materiellen Stoff des νοῦς interpretierte.

5 Kritolaos und der Peripatos

Kritolaos' Seelen- oder νοῦς-Lehre zu bestimmen, fällt angesichts fehlender zuverlässiger Quellen schwer. Falls er eine ausführliche νοῦς-Lehre vertreten hat, ist sie nicht mehr nachzuvollziehen. Er scheint sich dennoch über den νοῦς so weit geäußert zu haben, dass ein Doxograph es für wert befand, seine Lehre aufzunehmen. Durch die doxographische Bearbeitung ist aber nicht auszumachen, ob er und Diodor wirklich dasselbe lehrten, ob noch andere Peripatetiker unter der Lehrmeinung zusammengefasst wurden und ob dementsprechend die Lehre wirklich Kritolaos zuzuordnen ist.

Die übrigen Fragmente belegen die Teilnahme an zeitgenössischen ethischen und rhetorischen Diskursen, vor allem mit den Stoikern, und es ist davon auszugehen, dass Antiochos' Nachricht, Kritolaos wolle die Alten imitieren, nicht nur für die Ethik und Rhetorik, sondern auch für die Kosmologie und Seelenlehre gilt. Eine Beschäftigung mit Aristoteles' esoterischen Schriften zur Seelenlehre ist zwar in Kritolaos' Fragmenten nicht zu erkennen, doch lagen ihm möglicherweise die Schriften *De philosophia* und *De caelo* vor, die er in den beiden kosmologischen

88 Vgl. 37a *W Krit.*: ὡς ὁ τοῦ κόσμου βασιλεύς. Vgl. Kupreeva (2009b) 147f. Dieser Vergleich findet sich ebenso in *De mundo* 397b9–398b22 mit einem persischen Herrscher anstelle von Perikles.

89 Vgl. Diog. Laer. 5,32 und Sharples (2002) 25.

Fragmenten verteidigen wollte. Allerdings könnte er seine Positionen auch nur auf Grundlage einer umfangreicheren Doxographie oder anderer Quellen wie dem ps.-aristotelischen *De mundo* formuliert haben. Ferner gibt es keine Nachricht darüber, ob Kritolaos überhaupt ein umfangreicheres Werk über den νοῦς oder die Seele geschrieben hat.

Im zeitgenössischen Diskurs könnte er sich der Lehre angeschlossen haben, dass sich Mikrokosmos und Makrokosmos entsprechen und so, wie ein νοῦς den supralunaren Bereich lenkt, ein aus dem αἰθήρ empfangener sublunarer νοῦς die Menschen steuert. Eine solche Verbindung wäre zwar nicht aristotelisch, doch könnte sich das für Kritolaos in seinen doxographischen, aristotelischen oder ps.-aristotelischen Quellen als orthodoxer Aristotelismus präsentiert haben. Eine Transformation der Lehre hätte sich nach dieser Interpretation ungewollt ergeben. Auf der Suche nach der aristotelischen Lehre habe Kritolaos demnach einen Zusammenhang zwischen dem αἰθήρ ἀπαθής und dem νοῦς hergestellt. Darauf könnten Cicero und andere die folgenreiche Interpretation der aristotelischen Seele als fünfter Natur gestützt haben. Doch aufgrund der mageren Basis der Fragmente ist diese Interpretation hochspekulativ.

VIII Gesamtschau

1 Transmission

Die Untersuchung betrachtete verschiedene Überlieferungsprobleme. Vor allem wurde die Überlieferung der peripatetischen Fragmente nachvollzogen und kontextualisiert. Aber aus den jeweiligen Ergebnissen lässt sich auch ein kurzes Fazit zur Überlieferung des *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* ziehen.

Die meisten Berichte über die Seelenlehren stammen aus der doxographischen Tradition, die sich einerseits einer Gruppe der direkten *doxai* bei Ps.-Plutarch, Stobaios und anderen sowie andererseits einer Gruppe der indirekten *doxai* bei den Autoren zuordnen lassen, die überwiegend die präaëtiaschnische Doxographie benutzten, die peripatetischen Lehren in ihren Ausarbeitungen interpretierten und mit ihrem Vokabular bearbeiteten.

In beiden Fällen steht die Rekonstruktion einer Lehre vor unüberwindbaren Schwierigkeiten. Bei jeder direkten *doxa* stellen sich als Hauptfragen, aus welchen Quellen sie erstellt wurde und wie zuverlässig sie ist. Für die vorliegende Arbeit galt zwar die zunächst die Annahme, dass jeder *doxa* ein wahrer Kern zugrunde liegt, doch zeigte sich bei Theophrast, Dikaiarch, Aristoxenos und Straton, dass sich aus den erhaltenen *doxai* keine Seelenlehre rekonstruieren lässt, die mit den verbliebenen eigenen Worten in Übereinstimmung steht. Dabei stellten vor allem terminologische Ungenauigkeiten wie die Subsumierung aller Begriffe für das rationale Seelenvermögen unter dem Begriff ἡγεμονικόν und assoziative Zusammenfassungen von ähnlich scheinenden Lehren eine Rekonstruktionsschwierigkeit dar, da dadurch wichtige Details verloren gingen.

Bei den indirekten doxographischen Zeugnissen verschärft sich das Problem. Wenn sich ein indirekter Zeuge nur auf eine doxographische Quelle beruft, lässt sich nämlich über andere doxographische Verarbeitungen allenfalls die Genauigkeit der Wiedergabe einer *doxa*, nicht aber die Genauigkeit des Inhalts der *doxa* prüfen. Da zudem für indirekte Zeugen zumeist nur weitere indirekte vorhanden sind und alle Zeugen die *doxa* jeweils in ihrem Sinne interpretieren, konnte in der Untersuchung oft, selbst wenn zwei verschiedenen Zeugen dieselbe *doxa* vorlag, der Inhalt nur annäherungsweise rekonstruiert werden. Dagegen ist aber exemplarisch die Rolle Ciceros hervorzuheben. Bei ihm finden sich zwar Missverständnisse, die sowohl auf seine Quellen als auch auf seine eigenen Interpretationen zurückgehen. Im Besonderen bei Dikaiarch zeigte sich aber, dass Cicero im Rahmen seiner Möglichkeiten bereit war, die ihm vorliegenden doxographischen Be-

richte mit weiteren Quellen abzugleichen. Es ist also ein Bemühen, um eine getreue Darstellung einer Lehre zu erkennen.

Bei Straton und Aristoxenos scheinen sich die doxographischen Lehren aus der Interpretation und Epitomierung ihrer Werke ergeben zu haben. Die Abweichungen von den anderweitig überlieferten Fragmenten und Werken sind dabei unterschiedlich stark bzw. deutlich. Zwar liess sich Stratons Wahrnehmungslehre in den doxographischen Bearbeitungen wiederfinden. Doch da angesichts von fünf Bearbeitungen derselben *doxa* nur diejenige bei Cicero mit einem Text aus den *Problemata physika*, der wahrscheinlich Stratons Lehre wiedergibt, in Übereinstimmung stand, bleiben vier Fragmente, die zu Missverständnissen über Stratons Lehre führen. Bei Aristoxenos zeigte sich, dass Cicero vermutlich die doxographische Nachricht, nach der die Seele eine *intentio corporis* sei, mit einer ἀρμονία identifizierte. Ciceros Interpretation der *intentio corporis* als ἀρμονία mag wohl zu keiner grossen inhaltlichen Differenz in der Seelenlehre geführt haben, doch war sie folgenreich, da Aristoxenos in der modernen Forschung eine ἀρμονία-Lehre zugeschrieben wird. Problematisch ist, dass sich die doxographische Lehre durch Aristoxenos' Schriften nicht bestätigen lässt, sodass unklar bleibt, ob Aristoxenos die Seele tatsächlich als *intentio corporis* definierte. Das Beste, was über die *doxa* bei Cicero also gesagt werden kann, ist, dass sie Aristoxenos' Auffassung der Seele in seinen musiktheoretischen Werken nicht offensichtlich widerspricht.

Neben die eigenen Worte und Werke der Peripatetiker sowie die doxographische Überlieferung treten Passagen unklarer Herkunft. Gerade Proklos überliefert mehrere Geschichten über Klearch und Herakleides, doch ist seine Quelle nicht zu bestimmen. Möglicherweise entstammen seine Geschichten einer speziellen Sammlung von *Mirabilia*, die der Populärliteratur zugeordnet werden darf, jedoch ist nicht auszuschliessen, dass er Klearchs Geschichten aus Περὶ ὕπνου in Kenntnis der Schrift paraphrasierte.

Schliesslich wirft die *doxa* des Kritolaos die Frage auf, ob er noch Zugang zum *Corpus Aristotelicum* hatte. Kritolaos verwendet Vokabular, das Aristoteles nach der Doxographie zugeschrieben wird, aber Aristoteles nicht benutzte. Ebenso scheint Kritolaos eine Lehre von einem sublunaren und einem supralunaren Kosmos in der Form zu vertreten, wie sie die Doxographie für Aristoteles festhält. Eine genauere und allgemeinere Untersuchung von Kritolaos' Quellen steht aus – der entsprechende RUSCH-Band ist in Vorbereitung –, doch könnte er seine peripatetischen Ideen entweder nach Lehren des Aristoteles aus der Doxographie und nicht den esoterischen Werke formuliert haben oder ein Doxograph passte Kritolaos' Lehren an die des doxographischen Aristoteles an. Wenn Kritolaos nach Antiochos die alten Peripatetiker zu imitieren versuchte, aber nur doxographisch-aristotelische Thesen kannte und verarbeitete, legt das nahe, dass er das heute bekannte *Corpus Aristotelicum et Theophrasteum* nicht benutzte. Dies kann bei den wenigen, kurzen und doxographischen Fragmenten, die unter Kritolaos' Namen überliefert wurden, allerdings nicht mehr als eine Vermutung bleiben.

2 Transformation

Soweit es sich aus den Fragmenten ergibt, hatte die Seelenlehre aus *De anima* wohl keinen Einfluss auf Aristoxenos, Klearch und Kritolaos. Bei Dikaiarch ist es unklar, doch legt seine Seelenlehre eine Nähe zu medizinischen Theorien und damit einen Empirismus nahe, der zumindest dem Geist des Aristoteles entsprungen sein könnte. Theophrast und Straton hingegen kannten die Schrift des Aristoteles offenbar gut und passten wohl die zugrunde liegenden Theorien ihrer Forschung entsprechend an. Die Lösungen Theophrasts zu seinen Aporien über Aristoteles' Noetik haben sich nicht erhalten, doch entwickelt er seine Wahrnehmungslehre wohl im Anschluss an Aristoteles' Theorie, vor allem aus *De sensu*, weiter. Allerdings verzichtet er in seinen eigenen Schriften zur Geruchstheorie im Gegensatz zu Priskians Interpretation dabei auf die Differenzierung zwischen δύναμις und ἐνέργεια und gibt eine physikalistische Erklärung, nach der Qualitäten an Körpern vermittelt werden. Auch Straton verfolgt diesen Ansatz und erklärt, wenn ihm die Lehren aus *De coloribus* und *De audibilibus* zugeschrieben werden dürfen, die Farbvermittlung über Qualitäten an materiellen Lichtstrahlen und weicht in der Lehre des Hörens von Aristoteles ab, da er den Prozess als kleinste Tonimpulse, die auf das Gehör treffen, versteht. Diese physikalistischen Ansätze überträgt er auch auf den innerkörperlichen Wahrnehmungstransport, für den wahrscheinlich ein πνεῦμα, das er aus den medizinischen Erkenntnissen seiner Zeit übernahm, verantwortlich ist. Über das rationale Seelenvermögen erfährt man wenig, aber nach Straton ist es im Einklang mit der Wahrnehmungslehre jedenfalls bewegt, was Aristoteles noch ausgeschlossen hatte. Aufgaben, die daneben einer Seele bedürften, gibt es in seiner Theorie nicht. Nach Simplicios verwendete er den Begriff ψυχή wohl auch für die δίανοια, nach der Doxographie entspricht die ψυχή eher dem πνεῦμα. Ebenso sind keine Fragmente Stratons über die φαντασία erhalten.

Auffallend ist ferner, dass sich ausser den Aporien aus Theophrasts *De-anima*-Kommentar kein peripatetisches Werk über die Seelenlehre insgesamt erhalten hat und ausser Dikaiarchs *Περὶ ψυχῆς* nicht einmal ein weiteres Werk über die Seelenlehre bekannt ist. Wenn die Peripatetiker über die Seele, die δίανοια oder den νοῦς sprechen, thematisieren sie in den Fragmenten nie die Seele selbst, sondern stets nur Aspekte der Seelenlehre im Rahmen anderer Untersuchungen: Theophrast formuliert seine Aporien über Aristoteles' *De anima* in seiner *Physik*. Den homonymen Werken *Περὶ κινήσεως* Theophrasts und Stratons entstammen ihre jeweiligen Zitate über die Seelenbewegungen. Aristoxenos erwähnt die Seele nur kurz in seinen *Elementa harmonica*. Zwar könnten die Peripatetiker Bücher über die Seele geschrieben haben, von deren Existenz die Überlieferung schweigt, doch passen die wenigen überlieferten Ausführungen sowie die antiken Urteile vom philosophischen Niedergang des Peripatos in dieses Bild.

