

Das Geist-Seele-Trilemma:

Alexander von Aphrodisias - Averroes - Thomas von Aquin

von Uwe Voigt

(c) Sic et Non - Forum for Philosophy and Culture (2002) - <http://www.cogito.de/sicetnon/artikel/historie/trilemma.htm>

Vorbemerkung

Dieser Aufsatz entstand aus einem Beitrag zu den Werkstattgesprächen des Bamberger Zentrums für Mittelalterstudien am 3. 12. 2001. Der Vielzahl von aktiven Geistern, die sich am Entstehungsprozess und an der Diskussion beteiligten, sei herzlich gedankt.

0. Einleitung

Am 10. Dezember wird weltweit der Tag der Menschenrechte begangen. Er erinnert an die einschlägige Proklamation der Vereinten Nationen vom 10. 12. 1948. Angesichts der damaligen Dominanz westlicher Staaten wäre diese Menschenrechtserklärung ohne die Entdeckung und Bekräftigung menschlicher Individualität und Subjektivität im hohen Mittelalter (vgl. Schröder 1995, 148ff.) wohl kaum in ihrer jetzigen Gestalt ausgefallen. Jene mittelalterliche Entwicklung wiederum vollzog sich als Rezeption und Weiterführung der aristotelischen Seelenlehre, vorangetrieben von immanenten Problemen dieser Position. Daher ist das 12. und 13. Jahrhundert, die Zeit von Averroes und Thomas von Aquin, auch aus philosophiegeschichtlicher und systematischer Sicht hochinteressant.

Philosophiegeschichtlich, weil die aufgeworfenen Fragen für die aristotelische Seelenlehre zentral sind; systematisch, weil Aristoteles einen dritten Weg zwischen der der Skylla der totalen Naturalisierung des Geistes und der Charybdis einer Aufspaltung des Menschen in seelenlosen Körper und körperlose Seele aufzuzeigen scheint, was heute wieder verstärkt Interesse auf ihn zieht (vgl. Voigt 2001b).

1. Die aristotelische Seelenlehre als Problemhorizont

Auf dem Weg von Athen über Bagdad nach Boulder, Colorado, gab es immer wieder Versuche, die Aktualität der aristotelischen Seelenlehre trotz all der damit verbundenen

Probleme zu erweisen. Wenn eine Theorie immer weiter überliefert und immer wieder als aktuell herangezogen wird, dann muss sie als Theorie ziemlich attraktiv sein, d.h. sie muss mit der Verheißung verbunden sein, dass sich mit ihr mehr Probleme lösen lassen als sie ihrerseits aufwirft. Die mit der aristotelischen Seelenlehre verknüpfte Verheißung besteht darin, dass sie das Leib-Seele-Verhältnis klärt, ohne in die Extreme eines Naturalismus oder eines dualistischen Spiritualismus zu verfallen. Dies versucht Aristoteles in *De anima* (in der Folge leicht modifiziert nach Theiler und Seidl wiedergegeben) bekanntlich dadurch zu leisten, dass er die Seele als "Form eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat" (*De anima*, 412a19-21) oder kürzer als "die erste Verwirklichung eines natürlichen mit Organen versehenen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat" (412a27-412b) konzipiert.

Es verwundert nicht, dass dieser Seelenbegriff im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts das Interesse von Naturalisten innerhalb der analytischen Philosophie auf sich gezogen hat (vgl. Runggaldier 1987, Voigt 2001b sowie die Beiträge zu Nussbaum/Rorty 1992), denn das Thema Seele wird hier zunächst ganz im Rahmen der Naturphilosophie abgehandelt. Aristoteles wendet sich ausdrücklich gegen Positionen, denen zufolge Seelen ihre Körper verlassen oder gar von einem Lebewesen zu einem anderen (gar andersartigen) wandern oder in leblose Körper zurückkehren könnten. Er betont, dass Seelen untrennbar mit dem kontinuierlichen Lebensvollzug in organischen Körpern verbunden sind.

Die Frage, ob die Seele mit dem Körper eins ist, stellt nach Aristoteles selbst schon einen Kategorienfehler dar: Die Seele selbst ist das Prinzip der dynamisch-funktionalen Einheit des lebendigen Körpers; nach einer Verbindung von Körper und Seele zu fragen, ist daher genauso unsinnig, wie bei einer geformten Wachfigur danach zu fragen, was denn diese konkrete Einheit Wachs und die in ihr realisierte Figur zusammenhält – dieses Stück Wachs ist nur dadurch eine abgegrenzte und erkennbare Einheit, dass sich in ihm eine bestimmte Figur realisiert; Wachs und Figur bzw. Körper und Seele können nicht wie zwei konkrete Dinge auseinandergenommen bzw. durch ein Drittes vereinigt werden (412b6-9).