Eine umfassende Seelenlehre wie Aristoteles aufzustellen, lag also offenbar auch philosophisch begründet nicht im Interesse von seinen Nachfolgern. Denn Theophrast, Straton und Aristoxenos benutzen den Begriff ψυχή entweder nicht, nur in besonderen Kontexten oder in den Paraphrasen späterer Autoren. Dikaiarch hält ihn gar für nutzlos. Stattdessen werden bei den frühen Peripatetikern mit Ausnahme von Klearch nicht Körper und Seele, sondern vor allem Körper und δίανοια bzw. νοῦς einander gegenübergestellt.

Die noch immer ungelöste philosophische Frage, wie Menschen etwas empfinden, denken und handeln, scheint die frühen Peripatetiker vor allem auf einer mechanischen Ebene fasziniert zu haben, wie Theophrasts, Stratons und Aristoxenos' Ausarbeitungen über die Wahrnehmung belegen. Eine Erklärung für die Körper-Verstand-Interaktion ist bei Straton in Ansätzen überliefert, wenn er sich die δίανοια als bewegt vorstellt, und Dikaiarch bietet die nach der Überlieferung wenig überzeugende Lösung für die Körper-Seele-Interaktion an, dass die Seele nicht existiere, es aber stattdessen ein besonderes, körperliches Vermögen gebe, das Leben und Handeln ermöglicht. Auch andere Peripatetiker haben sich anscheinend Gedanken über die Rolle der Wahrnehmungsorgane und ein angeborenes, wahrnehmungsvermittelndes πνεῦμα gemacht, doch hat die Überlieferung über diese Gedanken zu wenig erhalten. Dass die Peripatetiker jedenfalls keine Theorien darüber aufstellen, wie die Seele oder die δίανοια auf den Körper wirken kann, lässt sie nicht zu Epiphänomenalisten werden. Theophrast, Straton, Dikaiarch und Aristoxenos gestehen der Seele bzw. der δίανοια nämlich die Fähigkeit zu, einen Menschen zu bewegen, beschränken sich aber anscheinend auf empirische Beobachtungen.

Vielleicht muss die Frage, warum es so wenig peripatetische Ausarbeitungen über die Seele gibt, anders gestellt werden: Welchen Ort haben *De anima* und speziell die Noetik darin für Aristoteles in seinem Gesamtwerk eingenommen? Angesichts des grossen Anteils, den bereits Aristoteles der Wahrnehmungslehre in *De anima* einräumt, sowie angesichts weiterer Schriften aus den *Parva naturalia*, die Phänomene wie das Schlafen oder Erinnern nur vorsichtig mit einer Seelenlehre verbinden, und schliesslich wegen der wenigen Erwähnungen der Seele ausserhalb der Seelenschriften wie im 8. Buch der *Physik*, der *Nikomachischen Ethik* oder den *Analytica posteriora* scheinen auch für Aristoteles die Fragen nach der Definition der Seele und ihrer Relation zum Körper nur einen kleinen Aspekt seiner Forschung ausgemacht zu haben. Auch er widmete sich im Besonderen der Seelenmechanik und der Biologie, während der später vielbesprochene Hylemorphismus in *De anima* nicht dieselbe Aufmerksamkeit wie die Wahrnehmungsmechanik erfährt. Dass der Hylemorphismus von späteren Peripatetikern vorausgesetzt oder vernachlässigt, aber nicht eigens untersucht wurde, könnte daran liegen, dass sie darin keinen wesentlichen Aspekt der Lehre aus *De anima* sahen. Stattdessen legten sie ihren Fokus auf andere Bereiche als die, die erst in den folgenden Jahrhunderten zentral in der Aristoteles-Auslegung wurden. Soweit die Überlieferungslage

einen Einblick zulässt, scheint dies ein plausibler Grund, warum die frühen Peripatetiker der Körper-Geist-Verbindung aus *De anima* nicht denselben Wert beigemessen haben, den spätere Autoren und Philosophen darin sahen.

Die vorliegende Arbeit hat gemäss ihrer Zielsetzung deutlich gemacht, dass ein besseres Bild von den Seelenlehren und der *De-anima*-Benutzung entsteht, wenn die Definitionen der Seele, Wahrnehmungstheorien und die φαντασία in die Untersuchung einbezogen werden. Die philosophiehistorisch orientierten Darstellungen der frühperipatetischen Seelenlehren bilden eine Grundlage für weitere ideenarchäologische Forschung. Nach dem bevorstehenden Abschluss der Neueditionen der Fragmente in der RUSCH-Reihe dürften im Besonderen weitere diachrone Untersuchungen zu den frühen Peripatetikern und ihrer Überlieferung unter Berücksichtigung der ps.-aristotelischen Schriften das Verständnis über das Wesen der Schule des Aristoteles vertiefen und damit auch die folgende Forschung zu den Seelenlehren bereichern.

Literaturverzeichnis

Die griechischen Texte der Fragmente folgen für Theophrast FHS&G und für die Peripatetiker der RUSCH-Serie mit Ausnahme von Aristoxenos und Kritolaos, für die Wehrli Edition benutzt wurde. Textabweichungen sind jeweils vermerkt. Für die übrigen griechischen Texte bilden die im *TLG* verwendeten Editionen die Grundlage, die selbst oder anhand der aufgeführten Literatur geprüft wurden.

- Ahmadi, A., «The ‹Magoi› and ‹Daimones› in Column VI of the Derveni Papyrus», *Numen* 61 (2014) 484–508.
- Algra, K., *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden 1995).
- Algra, K., «Arius Didymus as a Doxographer of Stoicism: Some Observations», in: J. Mansfeld/D. T. Runia (Hg.), *Aëtiana IV, Towards an Edition of the Aëtian Placita* (Leiden/Boston 2018) 53–102.
- Amigues, S., *Théophraste. Les causes des phénomènes végétaux. Livres V et VI* (Paris 2017).
- Aneziri, S./Damaskos, D., «Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasion», in: D. Kah/P. Scholz (Hg.), *Das hellenistische Gymnasion* (Berlin 2007) 247–271.
- Annas, J., «Plato's Myths of Judgement», *Phronesis* 27,2 (1982) 119–143.
- Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley 1992).
- Apelt, O., *Platon. Der Staat* (Hamburg 2004).
- Armisen-Marchetti, M., *Macrobius: Commentaire au songe de Scipion* (Paris 2003).
- Auffret, T., «Un ‹nouveau› fragment du Περὶ φιλοσοφίας: le papyrus d'Ai Khanoum», *Elenchos* 40 (2019) 25–66.
- Babbitt, F. C., *Plutarch. Moralia, Volume II* (Cambridge, MA 1928).
- Bailey, C., *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex* (Oxford 1947).
- Ballériaux, O., «Thémistius et le Néoplatonisme. Le νοῦς παθητικός et l'immortalité de l'âme», *Revue de Philosophie Ancienne* 12 (1994) 171–200.
- Baltes, M., «Plato's School, the Academy», *Hermathena* 155 (1993) 5–26.
- Baltes, M., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus* (Berlin/Boston 1999).
- Baltussen, H., «The Purpose of Theophrastus' *De sensibus* Reconsidered», *Apeiron* 31 (1998) 167–199.
- Baltussen, H., *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic dialectic in the De sensibus* (Leiden 2000).
- Baltussen, H., «The Peripatetics after Aristotle», in: J. Warren/F. C. C. Sheffield (Hg.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (New York 2014) 511–525.
- Baltussen, H., «Ancient Philosophers on the Sense of Smell», in: M. Bradley (Hg.), *Smell and the Ancient Senses* (London/New York 2015a) 30–45.
- Baltussen, H., «Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's Phaedo: His Critique of the Soul's Immortality», in: S. Delcomminette/P. d'Hoine/M.-A. Gavray (Hg.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo* (Leiden 2015b) 37–62.
- Baltussen, H., *The Peripatetics. Aristotle's Heirs 322 BCE – 200 CE* (London/New York 2016).
- Barbotin, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste* (Louvain 1954).

- Barker, A., *Greek Musical Writings*. Volume 1: *The Musician and His Art* (Cambridge 1984).
- Barker, A., *Greek Musical Writings*. Volume 2: *Harmonic and acoustic theory* (Cambridge 1989).
- Barker, A., «Aristoxène et les Critères du Jugement Musical», in: F. Malhomme/A. G. Wersinger (Hg.), *Mousikè et Aretè, La musique et l'éthique, de l'antiquité à l'âge moderne* (Paris 2007a) 63–75.
- Barker, A., *The Science of Harmonics in Classical Greece* (Cambridge 2007b).
- Barker, A., «Did Aristoxenus Write Musical History?», in: C. A. Huffman (Hg.), *Aristoxenus of Tarentum, Discussion* (New Brunswick 2012) 1–27.
- Bar-Kochva, B., *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period* (Berkeley 2010).
- Barnes, J., «Antiochus of Ascalon», in: J. Barnes/M. T. Griffin (Hg.), *Philosophia togata I. Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford 1989) 51–96.
- Barnes, J., «Roman Aristotle», in: J. Barnes/M. T. Griffin (Hg.), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome* (Oxford 1997) 1–69.
- Bélis, A., «La théorie de l'âme chez Aristoxène de Tarente», *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* LIX (1985) 239–246.
- Bernabé, A., «Orphics and Pythagoreans: the Greek Perspective», in: G. Cornelli/R. D. McKirahan/C. Macris (Hg.), *On Pythagoreanism* (Berlin/Boston 2013a) 117–152.
- Bernabé, A., «Ο Πλάτων παρωιδεῖ τὰ Ὀρφείως. Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery», in: V. Adluri (Hg.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion* (Berlin/Boston 2013b) 117–150.
- Bernabé, A./San Cristóbal, A. I., *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (Leiden 2008).
- Berryman, S., «Ancient Automata and Mechanical Explanation», *Phronesis* 48 (2003) 344–369.
- Berryman, S., «The Evidence for Strato in Hero of Alexandria's Pneumatics», in: M.-L. Desclos/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Strato of Lampsacus, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011) 277–292.
- Berti, E., *La filosofia del primo Aristotele* (Padova 1962).
- Betegh, G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation* (Cambridge 2004).
- Betegh, G., «On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology», *Phronesis* 52 (2007) 3–32.
- Betegh, G., «Pythagoreans and the Derveni Papyrus», in: F. Sheffield/J. Warren (Hg.), *Routledge Companion to Ancient Philosophy* (New York 2014) 79–93.
- Betegh, G./Piano, V., «Column IV of the Derveni Papyrus: A New Analysis of the Text and the Quotation of Heraclitus», in: C. Vassallo (Hg.), *Presocratics and Papyrological Tradition* (Berlin/Boston 2019) 179–220.
- Bett, R., *Sextus Empiricus. Against the Ethicists* (Oxford 2000).
- Bett, R., *Sextus Empiricus. Against the Logicians* (Cambridge 2005).
- Bidez, J./Cumont, F., *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris 1938).
- Bloch, D., *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism* (Leiden 2007).
- Blumenthal, H., «Themistius. The last Peripatetic Commentator on Aristotle?», in: G. W. Bowersock (Hg.), *Arktouros* (Berlin/Boston 1979) 391–400.
- Blumenthal, H., «*Nous pathêtikos* in Later Greek Philosophy», in: H. Blumenthal/H. Robinson (Hg.), *Aristotle and the Later Tradition* (Oxford 1991) 191–205.
- Blumenthal, H., «Iamblichus as a Commentator», *Syllecta Classica* 8 (1997) 1–13.
- Bodnár, I. M./Fortenbaugh, W. W. (Hg.), *Eudemus of Rhodes* (New Brunswick 2002).

- Bollansée, J., «Animadversiones in Diogenem Laertium», *Rheinisches Museum für Philologie* 144 (2001) 64–106.
- Bolton, J. D. P., *Aristeas, of Proconnesus* (Oxford 1962).
- Bos, A. P., *The Soul and Its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature* (Leiden 2003).
- Bos, A. P., ««Pneuma» as Quintessence of Aristotle's Philosophy», *Hermes* 141 (2013) 417–434.
- Bossier, F./Steel, C. G., «Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius», *Tijdschrift voor filosofie* (1972) 761–822.
- Bostock, D., *Plato's Phaedo* (Oxford 1986).
- Bottler, H., *Pseudo-Plutarch und Stobaios. Eine synoptische Untersuchung* (Göttingen 2014).
- Boyancé, P., *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963).
- Boyancé, P., «Aristote sur une peinture de la Via Latina», *Etudes sur la religion romaine* 11 (1972) 409–426.
- Boys-Stones, G., «The «Consolatio ad Apollonium»: Therapy for the Dead», in: H. Baltussen/P. Adamson (Hg.), *Greek and Roman Consolations* (Swansea 2013) 123–136.
- Bremer, D./Dilcher, R., «Heraklit», in: H. Flashar/F. Ueberweg/H. Holzhey (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 1: Frühgriechische Philosophie* (Basel 2013) 601–656.
- Bremmer, J. N., «Aëtius, Arius Didymus and the Transmission of Doxography», *Mnemosyne* 51 (1998) 154–160.
- Bremmer, J. N., *The Pseudo-Clementines* (Leuven 2010).
- Brink, K. O., «Peripatos», *RE Suppl.* 7 (1940) 899–949.
- Brisson, L., «Aristoxenus: His Evidence on Pythagoras and the Pythagoreans. The Case of Philolaus», in: M. Erler/S. Schorn (Hg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit* (Berlin/Boston 2007) 269–284.
- Brock, S., «The Commentator Probus: Problems of Date and Identity», in: J. Lössl/J. Watt (Hg.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity, The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad* (Farnham 2011) 195–206.
- Brodersen, K., *Aeneas. Stadtverteidigung* (Berlin/Boston 2017).
- Brodersen, K., *Polyainos. Strategika* (Berlin/Boston 2017).
- Brodersen, K., *Onasander. Gute Führung. Strategikos* (Wiesbaden 2018).
- Buddensiek, F., «Aristoteles' Zirbeldrüse? Zum Verhältnis von Seele und «pneuma» in Aristoteles' Theorie der Ortsbewegung der Lebewesen», in: D. Frede/B. Reis (Hg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Berlin/Boston 2009) 309–329.
- Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Nürnberg 1962).
- Burkert, W., *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern* (München 2003).
- Burkert, W., *Kleine Schriften VIII. Philosophica* (Göttingen 2008).
- Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 2011).
- Burkhard, U., *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem* (Bonn 1973).
- Burnet, J., *Plato's Phaedo* (Oxford 1911).
- Busche, H./Perkams, M. (Hg.), *Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist. Texte von Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios, Johannes Philoponos, Priskian (bzw. «Simplikios») und Stephanos («Philoponos»)* (Hamburg 2018).
- Capelle, W., «Straton», *RE* 2,7 (1931) 278–315.
- Capelle, W., *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* (Stuttgart 1953).
- Caruso, A., «A New Athenian Gymnasium from the 4th Century BC?», in: *Development of Gymnasia and Graeco-Roman Cityscapes* (Berlin 2018) 197–214.

- Casadesús Bordoy, F., «On the origin of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul», in: G. Cornelli/R. D. McKirahan/C. Macris (Hg.), *On Pythagoreanism* (Berlin/Boston 2013) 153–176.
- Caston, V., «Dicaearchus' Philosophy of Mind», in: W. W. Fortenbaugh/E. Schütrumpf (Hg.), *Dicaearchus of Messana, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2001) 175–193.
- Caston, V., «Perception in Ancient Greek Philosophy», in: M. Matthen (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception* (Oxford 2015) 29–50.
- Caston, V., «Theophrastus on Perceiving», *Rhizomata* 7 (2019) 188–225.
- Cesalli, L./Hartung, G./Holzhey, H., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Basel 1983–).
- Chaniotis, A., «Epigraphic Evidence for the Philosopher Alexander of Aphrodisias», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004) 79–81.
- Charlton, W. E., «Review: Giancarlo Movia: Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo», *The Classical Review* 20 (1970) 413.
- Cherniss, H., «Review: Fritz Wehrli. Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft I: Dikaiarchos. Heft II: Aristoxenos», *The American Journal of Philology* 69 (1948) 455–457.
- Cherniss, H., «Review: Fritz Wehrli. Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft III: Klearchos», *The American Journal of Philology* 70 (1949) 414–418.
- Chroust, A.-H., «Eudemos or On the Soul: A Lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul», *Mnemosyne* 19 (1966) 17–30.
- Chroust, A.-H., «Did Aristotle own a school in Athens between 335/34 and 323 B.C.?», *Rheinisches Museum für Philologie* 115 (1972) 310–318.
- Chroust, A.-H., *Aristotle: New light on his life and on some of his lost works*. Vol. 2: *Observations on some of Aristotle's lost works* (London 1973).
- Claus, D. B., *Toward the Soul. An inquiry into the meaning of psychē before Plato* (New Haven/London 1981).
- Corcilius, K., *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung* (Berlin/Boston 2008).
- Corcilius, K., «Phantasia und Phantasie bei Aristoteles», in: P. Brüllmann/U. Rombach/C. Wilde (Hg.), *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen* (Berlin/Boston 2014) 71–88.
- Cornelli, G., *In Search of Pythagoreanism* (Berlin/Boston 2013).
- Coutant, V., *Theophrastus. De igne: a post-Aristotelian view of the nature of fire* (Assen 1971).
- Creese, D., «Instruments and Empiricism in Aristoxenus' Elementa Harmonica», in: C. A. Huffman (Hg.), *Aristoxenus of Tarentum, Discussion* (New Brunswick 2012) 29–63.
- Critchley, S., «Athens in Pieces: In Aristotle's Garden», *New York Times* vom 18.02.2019. <https://www.nytimes.com/2019/02/18/opinion/aristotle-lyceum.html>. Zugriff am 28.11.2020.
- Crivelli, P., «Dialectic in the Early Peripatos», in: K. Ierodiakonou/T. Bénatouïl (Hg.), *Dialectic after Plato and Aristotle* (Cambridge 2019) 47–81.
- Cürsgen, D., *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus* (Berlin/Boston 2002).
- da Rios, R., *Aristoxeni Elementa harmonica* (Rom 1954).
- Damschen, G./Rudolph, E., *Theophrast. Metaphysik* (Hamburg 2012).
- Desclos, M.-L./Fortenbaugh, W. W. (Hg.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011).
- Detel, W., *Aristoteles Werke. Analytica posteriora* (Berlin 1993).

- Detienne, M., «De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide», *La Nouvelle Clío* X (1958–1960) 123–135.
- Devereux, D., «Theophrastus on Intellect», in: W. W. Fortenbaugh/D. Gutas (Hg.), *Theophrastus. His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings* (New Brunswick 1992) 32–43.
- Diels, H., *Doxographi graeci* (Berlin 1879).
- Diels, H., «Über das physikalische System des Straton», *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1893) 101–127.
- Diels, H./Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1951–1952).
- Dietze-Mager, G., «Aristoteles-Viten und Schriftenkataloge. Die Aristoteles-Schrift des Ptolemaios im Licht der Überlieferung», *Studi Classici e Orientali* 61 (2015) 97–166.
- Dillon, J. M., *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220* (Ithaca, NY 1996).
- Dillon, J. M., *The Heirs of Plato. A study of the Old Academy (347–274 BC)* (Oxford 2003).
- Dillon, J. M., «Aristoxenus' Life of Plato», in: C. A. Huffman (Hg.), *Aristoxenus of Tarentum, Discussion* (New Brunswick 2012) 283–296.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, Los Angeles, London 1951).
- Dorandi, T., «Rezension: Hellmut Flashar (Hg.): Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos (Basel 2004)» in: *Sehepunkte* (2005): <http://www.sehepunkte.de/2005/12/9491.html>. Zugriff am 29.09.2020.
- Dorandi, T., «Le Traité «Sur le Sommeil» de Cléarque de Soles: Catalepsie et Immortalité de l'Âme», *ExClass* 10 (2006) 31–52.
- Dorandi, T., «Clearco di Soli, Aristotele e l'Eudemo», in: W. Lapini/L. Malusa/L. Mauro (Hg.), *Gli antichi e noi, Scritti in onore di Antonio Mario Battezzare* (Genova 2009) 189–197.
- Dorandi, T., «Editori antichi di Platone», *Antiquorum philosophia* 4 (2010) 161–174.
- Dorandi, T., «Un'opera di Clearco di Soli sui Sette Sapienti? Rileggendo il PSI IX 1093», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 190 (2014) 62–68.
- Dorandi, T., «Rezension: Heike Bottler: Pseudo-Plutarch und Stobaios: Eine synoptische Untersuchung.» in: *Sehepunkte* (2015): <http://sehepunkte.de/2015/04/26684.html>. Zugriff am 29.09.2020.
- Dorandi, T., «The Ancient Biographical Tradition on Aristotle», in: A. Falcon (Hg.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (Leiden 2016) 277–298.
- Dorandi, T., «Marginalia Clearchea», in: P. Davoli/N. Pellé (Hg.), *Polymatheia, Studi classici offerti a Mario Capasso* (Lecce 2018) 481–492.
- Dorandi, T., «Introduction», in: R. Mayhew/D. Mirhady/T. Dorandi/S. White (Hg.), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2022) 3–55.
- Dörrie, H., *Porphyrios' «Symmikta zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (München 1959).
- Dörrie, H./Baltes, M./Mann, F./Pietsch, C., *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung* (Stuttgart, Bad Cannstatt 1987–).
- Dummer, J., *Epiphanius. Band III: Panarion haer. 65–80. De fide* (Berlin/New York 1985).
- Düring, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg 1957).
- Düring, I., «Aristoteles», *RE Suppl.* 11 (1968) 159–336.
- Easterling, H. J., «Quinta Natura», *Museum Helveticum* 21 (1964) 73–85.
- Ebert, T., *Phaidon* (Göttingen 2004).
- Edmonds, R. G., *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion* (Cambridge 2013).
- Einarson, B./Link, G., *Theophrastus. De Causis Plantarum, Volume I–III* (Cambridge, MA 1976–1990).

- Ellis, J., «The Aporematic Character of Theophrastus' Metaphysics», in: W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Theophrastean studies, On natural science, physics and metaphysics, ethics, religion, and rhetoric* (New Brunswick 1988) 216–223.
- Federspiel, M./Guillaumin, J.-Y., *Pseudo-Aristote. Des couleurs, des sons, du souffle* (Paris 2017).
- Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste. 3, Les doctrines de l'ame.* (Paris 1953).
- Festugière, A.-J., *Proclus. Commentaire sur la République. Tome III* (Paris 1970).
- Finamore, J. F./Dillon, J. M., *Iamblichus' De anima* (Leiden 2002).
- Flashar, H., *Aristoteles Werke. Problemata physica* (Berlin 1962).
- Flashar, H., *Aristoteles Werke. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung* (Berlin 2006).
- Fortenbaugh, W. W., «Theophrastus and Strato on Animal Intelligence», in: M.-L. Desclos/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Strato of Lampsacus, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011) 399–412.
- Fortenbaugh, W. W., «Cicero's Letter to Atticus 2.16: A Great Controversy», *The Classical World* 106 (2013) 483–486.
- Fortenbaugh, W. W./Huby, P. M./Sharples, R. W./Gutas, D., *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought, and influence* (Leiden 1993).
- Fortenbaugh, W. W./Schütrumpf, E. (Hg.), *Demetrius of Phalerum. Text, translation and discussion* (New Brunswick 2000).
- Fortenbaugh, W. W./Schütrumpf, E. (Hg.), *Dicaearchus of Messana. Text, translation, and discussion* (New Brunswick 2001).
- Fortenbaugh, W. W./White, S. A. (Hg.), *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2004).
- Fortenbaugh, W. W./White, S. A. (Hg.), *Aristo of Ceos. Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2006).
- Frede, D., «Theophrasts Kritik am unbewegten Bewegter des Aristoteles», *Phronesis* 16 (1971) 65–79.
- Frede, M., «Review: Aëtiana», *Phronesis* 44 (1999) 135–149.
- Freudenthal, G., *Aristotle's theory of material substance. Heat and pneuma, form and soul* (Oxford 1999).
- Freund, S., *Laktanz, «Divinae institutiones», Buch 7: «De vita beata». Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Berlin/Boston 2009).
- Furley, D., «Strato's theory of the void», in: D. Furley (Hg.) *Cosmic problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature* (Cambridge 1989) 149–160.
- Furley, D., «Self-Movers», in: M. L. Gill/J. Lennox (Hg.), *Self-Motion, From Aristotle to Newton* (Princeton 1994) 3–14.
- Gabbe, M., «Theophrastus and the Intellect as Mixture», *Elenchos* 29 (2008) 61–90.
- Gaiser, K., *Theophrast in Assos. Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos* (Heidelberg 1985).
- Ganson, T. S., «Third-Century Peripatetics on Vision», in: W. W. Fortenbaugh/S. A. White (Hg.), *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2004) 355–362.
- Gatzemeier, M., *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos* (Meisenheim am Glan 1970).
- Gemelli Marciano, L., *Die Vorsokratiker* (Düsseldorf 2013).
- Gerson, L. P., *Aristotle and other Platonists* (Ithaca 2005).
- Gertz, S., *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo* (Leiden 2011).