Zwar betont Aristoteles, dass die Seele selbst kein Körper ist, sondern etwas von oder an einem Körper – eben seine "erste Verwirklichung" bzw. seine "Form" –, aber dies kann zur Not noch als ein Synonym für Organisationsweise verstanden werden, was Aristoteles zu einem "ersten Funktionalisten" (vgl. Shields 1990) machen würde – einem nicht-reduktiven Materialisten, der die Existenz einer eigenständigen Ebene des Psychischen anerkennt.

Derartige Aristoteles-Interpretationen haben allerdings mit einer Schwierigkeit zu kämpfen, der eine funktionalistische Exegetin (Wilkes 1992) ein "verärgertes Postskript" widmete. Diese Schwierigkeiten werden von der aristotelischen *nous*-Lehre bereit, und sie kündigen sich v.a. in *De anima* erst wie ein fernes Grollen in vereinzelt Passagen an, um sich dann in III 5 mit der Wucht eines Gewitters zu entladen. In der Folge wird "*nous*" gezielt unspezifisch mit "Geist" wiedergegeben, um damit nicht voreilig bestimmte Konnotationen zu verbinden, die Begriffe wie "Verstand", "Intellekt" usw. mit sich bringen.

Den *nous* bestimmt Aristoteles allgemein als den "Seelenteil, mit dem die Seele erkennt (*ginoskei*) und einsichtsvoll ist (*phronei*)", in dem also unser vernünftiges Erkennen und unsere Fähigkeit zu praktischer Orientierung wurzeln (429a10f.). Wie die Seele insgesamt, so charakterisiert sich auch dieses Vermögen durch die Aktivitäten, deren Prinzip es ist; diese Aktivitäten lassen sich nach Aristoteles wiederum anhand der Gegenstände bestimmen, auf die sie sich richten. Diese Gegenstände lassen sich im Fall des *nous* mit Oehler (1985, 164) als die "allgemeinen Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis und des sinnvollen

Denkens überhaupt" bezeichnen, die dann durch das diskursive Denken in Prädikationen eingehen und als Aussagen versprachlicht werden. Als *nous praktikos* erfasst der *nous* die Prinzipien des Handelns, die sich in konkreten Handlungen niederschlagen. Als Beispiele für die Gegenstände des *nous* nennt Aristoteles in *De anima* beispielsweise das Wesen von konkreten (Fleisch) sowie mathematischen (Geraden) Objekten. Von diesen Objekten, insofern sie Objekte eines theoretischen Wissens sind, gilt, dass sie mit dem *nous*, insofern er sie wirklich erfasst, identisch sind (429b30f.). In diesem Zusammenhang vergleicht Aristoteles den Geist mit einer Schreiftafel, auf der als solcher "noch nichts in Wirklichkeit geschrieben steht" (430a1-2) und die daher beliebige Schriftzeichen aufnehmen kann – gewissermaßen stellt der Geist also ein neutrales Speichermedium dar.

Durch den *nous* ist der Mensch also das *zoon logon echon* – das Lebewesen, das über Denken und Sprache verfügt und das seine Vernünftigkeit auch in seinem Handeln manifestiert. Das Verständnis dieser Instanz ist also zentral für das Verständnis (und Selbstverständnis) des Menschen als erkennendes und auch praktisch handelndes Wesen. Das Verständnis des *nous* aber wird von Aristoteles durch seine begrifflichen und daher per se nicht materiellen Objekte geprägt.

Angesichts der Frage, ob alle seelischen Tätigkeiten auch körperliche Tätigkeiten sind, heißt es etwa in 403a8-10: "Am meisten scheint der Seele das geistige Erkennen (*to noein*) eigentümlich zu sein. Wenn aber auch dieses eine Art Vorstellung, oder nicht ohne Vorstellung ist, dann dürfte auch dieses sich nicht ohne den Körper vollziehen." Hier bleibt es noch offen, ob *noein* eine körperliche oder eine unkörperliche Tätigkeit ist. In Auseinandersetzung mit der Harmonie-Theorie, welche die Seele als das Mischungsverhältnis körperlicher Elemente ansieht, wird Aristoteles schon etwas bestimmter: Er lehnt sie ab u.a. deshalb, weil der *nous* schwerlich eine Zusammensetzung von Materiellem sein kann (408a12). Gegen die Auffassung der Seele als eine sich selbst bewegende Bewegung, die in kosmische Bewegungszusammenhänge eingebunden ist, wird Aristoteles schon massiver:

"Der Geist ... scheint als eine gewisse Substanz einzutreten und nicht zu vergehen. Am meisten würde er vergehen unter dem dahinwelkenden Alter, nun aber verhält es sich wohl so, wie es bei den Sinnesorganen geschieht: Wenn der Greis ein entsprechendes Auge erhielte, würde er sehen wie ein Jüngling. So besteht das Alter nicht darin, dass die Seele etwas erlitten hat, sondern [vergleichsweise] in dem, wie es in rauschhaften und kranken Zuständen geschieht. Das vernünftige Einsehen (*noein*) und Betrachten (*theorein*) welkt dahin, weil etwas anderes innen [im Menschen] vergeht, es selbst dagegen ist leidensunfähig." Wenn der Mensch zugrunde geht, so ist der *nous* als "etwas Göttlicheres" nicht davon betroffen (408b18-29). Dieser Abschnitt stellt ein Komplement zu der berühmten Passage in *De generatione animalium* (736b27-28) dar, in der es heißt, dass der *nous* nicht von Anfang an im entstehenden Menschen präsent ist, sondern als etwas "Göttlicheres" im Verlauf der Entwicklung "von außen" (*thyrathen*) eintritt. Hier scheint sich das Bild eines *nous* abzuzeichnen, der substanzhaft als eine außer- und übermenschliche Instanz existiert, sich dem konkreten Menschen zeit seines Lebens irgendwie mitteilt, dabei aber prinzipiell unabhängig von ihm bleibt.

Dieses Bild verdichtet sich weiter in *De anima*, wenn es vom *nous* heißt, er allein könne sich "abtrennen wie das Ewige vom Vergänglichen" (413b24-27). Manifest scheint es in *De anima* III 5 zu werden. Aristoteles hat zuvor in III 4 das Phänomen angesprochen, dass Menschen erkennende und lernende Wesen sind. Der menschliche Geist befindet sich doch offenkundig in Veränderung, in Entwicklung, wie kann er dann "leidensunfähig" genannt werden? Darauf

antwortet Aristoteles in III 5 im Rahmen seiner naturphilosophischen Konzeption, dass jede Veränderung zwei Instanzen voraussetzt, deren eine aktiv ist und dem in der Veränderung Entstehenden dessen Form verleiht, deren andere dagegen als Material fungiert, in dem die Form des Entstehenden verwirklicht wird. Aristoteles wendet dieses Erklärungsschema nun auch auf geistige Veränderungen an: Er unterscheidet "einen Geist von solcher Art, dass er alles wird und einen von solcher, dass er alles wirkt". Den Geist, der "alles wird", d.h. der Träger aller geistigen Veränderungen ist, nennt Aristoteles selbst "*nous pathetikos*", leidensfähigen Geist. Den Geist, der "alles wirkt", d.h. das aktive Moment in der geistigen Veränderung ist, bezeichnet er nur als "das Bewirkende"; die spätere Tradition macht daraus den wirkfähigen Geist, den *nous poietikos*. Diese Instanz wird nun mit einer Fülle von Bestimmungen versehen, die ihre Verschiedenheit und Unabhängigkeit vom Körper betonen: "abtrennbar" (oder abgetrennt, die Modalität des griechischen Ausdrucks *choriston* ist nicht eindeutig; vgl. Hübner 2000, 331-334), "leidensunfähig", "unvermischt", "seinem Wesen nach in Wirklichkeit", "immer tätig", "unsterblich", "ewig". Ferner vergleicht Aristoteles den wirkenden, aktiven Geist mit dem Licht: wie das Licht "die Farben, die in Möglichkeit sind, zu Farben in Wirklichkeit" macht, so macht der aktive Geist das der Möglichkeit nach Denkbare zu wirklich Gedachtem (430a15-17) – neben dem schon genannten Schreibtafel-Vergleich eine äußerst folgenreiche Metapher, denn "Licht" kann sehr leicht als Metonym für die Sonne und damit für eine dem Irdischen entthobene, souverän transzendente Wesenheit verstanden werden.