- Gibson, S., *Aristoxenus of Tarentum and the Birth of Musicology* (New York 2005).
- Gigon, O., «Cicero und Aristoteles», *Hermes* 87 (1959) 143–162.
- Gigon, O., «Prolegomena to an edition of Eudemus», in: I. Düring/G. Owen (Hg.), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century* (Stockholm 1960) 19–33.
- Gigon, O., «Die Dialoge des Aristoteles», *Επιστημονική Επιτηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 24 (1973–1974) 178–205.
- Gigon, O., *Aristotelis Opera. Volumen III: Librorum deperditorum fragmenta* (Berlin 1987).
- Gigon, O., *Cicero. Vom Wesen der Götter / De natura deorum* (Berlin 1996).
- Gill, C., *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism* (Oxford 2010).
- Glucker, J., «The origin of ὑπάρχω and ὑπαρξίς as philosophical terms», in: F. Romano (Hg.), *Hyparxis e hypostasis nel Neoplatonismo* (Florenz 1994) 1–23.
- Göransson, T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus* (Göteborg 1995).
- Görler, W., «Cicero und die ‹Schule des Aristoteles›», in: W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Cicero's knowledge of the Peripatos* (London 1989) 246–264.
- Gottschalk, H. B., «The *De coloribus* and Its Author», *Hermes* 92 (1964) 59–85.
- Gottschalk, H. B., «Strato of Lampsacus: Some Texts», *Leeds Philosophical and Literary Society* 9 (1965) 95–182.
- Gottschalk, H. B. «Review: Die Physik des Theophrastos von Eresos by Peter Steinmetz», *Gnomon* 39.1 (1967) 17–26.
- Gottschalk, H. B., «The *De Audibilibus* and Peripatetic Acoustics», *Hermes* 96 (1968) 435–460.
- Gottschalk, H. B., «Soul as Harmonia», *Phronesis* 16 (1971) 179–198.
- Gottschalk, H. B., «Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs», *Hermes* 100 (1972) 314–342.
- Gottschalk, H. B., *Heraclides of Pontus* (Oxford 1980).
- Gottschalk, H. B., «Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD», *ANRW* 36,2 (1987) 1079–1175.
- Gottschalk, H. B., «The earliest Aristotelian commentators», in: R. Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence* (New York 1990) 53–82.
- Gottschalk, H. B., «Demetrius of Phalerum: A Politician among Philosophers and a Philosopher among Politicians», in: W. W. Fortenbaugh/E. Schütrumpf (Hg.), *Demetrius of Phalerum, Text, translation and discussion* (New Brunswick 2000) 367–380.
- Gourinat, J.-B., «Aëtius et Arius Didyme sources de Stobée», in: G. J. Reydams-Schils (Hg.), *Thinking through Excerpts, Studies on Stobaeus* (Turnhout 2011) 143–201.
- Graf, F., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique* (Paris 1994).
- Graham, D. W., «Philolaus», in: C. A. Huffman (Hg.), *A History of Pythagoreanism* (Cambridge 2014) 46–68.
- Grebe, S., *Martianus Capella – De nuptiis Philologiae et Mercurii. Darstellung der Sieben Freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander* (Berlin/Boston 1999).
- Gregoric, P., *Aristotle on the Common Sense* (Oxford 2007).
- Grube, G. M. A./Reeve, C. D. C., *Plato. Republic* (Indianapolis 1992).
- Gutas, D., *Theophrastus On first principles (known as his Metaphysics): Greek text and medieval Arabic translation* (Leiden 2010).
- Haake, M., *Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis* (München 2007).
- Habicht, C., *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit* (München 1995).
- Hahm, D. E., «The Ethical Doxography of Arius Didymus», *ANRW* 36,4 (1990) 2935–3055.
- Hahm, D. E., «In Search of Aristo of Ceos», in: W. W. Fortenbaugh/S. A. White (Hg.), *Aristo of Ceos, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2006) 179–215.

- Hahm, D. E., «Critolaus and late Hellenistic Peripatetic philosophy», in: A. M. Ioppolo/D. N. Sedley (Hg.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum* (Napoli 2007) 47–101.
- Hamelin, O., *La Théorie De l'Intellect d'après Aristote et ses Commentateurs* (Paris 1953).
- Hankinson, R. J., «Galen's Anatomy of the Soul», *Phronesis* 36 (1991) 197–233.
- Hankinson, R. J., «Aenesidemus and the Rebirth of Pyrrhonism», in: R. Bett (Hg.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge 2010) 105–119.
- Hansen, G. C., «Porphyrios über Sokrates», *Philologus* 138 (1994) 264–266.
- Hansen, M. H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology* (Norman 1999).
- Hatzimichali, M., «The texts of Plato and Aristotle in the first century BC», in: M. Schofield (Hg.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC, New Directions for Philosophy* (Cambridge 2013) 1–27.
- Hatzimichali, M., «Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus», in: A. Falcon (Hg.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (Leiden 2016) 77–100.
- Heberlein, F., *Macrobius Ambrosius Theodosius: Kommentar zum «Somnium Scipionis»* (Stuttgart 2019).
- Hein, C., *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie* (Frankfurt am Main 1985).
- Hellmann, O./Mirhady, D. (Hg.), *Phaenias of Eresus. Text, Translation and Discussion* (New Brunswick 2015).
- Hendrickson, T., «The Invention of the Greek Library», *TAPA* 144 (2014) 371–413.
- Henrich, J., *Die Metaphysik Theophrasts. Edition, Kommentar, Interpretation* (München 2000).
- Hense, O., «Ioannes Stobaios (18)», *RE* 18 (1916) 2549–2586.
- Hoepfner, W., «Platons Akademie», in: W. Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken* (Mainz am Rhein 2002) 56–62.
- Hoepfner, W., *Philosophenwege* (Konstanz 2018).
- Hölscher, G., *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit. Eine historisch-geographische Untersuchung* (Berlin 1903).
- Hort, A., *Theophrastus: Enquiry into Plants. Volume I–II* (London/New York 1916).
- Huby, P. M., «Theophrastus and the Criterion», in: P. M. Huby/G. Neal (Hg.), *The Criterion of Truth, Essays written in honour of George Kerferd* (Liverpool 1989) 107–122.
- Huby, P. M., «Stages in the Development of Language about Aristotle's *Nous*», in: H. Blumenthal/H. Robinson (Hg.), *Aristotle and the later tradition* (Oxford 1991) 129–144.
- Huby, P. M., *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence. Commentary vol. 4, Psychology (Texts 265–327)* (Leiden 1999).
- Huby, P. M./Steel, C. G./Lautner, P./Urmson, J. O., *Priscian: On Theophrastus on sense-perception with «Simplicus»: on Aristotle on the soul 2.5–12* (London 1997).
- Huffman, C. A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays* (Cambridge 1993).
- Huffman, C. A., «The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus», in: D. Frede/B. Reis (Hg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Berlin/Boston 2009) 21–44.
- Huffman, C. A., «Aristoxenus' account of Pythagoras», in: R. Patterson/V. Karasmanis/A. Hermann (Hg.), *Presocratics and Plato, Festschrift in Honor of Charles Kahn* (Las Vegas 2012) 125–143.
- Huffman, C. A. (Hg.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion* (New Brunswick 2012).
- Humbert, J., *Cicéron, Tusculanes* (Paris 1970).

- Ierodiakonou, K., «Theophrastus», *SEP* (24.09.2020). <https://plato.stanford.edu/entries/theophrastus/>. Zugriff am 28.11.2020.
- Inwood, B., *Review: Göransson, Albinus, Alcinoüs, Arius Didymus*. <https://bmcr.brynmawr.edu/1995/1995.12.08/>. Zugriff am 28.11.2020.
- Inwood, B., «Comment on Stephen White, «Happiness in the Hellenistic Lyceum»», *Apeiron* 35 (2002) 95–101.
- Ioppolo, A. M., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico* (Napoli 1980).
- Jacoby, F./Schorn, S./Gehrke, H.-J./Maier, F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker I–V* (Berlin/Leiden 1923–).
- Jäger, W., «Das Pneuma im Lykeion», *Hermes* 48 (1913) 29–74.
- Janáček, K., *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis* (Berlin/Boston 2008).
- Janko, R., «Reconstructing (Again) the Opening of the Derveni Papyrus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166 (2008) 37–51.
- Jas, M., *Review: Heike Bottler, Pseudo-Plutarch und Stobaeus: Eine synoptische Untersuchung*. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/4084/>. Zugriff am 28.11.2020.
- Jeremiah, E., «Not Much Missing? Statistical Explorations of the Placita of Aëtius», in: J. Mansfeld/D. T. Runia (Hg.), *Aëtiana IV, Towards an edition of the Aëtian Placita* (Leiden/Boston 2018) 279–373.
- Johansen, T. K., *Aristotle on the Sense-Organs* (Cambridge 1997).
- Johnston, S. I., *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece* (Berkeley 1999).
- Jüllicher, A., «Epiphanius (3)», *RE* 11 (1907) 193 f.
- Kahn, C. H., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (Cambridge 1979).
- Kaiser, S. I., *Die Fragmente des Aristoxenos aus Tarent* (Hildesheim 2010).
- Kajava, M., «Hestia Hearth, Goddess, and Cult», *Harvard Studies in Classical Philology* 102 (2004) 1–20.
- Kamp, A., *Philosophiegeschichte als Rezeptionsgeschichte. Die Reaktion auf Aristoteles' De Anima-Noetik; der frühe Hellenismus* (Amsterdam/Philadelphia 2001).
- Karamanolis, G., *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* (Oxford 2006).
- Karfik, F., *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios* (Leipzig 2004).
- Karfik, F., «Das Argument aus den Gegensätzen (69e–72d)», in: J. Müller (Hg.), *Platon, Phaidon* (Berlin 2011) 47–62.
- Karpp, H., «Sorans vier Bücher Περὶ ψυχῆς und Tertullians Schrift De anima», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 33 (1934) 31–47.
- Kassel, R./Austin, C., *Poetae Comici Graeci* (Berlin/New York 1983–).
- Kenny, E. J., *Lucretius. De Rerum Natura Book III* (Cambridge 1971).
- Keyser, P. T., «Elemental Qualities in Flux: A Reconstruction of Strato's Theory of Elements», in: M.-L. Desclos/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Strato of Lampsacus, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011) 293–312.
- King, R. A. H., *Aristoteles Werke. Parva Naturalia II. De memoria et reminiscencia* (München 2004).
- Klaerr, R., *Plutarque. Œuvres morales, Tome 1, 2* (Paris 1989).
- Klein, U., *Aristoteles Werke. Opuscula II und III: Mirabilia. De Audibilibus* (Berlin 1981).
- Konstan, D., *Simplicius. On Aristotle Physics 6* (London 1989).

- Kotwick, M. E., *Der Papyrus von Derveni* (Berlin/Boston 2017).
- Kouremenos, T./Parássoglou G. M./Tsantsanoglu, K., *The Derveni Papyrus* (Florenz 2006).
- Kroll, W., «Klearchos (11)», *RE* 21 (1921) 580–583.
- Kühner, R./Gerth, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* (Hannover 1898).
- Kullmann, W., «Übergänge zwischen Unbeseeltheit und Leben bei Aristoteles», in: S. Föllinger (Hg.), *Was ist «Leben»? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben* (Stuttgart 2010) 115–135.
- Kupreeva, I., «Heraclides' *On soul* (?) and its ancient readers», in: E. Pender/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Heraclides of Pontus, Discussion* (New Brunswick 2009a) 93–138.
- Kupreeva, I., «Stoic Themes in Peripatetic Sources?», in: R. Salles (Hg.), *God and cosmos in Stoicism* (Oxford 2009b) 135–170.
- Kupreeva, I., «Themistius», in: L. P. Gerson (Hg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume 1 (Cambridge 2010) 397–416.
- Lachenaud, G., *Plutarque. Œuvres morale. Tome XII, 2. Opinions des philosophes* (Paris 1993).
- Laks, A., «La physique de la sensation aristotélicienne selon Théophraste (*Physique*, livre 5)», in: M. Canto-Sperber/P. Pellegrin (Hg.), *Le style de la pensée, Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig* (Paris 2002) 353–374.
- Laks, A., «The Lever, or How to Act at a Distance: A Backdrop to Theophrastus' «De sensibus», *Rhizomata* 7 (2019) 168–187 (= englische Übersetzung von Laks 2002).
- Laks, A./Most, G. W., *Theophraste: Métaphysique* (Paris 2002).
- Lang, P., *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta* (Princeton 1911).
- Laskowska, A. M., «The Aristoxenian Theory of Soul as Harmony», *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 61 (2016) 287–295.
- Lebedev, A., «The Origin and Transmission of the Doxographical Tradition *Placita philosophorum* (Arius Didymus, Ps.-Plutarch, Stobaeus, Theodoret, Nemesius, Porphyrius)», in: N. N. Kazanskij (Hg.), *Indo-European Linguistics and Classical Philology, Proceedings of the 20th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky* (St. Petersburg 2016) 573–633.
- Lefebvre, D., «Aristotle and the Hellenistic Peripatos: From Theophrastus to Critolaus», in: A. Falcon (Hg.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (Leiden 2016) 11–34.
- Linforth, I. M., *The Arts of Orpheus* (Berkeley 1941).
- Lloyd, G., «Scholarship, Authority and Argument in Galen's «Quod animi mores», in: P. Manuli (Hg.), *Le opere psicologiche di Galeno, Atti del terzo Colloquio galenico internazionale, Pavia, 10–12 settembre 1986* (Napoli 1988) 11–42.
- Lomiento, L., «Riflessioni critiche sul concetto di «appropriatezza» nel «De musica» dello Ps. Plutarco (De mus. 32–36)», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 99 (2011) 135–152.
- Long, A. A./Sedley, D. N., *The Hellenistic philosophers* (Cambridge 1987).
- Longrigg, J., «Elementary Physics in the Lyceum and Stoa», *Isis* 66 (1975) 211–229.
- Lonie, I. M., «Medical theory in Heraclides of Pontus», *Mnemosyne* 18 (1965) 126–143.
- Lorenz, H., «Ancient Theories of Soul». *SEP* (22.04.2009). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>. Zugriff am 28.11.2020.
- Lynch, J. P., *Aristotle's school. A study of a Greek educational institution* (Berkeley 1972).
- Macran, H., *The Harmonics of Aristoxenus* (Oxford 1902).
- Magrin, S., «Theophrastus, Alexander, and Themistius on Aristotle's «De anima» III. 4–5», in: R. Wisnovsky/F. Wallis/J. C. Fumo/C. Fraenkel (Hg.), *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture* (Turnhout 2011) 49–74.

- Mahoney, E. P., «Review: Anima e intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo, and: Alessandro di Afrodisia: Tra naturalismo e misticismo», *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975) 402–404.
- Mango, E., «Bankette im hellenistischen Gymnasion», in: D. Kah/P. Scholz (Hg.), *Das hellenistische Gymnasion* (Berlin 2007) 273–311.
- Mania, U./Trümper, M., *Development of Gymnasia and Graeco-Roman Cityscapes* (Berlin 2018).
- Männlein-Robert, I., «Theophrast: Fragmente und Testimonien zur Geistlehre», in: H. Busche/M. Perkams (Hg.), *Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist, Texte von Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios, Johannes Philoponos, Priskian (bzw. «Simplikios») und Stephanos («Philoponos»)* (Hamburg 2018) 55–114.
- Mansfeld, J., «Review: Aristone di Chio e lo Stoicismo antico by Anna Maria Ioppolo», *Mnemosyne* 38 (1985) 209–215.
- Mansfeld, J., «Chrysippus and the «Placita»», *Phronesis* 34 (1989) 311–342.
- Mansfeld, J., «Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the «Placita»», *ANRW* 36,4 (1990) 3056–3229.
- Mansfeld, J., *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden 1992a).
- Mansfeld, J., «Physikai doxai and Problemata physika from Aristotle to Aëtius (and beyond)», in: W. W. Fortenbaugh/D. Gutas (Hg.), *Theophrastus, His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings* (New Brunswick 1992b) 63–111.
- Mansfeld, J., «Quellen hellenistischer Philosophie», in: M. Horster/C. Reitz (Hg.), *Condensing texts – condensed texts* (Stuttgart 2010) 91–131.
- Mansfeld, J., «Ancient Philosophy and the Doxographical Tradition», in: L. Perilli/D. P. Taormina (Hg.), *Ancient Philosophy, Textual Paths and Historical Explorations* (London/New York 2018) 41–64.
- Mansfeld, J., «Lists of Principles and Lists of Gods: Philodemus, Cicero, Aëtius, and Others», in: C. Vassallo (Hg.), *Presocratics and Papyrological Tradition* (Berlin/Boston 2019) 609–630.
- Mansfeld, J., «Doxography of Ancient Philosophy», *SEP* (16.11.2020). <https://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient/>. Zugriff am 28.11.2020.
- Mansfeld, J./Runia, D. T., *Aëtiana I. The method and intellectual context of a doxographer. Volume One: The Sources*. (Leiden/New York 1997).
- Mansfeld, J./Runia, D. T., *Aëtiana II. The method and intellectual context of a doxographer. Volume Two: The Compendium* (Leiden/Boston 2009).
- Mansfeld, J./Runia, D. T., *Aëtiana V. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts* (Leiden/Boston 2020).
- Marcovich, M., *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Venezuela 1967).
- Martano, A./Matelli, E./Mirhady, D. (Hg.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2012).
- Mau, J., *Plutarchi Moralia*. Vol. 5, fasc. 2, pars 1: *Vita decem oratorum, Placita philosophorum* (Leipzig 1971).
- Mayhew, R., *On winds* (Leiden/Boston 2017).
- Mayhew, R., «Clearnchus on the Face in the Moon», in: R. Mayhew/D. Mirhady/T. Dorandi/S. White (Hg.), *Clearnchus of Soli: Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2022) 581–607.
- Mayhew, R./Mirhady, D./Dorandi, T./White, S. (Hg.), *Clearnchus of Soli: Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2022).
- McConnell, S., «Cicero and Dicaearchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 42 (2012) 307–349.

- McKirahan, R. D., «Some Controversial Topics in the Derveni Cosmology», in: C. Vassallo (Hg.), *Presocratics and Papyrological Tradition* (Berlin/Boston 2019) 73–90.
- Méautis, G., «L'Orphisme dans l'«Eudème» d'Aristote», *Revue des Études Anciennes* 57 (1955) 254–266.
- Mejer, J., *Diogenes Laertius and his Hellenistic background* (Wiesbaden 1978).
- Mejer, J., *Überlieferung der Philosophie im Altertum. Eine Einführung* (Copenhagen 2000).
- Mejer, J., «Heraclides' Intellectual Context», in: E. Pender/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Heraclides of Pontus, Discussion* (New Brunswick 2009) 27–40.
- Merguet, H., *Lexikon zu den Schriften Cicero's: mit Angabe sämtlicher Stellen* (Hildesheim 1971).
- Merkelbach, R., *Hestia und Erigone. Vorträge und Aufsätze* (Berlin 1996).
- Merlan, P., «The Peripatos», in: A. H. Armstrong (Hg.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge 1970) 107–123.
- Mihai, A., *L'Hadès céleste. Histoire du purgatoire dans l'Antiquité* (Paris 2015).
- Modrak, D. K. W., «Physicalism in Strato's Psychology», in: M.-L. Desclos/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Strato of Lampsacus, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011) 383–398.
- Modrak, D. K. W., *Aristotle. The Power of Perception* (Chicago 1987).
- Morau, P., «Cléarque de Soles, Disciple d'Aristote», *Les Études Classiques* 18 (1950) 22–26.
- Morau, P., *Alexandre d'Aphrodise: exégète de la noétique d'Aristote* (Liège 1942).
- Morau, P., «Quinta Essentia», *RE* 47 (1963) 1171–1263.
- Morau, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen. Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v.Chr.* (Berlin/New York 1973).
- Morau, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen. Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n.Chr.* (Berlin/New York 1984).
- Morel, P.-M., «Sensation et transport: Straton, fragments 64–65 Sharples», in: M.-L. Desclos/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Strato of Lampsacus, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011) 367–382.
- Movia, G., *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo* (Padova 1968).
- Müller, J., «Priskian von Lydien: Metaphrase zu Theophrasts Physik», in: H. Busche/M. Perkams (Hg.), *Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist, Texte von Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios, Johannes Philoponos, Priskian (bzw. «Simplikios») und Stephanos («Philoponos»)* (Hamburg 2018) 489–546.
- Nachtergaeel, G., *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes: recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques* (Brüssel 1977).
- Ogilvie, R. M., *The Library of Lactantius* (Oxford 1978).
- Onnasch, E.-O., «Die Aitherlehre in de Mundo und Ihre Aristotelizität», *Hermes* 124 (1996) 170–191.
- Opelt, I., «Epitome», *Reallexikon für Antike und Christentum* 5 (1962) 944–973.
- Oser-Grote, C. M., «Das Auge und der Sehvorgang nach Aristoteles und der hippokratischen Schrift *De carnibus*», in: W. Kullmann/S. Föllinger (Hg.), *Aristotelische Biologie, Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. (Stuttgart 1997) 333–350.
- Pajón Leyra, I., «The Aristotelian Corpus and the Rhodian Tradition: New Light on the Transmission of Aristotle's Works», *The Classical Quarterly* 63 (2013) 723–733.
- Papachristou, C., «Aristotle's Theory of «Sleep and Dreams» in the Light of Modern and Contemporary Experimental Research», *E-logos* 21 (2014) 1–46.

- Parker, R., «Early Orphism», in: A. Powell (Hg.), *The Greek World* (London 1997) 483–510.
- Pearson, L. I., *Aristoxenus: Elementa rhythmica. The fragment of book II and the additional evidence for Aristoxenian rhythmic theory* (Oxford 1990).
- Pender, E./Fortenbaugh, W. W. (Hg.), *Heraclides of Pontus. Discussion* (New Brunswick 2009).
- Perkams, M., «Priscian of Lydia, Commentator on the ‹De anima› in the Tradition of Iamblichus», *Mnemosyne* 58 (2005) 510–530.
- Perkams, M., «Priscien de Lydie», in: R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques, De Paccius a Plotin* (Paris 2012) 1514–1521.
- Perkams, M., «The Date and Place of Andronicus' Edition of Aristotle's Works According to a Neglected Arabic Source», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101 (2019) 445–468.
- Perrin, M., *Lactance. L'ouvrage du Dieu créateur. Tome I: texte critique, traduction. Tome II: Commentaire et index* (Paris 1974).
- Podolak, P., *Soranos von Ephesos, Peri psychēs. Sammlung der Testimonien, Kommentar und Einleitung* (Berlin 2010).
- Pohlenz, M., *De Ciceronis tusculanibus disputationibus* (Göttingen 1909).
- Polansky, R. M., *Aristotle's ‹De anima›* (Cambridge 2007).
- Polito, R., *The Sceptical Road. Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus* (Leiden 2004).
- Poltera, O., *Simonides Lyricus, Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar* (Basel 2008).
- Poppelreuter, H., *Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Straton* (Leipzig 1892).
- Pourkier, A., *L' h er siologie chez  piphane de Salam ne* (Paris 1992).
- Primavesi, O., «Ein Blick in den Stollen von Skepsis: Vier Kapitel zur frühen Überlieferung des Corpus Aristotelicum», *Philologus* 151 (2007) 51–77.
- Provenza, A., «Aristoxenus and Music Therapy: Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis», in: C. A. Huffman (Hg.), *Aristoxenus of Tarentum, Discussion* (New Brunswick 2012) 91–128.
- Raeck, W., «Archäologische Randbemerkungen zum griechischen Gymnasion», in: D. Kah/P. Scholz (Hg.), *Das hellenistische Gymnasion* (Berlin 2007) 363–371.
- Rapp, C., «Aporia and Dialectical Method in Aristotle», in: G. Karamanolis/V. Politis (Hg.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* (Cambridge 2017) 112–136.
- Rees, D., «Theories of the Soul in the Early Aristotle», in: I. D ring/G. Owen (Hg.), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century* (Stockholm 1960) 191–200.
- Regali, M., *Macrobio: Commento al Somnium Scipionis Libro I* (Pisa 1983).
- Regenbogen, O., «Theophrastos von Eresos», *RE Suppl.* 7 (1940) 1354–1562.
- Reiche, H. A. T., «Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revised», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 123 (1993) 161–180.
- Reinhardt, T., *Cicero's Topica. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary* (Oxford 2003).
- Reitzenstein, D., *Die lykischen Bundespriester. Repr sentation der kaiserzeitlichen Elite Lykiens* (Berlin/Boston 2011).
- Repici, L., *La natura e l'anima. Saggi su Stratone di Lampsaco* (Turin 1988).
- Repici, L., «Strato's Aporiai on Plato's Phaedo», in: M.-L. Desclos/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Strato of Lampsacus, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011) 413–442.
- Repici, L., «Strato of Lampsacus on Pneuma», in: S. Coughlin/D. Leith/O. Lewis (Hg.), *The Concept of Pneuma after Aristotle* (Berlin 2020).
- Riedweg, C., *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione (bisher ‹Cohortatio ad Graecos›). Einleitung und Kommentar* (Basel 1994).