Aus diesen Bestimmungen resultiert das aristotelische Geist-Seele-Trilemma. Diese Bezeichnung geht auf eine Bemerkung der amerikanischen Aristoteles-Expertin Deborah K.W. Modrak (1991, 755) zurück: Scherzbolde würden behaupten, bei Aristoteles gebe es ein "*nous-body-problem*". Dank Umberto Ecos "Foucaultschem Pendel" ist bekannt, dass jeder Scherz einen Akademiker findet, der ihn ernst nimmt. Nur ist es im gegebenen Zusammenhang angemessener, von einem *psyche-nous*-Problem in der aristotelischen Tradition sprechen. Zuerst wurde dieses Problem vom Verf. gezielt unhistorisch formuliert (Voigt 2001a); ein Blick auf die Quellen zeigt jedoch, dass die trilemmatische Struktur des Geist-Seele-Problems den Peripatetikern durchaus bewusst ist. Zwar ist nicht von einem Trilemma die Rede, aber von Dreiergruppen von Aussagen, von denen nicht klar ist, wie sie zugleich wahr sein können .

Das erwähnte Trilemma besteht nun darin, dass es nicht möglich zu sein scheint, die folgenden Sätze zugleich für wahr zu halten:

- (1) Die Seele ist die erste Verwirklichung eines natürlichen organischen Körpers. (*De anima* II 1, 412b5-6)
- (2) Der Geist ist ein Teil der menschlichen Seele. (*De anima* III 4, 429a10-11 u.ö.)
- (3) Der (aktive) Geist trägt nicht zur ersten Verwirklichung eines natürlichen organischen Körpers bei, sondern tritt von außen ein. (*De anima* I 4, 408b18-29; II 2, 413a5-7; III 5 passim u.ö.)

Im Verlauf der aristotelischen Tradition wurden verschiedene Auswege aus diesem Trilemma versucht. Dabei blieb Satz (1) als "Urgestein" der aristotelischen Seelenlehre allerdings durchgehend unangetastet. Theoretiker, die ihn explizit oder implizit leugnen, zählen eher zur platonisierenden Traditionslinie und haben daher mit diesem genuin aristotelischen Problem

erst gar nicht zu kämpfen, wofür sie sich freilich andere, hier nicht weiter zu erörternde Schwierigkeiten einhandeln.

Der Peripatos unmittelbar nach Aristoteles beschritt den radikalen Weg, Satz (3) fallen zu lassen. Für den Aristoteles-Schüler Theophrast ist der Traktat *De anima* ein integraler Bestandteil der Abhandlung über Naturkunde, und dessen Nachfolger Straton von Lampsakos setzte das gesamte Seelenleben mit physiologischen Vollzügen gleich (Wehrli 1983).

Spätantike Aristoteliker verstanden sich demgegenüber primär als Exegeten einer Autorität und waren daran interessiert, deren Aussagen insgesamt zu verteidigen. Sie mussten daher einen anderen Ausweg aus dem Trilemma suchen. Als Ansatzpunkt bot sich dabei die Unterscheidung an, die Aristoteles selbst zwischen verschiedenen geistigen Instanzen getroffen hatte. Damit eröffnet sich folgende Option: Unter den geistigen Aktivitäten des Menschen in Satz (2) können Aktivitäten einer immanenten, körpergebundenen Instanz verstanden werden, während sich das erste Prinzip der geistigen Aktivitäten in Satz (3) als eine transzendente, vom menschlichen Körper unabhängige Entität deuten lässt. Diese Entität ist erstes Prinzip der geistigen Aktivitäten des Menschen, insofern es diese Aktivitäten irgendwie ermöglicht; sie ist aber auf keine Weise mit dem menschlichen Körper oder irgendwelchen anderen körperlichen Gegebenheiten identisch und daher zu Recht Träger jener Bestimmungen, die Aristoteles ihr zukommen ließ.

Dies ist die Position des einflussreichen Aristoteles-Exegeten Alexander von Aphrodisias in seinem eigenen Werk *De anima* (sein Kommentar zur gleichnamigen Schrift von Aristoteles ging leider verloren) und eines unbekanntem Autoren, dessen Werk *De intellectu* unter dem Namen Alexanders auch in einer arabischen Version überliefert ist. Die hier gewählte Option besteht darin, drei verschiedene Arten von Geist zu unterscheiden (vgl. die hervorragende Darstellung bei Moraux 2001, 346ff., mit zahlreichen Belegen und Angaben zur Sekundärliteratur):

1. den potentiellen bzw. materiellen Geist (*ho dynamei nous; hylikos nous*), der bereits bei Kindern als rein physiologische Anlage vorhanden ist
2. den habituellen Geist (*ho kath' hexin nous; hexin echon*), d.h. den Geist von Erwachsenen, die bereits Wissen besitzen
3. den aktuellen Geist (*ho energeia nous; nous poietikos*), der von außen kommt (*thyrathen*), vollkommen, einfach und göttlich ist und sich immer in Aktivität befindet.