- Riedweg, C., *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung* (München 2002).
- Robert, L., «De Delphes à l'Oxus, inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane», *Crai* 112 (1968) 416–457.
- Rocconi, E., «Aristoxenus and Musical Ethos», in: C. A. Huffman (Hg.), *Aristoxenus of Tarantum, Discussion* (New Brunswick 2012) 65–90.
- Rodier, G., *La Physique de Straton de Lampsaque* (Paris 1890).
- Romm, J. S., «Aristotle's Elephant and the Myth of Alexander's Scientific Patronage», *The American Journal of Philology* 110 (1989) 566–575.
- Ross, G., *Aristotle. De sensu and De memoria* (Cambridge 1906).
- Ross, W. D., *Aristotle. Parva naturalia* (Oxford 1955).
- Rudolph, K., «Democritus' Perspectival Theory of Vision», *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011) 67–83.
- Runia, D. T., «Additional Fragments of Arius Didymus on Physics», in: K. Algra/P. W. van der Horst/D. T. Runia (Hg.), *Polyhistor, Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* (Leiden 1996a) 363–381.
- Runia, D. T., «Atheists in Aëtius Text, Translation and Comments on «De Placitis» 1.7.1–10», *Mnemosyne* 49 (1996b) 542–576.
- Runia, D. T., «The placita ascribed to doctors in Aëtius' doxography on physics», in: P. J. van der Eijk (Hg.), *Ancient Histories of Medicine, Essays in medical doxography and historiography in classical antiquity* (Leiden 1999) 189–250.
- Runia, D. T., «Aëtius, or what's in a name?», in: J. Mansfeld/D. T. Runia (Hg.), *Aëtiana III, The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume Three: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy* (Leiden 2010a) 173–180.
- Runia, D. T., «Philo and Hellenistic Doxography», in: J. Mansfeld/D. T. Runia (Hg.), *Aëtiana III, The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume Three: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy* (Leiden 2010b) 271–312.
- Russell, D., «Virtue and Happiness in the Lyceum and Beyond», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38 (2010) 143–185.
- Sandbach, F. H., *Plutarch. Moralia, Volume XV: Fragments* (Cambridge, MA 1969a).
- Sandbach, F. H., «Plutarque était-il l'auteur du De libidine et aegritudine?», *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* XLIII (1969b) 211–216.
- Sanders, K. R., «Strato on «Microvoid»», in: M.-L. Desclos/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Strato of Lampsacus, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2011) 263–276.
- Schäfer, C., «Der Mythos im Phaidon (107d–115a)», in: J. Müller (Hg.), *Platon, Phaidon* (Berlin 2011) 159–174.
- Schmitz, P., *Cato Peripateticus – stoische und peripatetische Ethik im Dialog. Cic. «Fin.» 3 und der Aristotelismus des ersten Jh. v.Chr. (Xenarchos, Boethos und «Areios Didymos»)* (Berlin/Boston 2014).
- Schneider, J.-P., «Straton de Lampsaque», in: R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques, De Sabinillus a Tyrseno* (Paris 2016) 614–630.
- Schofield, M., «Aristotle on the Imagination», in: J. Barnes/M. Schofield/R. Sorabji (Hg.), *Articles on Aristotle* (London 1979) 103–132.
- Scholz, P., «Peripatetic Philosophers as Wandering Scholars», in: W. W. Fortenbaugh/S. A. White (Hg.), *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2004) 315–353.
- Scholz, P., «Elementarunterricht und intellektuelle Bildung im hellenistischen Gymnasion», in: D. Kah/P. Scholz (Hg.), *Das hellenistische Gymnasion* (Berlin 2007) 103–128.
- Schorn, S., «Wer wurde in der Antike als Peripatetiker bezeichnet?», *Würzburger Jahrbücher Für die Altertumswissenschaft* 27 (2003) 39–69.
- Schorn, S., *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar* (Basel 2004).

- Schuler, C., «Die Gymnasiarchie in hellenistischer Zeit», in: D. Kah/P. Scholz (Hg.), *Das hellenistische Gymnasion* (Berlin 2007) 163–192.
- Schütrumpf, E./Stork, P./Prince, S./van Ophuijsen, J., *Heraclides of Pontus. Texts and Translation* (New Brunswick 2009).
- Sedley, D. N., «Two Conceptions of Vacuum», *Phronesis* 27 (1982) 175–193.
- Sedley, D. N., «Three Notes on Theophrastus' Treatment of Tastes and Smells», in: W. W. Fortenbaugh/P. M. Huby/A. A. Long (Hg.), *Theophrastus of Eresus on his life and work* (New Brunswick 1985) 205–207.
- Sedley, D. N., «Plato's Phaedo in the third century BC», in: M. Serena Funghi (Hg.), *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΤΙΩΣ: Le vie della ricerca, Studi in onore di Francesco Adorno* (Florenz 1996) 447–455.
- Sedley, D. N., «The Origins of Stoic God», in: A. Laks/D. Frede (Hg.), *Traditions of theology, Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath* (Leiden 2002) 41–83.
- Sedley, D. N., «Epicurus on Dialectic», in: K. Ierodiakonou/T. Bénatouïl (Hg.), *Dialectic after Plato and Aristotle* (Cambridge 2019a) 82–113.
- Sedley, D. N., «The Opening Lemmas of the Derveni Papyrus», in: C. Vassallo (Hg.), *Presocratics and Papyrological Tradition* (Berlin/Boston 2019b) 45–72.
- Shackleton-Bailey, D. R., *Cicero's Letters to Atticus* (Cambridge 1965–1970).
- Sharples, R. W., «Theophrastus on Tastes and Smells», in: W. W. Fortenbaugh/P. M. Huby/A. A. Long (Hg.), *Theophrastus of Eresus on his life and work* (New Brunswick 1985a) 183–204.
- Sharples, R. W., «Theophrastus on the heavens.» in: J. Wiesner (Hg.), *Aristoteles – Werk und Wirkung I* (Berlin/New York 1985b) 577–593.
- Sharples, R. W., «The school of Alexander?», in: R. Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence* (New York 1990) 83–111.
- Sharples, R. W., *Theophrastus of Eresus. Commentary 5, Sources on biology (human physiology, living creatures, botany: texts 328–435)* (Leiden 1995).
- Sharples, R. W., *Theophrastus of Eresus, Commentary Volume 3.1: Sources on Physics (Texts 137–223)* (Leiden 1998).
- Sharples, R. W., «The Peripatetic School», in: D. Furley (Hg.), *From Aristotle to Augustine, Routledge History of Philosophy Volume 2* (London/New York 1999) 147–187.
- Sharples, R. W., «Dicaearchus on the Soul and on Divination», in: W. W. Fortenbaugh/E. Schütrumpf (Hg.), *Dicaearchus of Messana, Text, translation, and discussion* (New Brunswick 2001) 143–173.
- Sharples, R. W., «Aristotelian Theology after Aristotle», in: A. Laks/D. Frede (Hg.), *Traditions of Theology, Studies in Hellenistic theology, its Background and Aftermath* (Leiden 2002) 1–40.
- Sharples, R. W., «Theophrastus, On Dizziness», in: R. W. Sharples/M. G. Sollenberger/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Theophrastus of Eresus On sweat, On dizziness and On fatigue* (Boston 2003) 169–249.
- Sharples, R. W., «Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches After Aristotle», in: R. A. H. King (Hg.), *Common to Body and Soul* (Berlin/Boston 2006a) 165–186.
- Sharples, R. W., «Natural Philosophy in the Peripatos after Strato», in: W. W. Fortenbaugh/S. A. White (Hg.), *Aristo of Ceos, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2006b) 307–327.
- Sharples, R. W., «Peripatetics on soul and intellect», in: R. Sorabji/R. W. Sharples (Hg.), *Greek and Roman philosophy 100 BC – 200 AD* (London 2007) 607–620.
- Sharples, R. W., «Philo and post-Aristotelian Peripatetics», in: F. Alesse (Hg.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Leiden 2008) 55–74.
- Sharples, R. W., «The Hellenistic Period: What happened to Hylomorphism?», in: G. van Riel/P. Destrée (Hg.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* (Leuven 2009) 155–166.

- Sharples, R. W., *Peripatetic philosophy, 200 BC to AD 200. An introduction and collection of sources in translation* (Cambridge 2010).
- Sharples, R. W., «Praxiphanes of Rhodes held the same Opinions as Theophrastus» (Epiphanius, De fide 9,38), in: A. Martano/E. Matelli/D. Mirhady (Hg.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea, Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2012) 463–476.
- Sharples, R. W./Sollenberger, M. G./Fortenbaugh, W. W. (Hg.), *Theophrastus of Eresus On sweat, On dizziness and On fatigue* (Boston 2003).
- Sharples, R. W./van der Eijk, P. J., *On the Nature of Man* (Liverpool 2008).
- Shields, C., *Aristotle. De anima* (Oxford 2016).
- Shields, C., «Imagination», *SEP* (12.10.2020). <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/suppl4.html>. Zugriff am 28.11.2020.
- Silverman, A., «Plato on Phantasia», *Classical Antiquity* 10 (1991) 123–147.
- Simon, F.-J., «Themistios: Paraphrase zu *De anima* III 4–6», in: H. Busche/M. Perkams (Hg.), *Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist, Texte von Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistios, Johannes Philoponos, Priskian (bzw. «Simplikios») und Stephanos («Philoponos»)* (Hamburg 2018) 237–349.
- Singer, P. N., «The Capacities of the Soul Depend on the Mixtures of the Body», in: P. N. Singer/V. Nutton/D. Davies/P. Tassinari (Hg.), *Galen: Psychological writings* (Cambridge 2013) 333–424.
- Smethurst, S. E., «Cicero and Dicaearchus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 83 (1952) 224.
- Sollenberger, M. G. «The Lives of the Peripatetics: An Analysis of the Contents and Structure of Diogenes Laertius' *Vitae philosophorum* Book 5», *ANRW* 36,6 (1992) 3793–3879.
- Sorabji, R., *Aristotle. On memory* (London 1972).
- Sorabji, R., «The Ancient Commentators on Aristotle», in: R. Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence* (New York 1990) 1–30.
- Sorabji, R., «Aristotle on Colour, Light and Imperceptibles», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004) 129–140.
- Spahlinger, L., *Tulliana simplicitas. Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros* (Göttingen 2005).
- Stählin, O., *Clemens Alexandrinus* (Leipzig 1905–1909).
- Steinmetz, P., *Die Physik des Theophrastos von Eresos* (Bad Homburg 1964).
- Steinmetz, P., «Ansatzpunkte der Elementenlehre Theophrasts im Werk des Aristoteles», in: I. Düring (Hg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* (Heidelberg 1969a) 224–249.
- Steinmetz, P., «Die Krise der Philosophie in der Zeit des Hochhellenismus», *Antike und Abendland* 15 (1969b) 122–134.
- Stern, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism* (Jerusalem 1974).
- Stratton, G. M., *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle* (Amsterdam 1917).
- Süß, M., «Hestia», *RE* 15 (1912) 1257–1304.
- Swift Riginos, A., *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato* (Leiden 1976).
- Taïphakos, J., *Φιλοσοφία: Κλέαρχος, Περσαίος, Δημόναξ και άλλοι Κύπριοι Φιλόσοφοι* (Lefkosia 2008).
- Taràn, L., *Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary* (Leiden 1981).
- Tarrant, H., *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy* (Cambridge 1985).

- Tieleman, T., «Galen's Psychology», in: J. Barnes/J. Jouanna (Hg.), in: *Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome XLIX: Galien et la philosophie, Huit exposés suivis de discussions* (Genève 2003) 131–161.
- Todd, R. B., *Themistius. On Aristotle On the soul* (London 1996).
- Towey, A., *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle On sense perception* (London 2000).
- Trampedach, K., *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik* (Stuttgart 1994).
- Tsitsiridis, S., «Die Schrift 'Über den Schlaf' des Klearchos von Soloi», *Rheinisches Museum für Philologie* 153 (2010) 291–322.
- Tsitsiridis, S., *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi* (Berlin 2013).
- van der Eijk, P. J., *Aristoteles Werke. Parva Naturalia III. De insomniis. De divinatione per somnum* (Berlin 1994).
- van der Eijk, P. J., *Diocles of Carystus. A collection of the fragments with translation and commentary* (Leiden 2001).
- van der Eijk, P. J., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease* (Cambridge 2005).
- van der Eijk, P. J., «The Woman not Breathing», in: E. Pender/W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Heraclides of Pontus, Discussion* (New Brunswick 2009) 237–250.
- van Ophuijsen, J. M./van Raalte, M. (Hg.), *Theophrastus: Reappraising the sources* (New Brunswick 1998).
- van Raalte, M., «The Idea of the Cosmos as an Organic Whole in Theophrastus' *Metaphysics*», in: W. W. Fortenbaugh (Hg.), *Theophrastean studies, On natural science, physics and metaphysics, ethics, religion, and rhetoric* (New Brunswick 1988) 189–215.
- van Raalte, M., *Theophrastus, Metaphysics. With an introduction, translation and commentary* (Leiden 1993).
- van Raalte, M., «The Nature of Fire and its Complications: Theophrastus' 'De igne' 1–10», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 53 (2010) 47–97.
- Verde, F., «Two Concepts of Sleep: Clearchus of Soli and Strato of Lampsacus», in: R. Mayhew/D. Mirhady/T. Dorandi/S. White (Hg.), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2022) 339–362.
- Verde, F., *Peripatetic Philosophy in Context. Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus* (Berlin/New York 2022).
- Verhasselt, G., *Dikaiarchos*. <https://referenceworks.brillonline.com:443/entries/fragmenteder-griechischen-historiker-iv/dikaiarchos-1400-a1400>.
- Verhasselt, G. «Dikaiarchos (1400)» in: Schorn, S. *Jacoby Online. Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued, Part IV* (Leiden 2018). http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_jciv_a1400. Zugriff am 28. 11. 2020.
- Verhasselt, G., «The Seven Sages and the Inscription of Ai Khanoum», in: R. Mayhew/D. Mirhady/T. Dorandi/S. White (Hg.), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2022) 517–552.
- Vogt, S., «Theophrast, *De Vertigine*», in: W. W. Fortenbaugh (Hg.), *On the Opuscula of Theophrastus* (Stuttgart 2002) 141–161.
- Wacker, C., «Die bauhistorische Entwicklung der Gymnasien Von der Parkanlage zum 'Idealgymnasium' des Vitruv», in: D. Kah/P. Scholz (Hg.), *Das hellenistische Gymnasium* (Berlin 2007) 349–362.
- Waszink, J. H., *Tertullian. De anima* (Amsterdam 1947).
- Weber, G., «Herrscher, Hof und Dichter. Aspekte der Legitimierung und Repräsentation hellenistischer Könige am Beispiel der ersten drei Antigoniden», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 44 (1995) 283–316.
- Wedin, M., *Mind and imagination in Aristotle* (New Haven 1988).

- Wehrli, F., *Die Schule des Aristoteles*: Heft 1: *Dikaiarchos*, Heft 2: *Aristoxenos*, Heft 3: *Klearchos*, Heft 4: *Demetrios*, Heft 5: *Straton*, Heft 6: *Lykon, Ariston*, Heft 7: *Herakleides Pontikos*, Heft 8: *Eudemos*, Heft 9: *Phainias, Chamaileon, Praxiphanes*, Heft 10: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler, Rückblick*, Suppl. 1: *Hermippos, der Kallimacheer*, Suppl. 2: *Sotion* (Basel 1967–1978).
- Wehrli, F., «Dikaiarchos», *RE Suppl.* 11 (1968) 526–534.
- Wehrli, F., «Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit», in: F. Wehrli (Hg.), *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler, Rückblick* (Basel/Stuttgart 1969) 95–128.
- Wehrli, F., *Theoria und Humanitas. Gesammelte Schriften zur antiken Gedankenwelt* (Zürich 1972).
- Wehrli, F., «Review: Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution by John Patrick Lynch», *Gnomon* 48 (1976) 128–134.
- Wehrli, F./Wöhrlé, G./Zhmud, L., «Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit», in: H. Flashar/F. Ueberweg/H. Holzhey (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Band 3: *Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos*. (Basel 2004) 493–670.
- West, M. L., *The Orphic Poems* (Oxford 1983).
- West, M. L., *Ancient Greek Music* (Oxford 1992).
- Wheeler, E. L., «Πολλά κενὰ τοῦ πολέμου. The history of a Greek proverb», *Greek, Roman and Byzantine Studies* XXIX (1988) 153–184.
- White, S. A., «Happiness in the Hellenistic Lyceum», *Apeiron* 35 (2002) 69–93.
- White, S. A., «Clearchus on Love», in: R. Mayhew/D. Mirhady/T. Dorandi/S. White (Hg.), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion* (New Brunswick 2022) 391–434.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Antigonos von Karystos* (Berlin 1881).
- Wildberg, C., *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether* (Berlin 1988).
- Williams, F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (Leiden 2009).
- Willis, W. H., «Two Literary Papyri in an Archive from Panopolis», *Illinois Classical Studies* 3 (1978) 140–153.
- Willis, W. H./Dorandi, T., «PDuke inv. G 178, Lista di scolarchi», *CPF* 1 (1989) 81–84.
- Wimmer, F., *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia* (Leipzig 1862).
- Wöhrlé, G., *Aristoteles. Opuscula V: De coloribus* (Berlin 1999).
- Yurdin, J., «Aristotelian Imagination and the Explanation of Behavior», in: G. van Riel/P. Destrée (Hg.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* (Leuven 2009) 71–87.
- Zeller, E., *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* (Leipzig 1883).
- Zhmud, L., «The Historiographical Project of the Lyceum: The Peripatetic History of Science, Philosophy, and Medicine», *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 13 (2003) 109–126.
- Zhmud, L., «Überlegungen zur pythagoreischen Frage», in: G. Rechenauer (Hg.), *Frühgriechisches Denken* (Göttingen 2005) 135–151.
- Zhmud, L., «Aristoxenus and the Pythagoreans», in: C. A. Huffman (Hg.), *Aristoxenus of Tarentum, Discussion* (New Brunswick 2012a) 223–249.
- Zhmud, L., *Pythagoras and the early Pythagoreans* (Oxford 2012b).
- Zhmud, L., «Review: Pseudo-Plutarch und Stobaios: Eine synoptische Untersuchung by Heike Bottler», *Classical World* 110 (2017) 424–426.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Übersicht über die Peripatetiker und Scholarchen.
- Abb. 2: Übersicht über die *Placita*-Tradition nach Diels aus Mansfeld/Runia (1997) 81.
- Abb. 3: Übersicht über die behandelten Peripatetiker und ihre Hauptquellen.
- Abb. 4: Stemma über die Placita-Tradition vor Sextus und Tertullian aus Polito (2004) 111.

Index locorum

Die Zählung der Fragmente folgt für Theophrast FHS&G und für die Peripatetiker der RUSCH-Serie mit Ausnahme von Aristoxenos und Kritolaos, für die Wehrli's Zählung verwendet wurde.

Aëtios

Plac.

- 1,3 264, 272
- 1,3 §1 46
- 1,3 §3; 1,3 §03 273
- 1,3 §7; 1,3 §07 272
- 1,3 §10 273
- 1,3 §22 277
- 1,7 269, 272, 279
- 1,7 §1; 1,7 §01 269
- 1,7 §§2–9; 1,7 §02–09 269
- 1,7 §§2–25; 1,7 §02–25 269
- 1,7 §8; 1,7 §08 273
- 1,7 §10 272
- 1,7 §§10–16; 1,7 §10–16 269
- 1,7 §12 268
- 1,7 §§17–25; 1,7 §17–25 269
- 1,7 §32 277
- 1,12 §7; 1,9 218
- 2,2 §4 266
- 2,3 §12 266
- 2,7 §5 277 f., 281
- 4,2 134–136, 138, 159, 275
- 4,2 §5 136
- 4,2 §6 66 f.
- 4,2 §8 135, 241
- 4,3 138, 275, 279
- 4,3 §3; 4,3 §03 280
- 4,3 §12 242
- 4,5 133 f., 159
- 4,5 §§1–4 229
- 4,13 §3; 4,6 224
- 4,17 §1; 4,7 258
- 4,23 §3; 4,8 233
- 5,2 §2 249
- 5,3 §6 243
- 5,6 §1 247
- 5,8 §2 244, 247
- 5,24 §2; 5,8 §3 244
- 5,24 §4; 5,8 §4 244
- 5,25 §1; 5,8 §5 244

Aineas Taktikos

27,7–11 187

Alexander von Aphrodisias

In Met.

559,5–7 247

In Sens.

88,18–89,5 72

126,12–24 222

Alkmaion

A5 258

Ammon Scholasticus

P.Duk. inv. 178 267

Areios

16 86

17 72

18 274

26 274

27 274

29 269

30 268, 274

32 274

39 274

Ariston von Keos

*29 57

Aristoteles

An.

405a31–406b15 252

406a10–12 252

408a29–b31 259

408a34–b32 113

408b5–18; 408b05–18 113

408b14f. 137

408b15–17 117

408b32 149

412a27–412b1 66

412a27f.; 412a27f. 152

412b1 177

412b18–413a2 252

413a4f. 131

414b29–415a13 86

417a14–20 111

- 417b8 235
 418b1–419a12 75
 418b4–13 226
 419a27f. 75
 419b4–421a6 222
 422b34–423b27 71
 426a27–b7 77
 427a27 96
 427b6–15; 427b06–15 86
 427b11 87
 427b14–16 82
 428b10–29 85
 429a10–12 97
 429a24 98
 429a24f. 108
 429a27 98
 429a27f. 91
 429b10–429b22 90
 429b12f. 90
 429b30f. 95
 430a5f.; 430a05f. 106
 430a10 93
 430a10–12 105
 430a12 95
 430a14 106
 430a15 42, 104
 430a18 109
 430a22 106
 430a24f. 106
 430a26–b5 106, 109
 431b21f. 86
 431b29–432a1 81
 432a1–3 97
 435a18f. 71
An. post.
 99b35–100b12 87
 100a4–14 89
 100a6 86
Cael.
 278b12–21 200
 279a34 112
Div.
 463b12–464b18 211
EN
 1100a10f. 210
 1161b4 173
Fr. R³
 10 208
 36 207
 37,1 208, 210
 39 209
 40 209
 41 208
 44 209
 45,1–4 209
 64 124
 673 182
Gen. an.
 736a24–737a18 107
 736b27–31 96
 737a7–12 107
 767a36–769b10 108
Gen. corr.
 323a15f. 101
 338b10–12 108
Hist. an.
 534b10 235
Insomn.
 460b28–461a8 250
 461b6–8; 461b6–8 250
 461b10 89
Iuv.
 480a28–b6 70
Mem.
 450b20–451a2 87f.
Met.
 995a25–29 91
Meteor.
 382b11f. 106
 386a30–b11 219
Mot. an.
 700b34 112
Part. an.
 648a35 89
Phy.
 184a11–184b24 85
 214a33–b1 218
 234b10–20 111, 113
 241a 83
 254a29 113
Pol.
 1253b28 173
Sens.
 436a1 252
 439a21–25 226
 440a31–440b20 223
 441b15–19 79
 441b15–443a2 79
 442a12–17 77
 442a29–442b12 221
 444b14 235
 446b8f. 222
Somn.
 456b17–19 247

- 457b20–22 247
 463b12–22 146
Top.
 153b28 110
 Aristoxenos
 1 155
 26 157, 163
 62 155
 76 171
 80 164
 81 165
 82 165
 83 165
 84 165
 118 159
 119 158
 120a 157
 120b 158
 120d 160
 121 163
Harm. (da Rios)
 6 165
 13 167
 13f. 177
 18 166
 31 164
 34 164
 40f. 171
 42 166
 42–51 166
 42f. 169
 45 169
 46 164
 46f. 164
 48 171
 48–50 170
 49 164, 168
 50 169
 51 166, 172
 55 164
 59 169
 60 167
Rhythm.
 14 164
 Athenaios
Deipn.
 1,4 30, 32
 5,48 29
 9,58 23
 Attikos (*ap.* Eusebios)
Praep. ev.
 15,6f. 138
 15,7 277
 15,8 138
 15,9 138
 15,10; 15,99 137f.
 Augustinus
Civ.
 7,23,1 129
 Aulus Gellius
 3,17 30
 20,5 24
 Cicero
Ac.
 1,24 162
 2,124 128
Att.
 2,2,2 127
 2,12,4 127
 6,2,3 145
 13,30,2 127
 13,32,2 123, 127
 13,33,2 127
Div.
 1,5 145
 1,53 211
 1,70f. 146
 1,113; 1,8 145
 2,100 145
 2,107–109 146
Fin.
 4,12 279
 5,1f.; 5,01 26
 5,13 26, 215
 5,14 263
Nat. deor.
 1,32 273
 1,37 273
 1,39f. 269
 3,27 148
Or.
 1,54 29, 263
Rep.
 1,16 148
 2,69 147
 6,15 277
Tim.
 27 148
Tusc.
 1,19 129, 148, 157f., 160f.
 1,21 128, 130, 132, 136, 146, 148
 1,22 280
 1,24 130, 141, 158

- 1,40 280
 1,41 123, 148, 158
 1,46 231
 1,50f. 159
 1,51 128, 141, 159
 1,77 128, 131
 1,114; 1,80 210
 4,30 147f.
- Corpus Hippocraticum
De morbo sacro
 2 207
 16 257
- Damaskios
In Phd.
 388,1f. 256
- Demokrit
 A37 218
 A135,50 224
- Derveni Papyrus
 III / §9 206
 IV / §12 206
 VI / §§17f. 205
- Dikaiarch
 2 123
 4 123
 6 123
 8 127
 9 127
 10 127
 11B 123, 127
 11C 127
 14 132
 15 128f., 132, 153
 16 128, 132, 159
 17 128
 18 128, 133
 19 123, 125, 128, 130
 20 137
 21A 139, 142
 23 128, 136
 24 134
 25 135
 27 123, 128, 131
 28 140f.
 29 141
 30A 140f., 146
 30B 141, 146
 31A 141
 31B 145
 47 182
 79 145
- 86 123
- Diodor
 2,8 146
- Diogenes Laertios
 1,6–9 207
 4,6; 4,06 30
 5,2; 5,02 24
 5,28–34 26
 5,32 282
 5,32,9f. 66
 5,37 24
 5,38 59
 5,42–51 60
 5,48 48
 5,51 24
 5,52 31, 215
 5,52f. 24
 5,53 22
 5,59 215
 5,61 215
 5,65f. 24
- Diogenes von Apollonia
 B5 257
- Diokles von Karystos
 27,8 149
 78 150
 80 258
 101 151
 102 258
 107 151
 108 150
 109,28 258
- Epicharm
 B12 230f.
- Epiphanios
De fide
 9,10 264
 9,35–39 266
 9,42 266
 9,43 266
 9,47 266
- Euripides
Medea
 1389–1391 206
Orestes
 1496 207
- Galen
De sem.
 2,5,12–15 243

- QAM
 4,386 150
 Gorgias
 B11,10 207
 Herakleides
 1 201f.
 2 201
 3 201
 46A 199
 46B 199
 46C 199
 46D 199
 47 199f.
 48 200
 49 200
 50 200
 54A 200
 56 200
 66 201
 79 201
 80 143, 152, 201
 84 202
 87 202
 89 202
 90 202
 91A 202
 93 202
 Heraklit
 B45 242
 B51 146
 B63 207
 B67a 242
 Hermias
 Irr.
 11,6 281
 Herodot
 4,14f. 191
 Hieronymos von Rhodos
 10 57, 78
 Hippolytos
 Ref.
 1,20 278
 7,19 278
 Homer
 Od.
 5,248 146
 IG
 II² 1006, 19f. 23
 Jamblich
 An.
 5 140
 9 19, 136
 Julian
 Or.
 5,3,23–35 69
 Klearch
 2 181
 3 181
 4 183–185, 187
 5A 183, 185, 187
 6A 188f.
 7 188, 190, 194
 8A 188, 190f., 193, 202
 9A 188
 9B 188
 9C 188, 190f.
 36 185
 38 204
 63 183
 105–114 185
 111A 183
 116 179
 130A 186
 130B 186
 Kritolaos
 2 263
 5 263
 6 263
 7 263
 8 263
 9 263
 11 263
 12 281
 13 281
 15 266
 16 268
 17 275
 18 275
 19 276
 37a 282
 Laktanz
 Inst.
 7,3,1; 7,03,1 162
 7,13,7 141
 7,13,7f. 161
 Opif.
 16,13 160f.

- Leukipp
 A6 218
- Lukian
 Symp.
 39 265
- Lukrez
 3,94f.; 3,094 129
 3,117f. 129
 3,359–369 240
- Macrobius
 In somn.
 1,5,16; 1,05,16 276
 1,6,12; 1,06,12 276
 1,14,15 276
 1,14,17 277
 1,14,20 275
- Martianus Capella
 Nupt.
 9,923f. 163
- Nemesios
 Nat. hom.
 23,20 142
 57,4 57
- Onasander
 6,5 187
- Philoponos
 Aet.
 258,3–6 247
 Comm. In Aris. Phy.
 259b6 246
 In De an.
 pr. 200
 534,16–537,2 106
 541,20f. 105
- Platon
 Ap.
 41a 198
 Gorg.
 524a 198
 Krat.
 400c 196
 Lys.
 204a 23
 211e 184
 Phd.
 61e–62c 196
 62b 196
 64c 197
- 65e–67d 197
 67a 252
 67c 252
 67d 196
 67e 252
 71c–72a 197
 75d 110
 86b–c 158
 93a 158
 102a–107d; 94a 197
 107d; 95b 198
 107d–e; 96c 206
 115c–d; 97d 197
 Phdr.
 246e–247a 199
 Pol.
 458d 184
 459a–b 184
 479b2f. 184
 546a–547a 184
 614b–621d 191
 614c 198
 617e 206
 Soph.
 264a4–7 188
 Tim.
 31b–32b 68
 45d–e 245
 65c–68d 68
 67b 231
 70b 235
- Plinius
 Nat. hist.
 7,174f. 192
- Plotin
 Enn.
 4,7,7 235
- Plutarch
 Adul. ab amic.
 61C 235
 De animae procr.
 1012d 183
 1012e–1013a 183
 1020a–e 183
 1027c–d 183
 De gen. Socr.
 592C–D 192
 De sera
 563E 235
 566AE 235

- Fort.*
 98B–C 231
 98C 232
- Lib.*
 4 233
 5,1–11 143, 152
- Soll. an.*
 960E–961A 230
 961A–B 231
 963E 235
- Sulla*
 12 26
 26 26, 33
- Virt. Alex.*
 336B 232
- Polyainos
Strat.
 2,2,10 186
 3,9,4 186
- Porphyrios (ap. Eusebios)
Praep. ev.
 3,9 268
- Praxagoras
 23A 267
 28A 267
 28B 267
- Priskian
Met.
 7,20–23 62
 14,13–16 74
 14,17–22 74
 25,26 63
 29,1 100
 29,15–17 101
 35,29f. 95
- Proklos
Pol.
 2,115,7–13 192
 2,122,19 194
 2,324,13 192
 2,345,2 192
- Ps.-Aristoteles
Aud.
 800a4–6 223
 800a8 223
 801a27–801b2 223
 801a32–37 224
 801b22–25 224
 803a3f. 222
 803b34–41 223
- Col.*
 791a1f. 225
- 791b1 225
 792a3–5 225, 227
 793a20–30 227
 793b7–10 228
 793b12–94a2 226
 793b23f. 225
 794a2–15 228
 794a24–28 227
 794b21–32 227
- Mund.*
 392a5–9 281
 397b9–398b22 282
- Probl.*
 903a19–26 232
- Spir.*
 428a23f. 89
- Ps.-Clemens (ap. Eusebios)
Praep. ev.
 6,18–19 265
- Ps.-Galen
Hist. phil.
 24 140
 105 140
 108 243
 128 245
- Ps.-Justin
Ad Graec.
 7,2 139
- Ps.-Plutarch
Cons. ad Apoll.
 115B–115E 210
- Mus.*
 1136C 165
 1136F 165
 1137A 165
 1138C 165
 1140F 165
 1142B–1144E 171
 1143F–1144A 168
 1144B 171
 1144E 171
- Ps.-Simplikios
In De an.
 136,26 111
 139,2,5 72
- Quintilian
Inst.
 2,14,3 278
 6,8,3 278

Sextus Empiricus

Adv. math.

- 7,202 136
 7,242 83
 7,348 133
 7,349 134, 239
 7,349f. 240
 7,350 240
 7,364 241
 7,381 88
 8,136 83
 8,336a 83
 8,354 84
 10,233; 9 242
 pr. 25,7 88

PH

- 1,95 238
 2,31 128
 2,31f. 133
 2,58 134
 3,205–208 265

Simonides

F260 182

Simplikios

In Cat.

423,12–14 220

In Phy.

- 693,10–17 217
 964,23–29 111
 965,7–19 252
 965,18f. 111
 965,20f. 255

Sophokles

Aias

1390 206

Speusipp

2 182

Stobaios

Ecl.

- 1,1,23–25 268
 1,1,29b 268
 1,1 t 268
 1,52,9 72
 2,7,1–4a; 2,7,01 51
 2,7,5–12; 2,7,05 51
 2,7,13–17 51
 2,7,13f. 52
 2,7,15–25 52
 2,7,26 52

Flor.

4,39,28 51

Strabon

13,1,54 26, 30f.
 13,2,4 59

Straton

- 1 215
 7 225
 8A 215
 8B 215
 15 220, 251, 259
 18 219
 19A 231
 20 257
 26A 219
 26B 219
 26C 218
 28A 219
 28B 251
 30A 217, 219, 225, 251
 30B 217
 31 251
 36 219
 38A 251
 40 251
 41 252f.
 47 216, 259
 56 229, 237
 57 229
 58 229, 237, 242
 59 237–239
 61 240
 62 230, 235
 63A 233, 235f.
 63B 233–235, 248, 259
 64 220f., 224
 65 221–223
 66 244f.
 67 244
 68 249
 69 249
 70 243
 71 243
 74 244, 247
 79 256

Taurus (*ap. Philoponos*)*Aet.*

520,19–23 68

Tertullian

An.

- 1,1 134
 3,1 134
 5,1f. 275

- 13f. 134
 14,1 238
 14,2 238
 14,4 238
 14,4f. 239
 15,1-3 229
 15,1f. 135
 15,5 229, 242
 23,5 134
 43,1f. 244
 43,4f. 245
- Themistios
- An. par.*
- 1,2-5 61
 18,30-7 104
 28,25-8 105
 32,24-31 149
 62,29-32 72
 99,35f. 106
 102,26-29 103
 102,28f. 93
 103,1-4 105
 103,2f. 105
 107,30-109,1 94
 108,9f. 62
 108,11f. 60
 108,25-28 103
 118,31f. 104
- An. post. par.*
- 1,2-12 61
- Or.*
- 23 124
- Theodoret
- Fr. (ap. Porphyrios)*
- 195T 265
- Gr. aff. cur.*
- 4,15 219
- Theophrast
- Caus. plant.*
- 1,12,4 108
 2,6,3 115
 4,12,8 116
 6,1,1; 6,01,1 72, 79
 6,1,1-6,1,3; 6,01,1-6,01,3 79
 6,1,2-6,2,4; 6,01,2 78
 6,3,1; 6,03,1 76
 6,3,2; 6,03,2 79
 6,5,2; 6,05,2 78
 6,5,3f.; 6,05,3 78
 6,5,6; 6,05,6 78
 6,6,3; 6,06,03 76
 6,6,10; 6,06,10 77
- 6,7,1; 6,07,1 115
 6,7,2; 6,07,2 77
 6,7,3; 6,07,3 76
 6,14,11 77
 6,16,8 77
 6,17,1 78
 6,17,2 77
- Char.*
- 14,1,1 65
 17,3,2 65
 25,1,1 65
 28,1,1 65
- FHS&G
- 158 69
 159 69, 117
 161A 68f.
 161B 68
 269 66
 271 97, 99, 110-112
 273 73, 81
 274 81
 275A,5f. 71
 275B 71
 276 74
 277A 74, 76
 277B,1-10 74
 277B,18f. 72
 277B,21-24 72
 277B,24 72
 277C 72
 278 74
 278,8f. 75
 278,16-18 75
 282,30-33 73
 294 71
 296 81
 297 82
 298A 82
 298B 82, 100
 299 82
 301A 84
 307A 94, 98, 114
 307B 99
 307D 99, 102, 114
 308A 97f.
 309A 98
 309B 98
 311 97, 101, 103
 312 98f., 107, 113
 317 95, 98
 318 90
 320A 94

- 330 81
 584A,12,3-13,1 65
 716 65, 83
 726A 163
Hist. plant.
 1,2,1 76
 8,10,2 112
Ig.
 4 70
 5 75
 6 75
 12 75
 44 70
Met.
 4a9-17 116
 4a12f. 116
 4a18 85
 4b15 70
 5a28-b10 114, 117f.
 5b7-6a1 69
 7a20-b5 115
 7b5 70
 8a3-7 116
 9a10-18 85
 10a9-19 69
 10a9-21 118
 10a15f. 115f.
 10a16f. 115
 11a11f. 81
Od.
 1 76
 3 77
 4 78
 45 77
Sens.
 6,1 65
 20 77
 26 258
 46 73
 50 224
 85 68
 85,8 65
 91 68
Vent.
 22 70
Vert.
 4-13 87
 9 69
 10 69
 Xenophon
An.
 2,2,20 186



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarkte der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags- hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

Transmission und Transformation

In der Forschung zum Fortleben der aristotelischen Seelenlehre in den ersten zwei Jahrhunderten nach Aristoteles' Tod lag der Schwerpunkt vor allem auf seiner Lehre vom Intellekt. Doch bilden die Kapitel über den Intellekt nur einen kleinen Teil von Aristoteles' *De anima*. Die vorliegende Arbeit rekonstruiert deshalb die Seelenlehren der frühen Peripatetiker Theophrast, Dikaiarch, Aristoxenos, Klearch, Straton und Kritolaos unter Berücksichtigung aller Seelenvermögen und prüft, inwiefern die Peripatetiker Aristoteles' Seelenlehre rezipiert und transformiert haben.

Die Rekonstruktionen basieren auf ausführlichen quellenkritischen Studien und Überlieferungsanalysen, da fast ausschliesslich Testimonien über die frühen Peripatetiker vorliegen. Die Ergebnisse geben Impulse für die weitere Forschung zur doxographischen Überlieferung, zu den hellenistischen Schultraditionen und zum Aristotelismus.

Richard Schorlemmer studierte Philosophie und klassische Philologie in Münster (Westfalen) und Fribourg. Neben seiner Promotion war er am Gymnasium Friedberg in Gossau tätig. Er beschäftigt sich mit Fragen zur antiken Wissensvermittlung, zu den Schultraditionen und zur Anthropologie.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-4599-3



9 783796 545993