Nach Alexander besteht die Aktivität des aktuellen göttlichen Geistes darin, die Welt zu ordnen und dadurch intelligibel zu machen. Diese Intelligibilität der Welt spornt den Menschen zu Lernprozessen an, in deren Verlauf der potentielle in den habituellen Geist übergeht. Der Verfasser von *De intellectu* stellt sich die Einwirkung des aktiven auf den potentiellen Geist viel direkter vor, als ein Prozess, der sich in jeglichem Erkenntnisakt vollzieht.

Diese Strategie, die sich unter Abwandlung eines Diktums von Herrmann Schmitz (1985, 561) als "Geistspaltung" bezeichnen lässt, machte Schule – auch und gerade bei islamischen Theoretikern. Auch wenn sie Alexanders Position nicht einfach kopierten, so lernten sie doch aus seiner Verfahrensweise, das Geist-Seele-Trilemma zu vermeiden, indem auch sie den Geist in verschiedene Entitäten differenzierten. Der "wirkende Geist" verlor dabei zwar seinen

göttlichen Status, blieb aber immer noch eine der irdischen Körperlichkeit enthobene, substantiell eigenständige himmlische "intelligentia" (Davidson 1992, 44ff.).

Die "Geistspaltung" wurde dabei von einem Theoretiker noch einen Schritt weiter getrieben als bei Alexander: Ibn Roshd bzw. Averroes, in dessen Kommentare eingebettet die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik im frühen 13. Jahrhundert ihren Siegeszug im lateinischen Europa antrat, was dort zu heftigen Debatten über die aristotelische Seelenlehre führte.

Der Aristotelismus des Averroes ist ein viel diskutiertes Thema, mit dem auch die Frage zusammenhängt, welche Art von Einfluss er überhaupt auf die lateinische Szene ausübte (vgl. die de Liberas Einleitung zu Averroes, *L' intelligence...* und sein Vorwort zu Renan 1997). Es gibt drei große Forschungsrichtungen: Die eine, die bereits beim Averroismus-Klassiker Renans (1997; 1. Aufl. 1852) ansetzt, behauptet den exotischen Charakter des Averroismus und sieht darin ein einziges Missverständnis, dem Aristoteles aus sprachlichen und kulturellen Gründen ausgesetzt gewesen sei und das sich als bloßer Platzhalter der später aufgekomenen echten Wissenschaft und nur als solcher im lateinischen Raum habe etablieren können. Die zweite, die u.a. durch Philip Merlan (1963) repräsentiert ist, sieht in Averroes und den Averroisten Vertreter eines Monopsychismus – der Lehre einer einzigen Allseele, an der alle Menschen teilhaben. Damit wird der Averroismus (wenn diese vereinfachende Redeweise überhaupt angebracht ist) zu einer platonisierenden Position umgemünzt; dies geschieht zumindest bei Merlan auch aus dem expliziten Interesse, aus der Rezeptiongeschichte die Einheit des platonischen und des aristotelischen Denkens aufzuweisen – gleichsam ein neuer Vereinnahmungsversuch seitens eines durch die Schule des Historismus hindurchgegangenen Neuplatonismus. Dabei beginnt gerade mit Averroes, etwa in seiner Kritik an Avicenna, der die aristotelische Seelenlehre unbekümmert in ein neuplatonisches Emanationssystem integriert hatte, ein Prozess der Selbstreinigung des Aristotelismus von platonischen Elementen (vgl. Davidson 1992, 222), wenngleich dieser Prozess bei Averroes selbst noch längst nicht zum Abschluss gekommen sein mag.

Die dritte Forschungsrichtung, die insbesondere von Alain de Libera vertreten wird, sieht in Averroes einen Denker, der sich mit spezifisch aristotelischen Problemen befasst und dessen Andersartigkeit gerade daher rührt, dass er sich im Anschluss an frühere antike Deutungsangebote von der neuplatonischen Vereinnahmung des Aristoteles emanzipiert hat (vgl. die Einleitung de Liberas zu Averroes, *L' intelligence...* Sehr ausdrücklich vertritt diese Position auch Hyman 1999.). Dieser Interpretation schließen sich auch die folgenden Ausführungen an, wenngleich sich in ihnen, anders als bei de Libera, die Funktion des Alexander für Averroes nicht nur als die einer bloßen Abstoßfläche darstellt. Zwar kritisiert Averroes Alexander in der Tat häufig; diese Kritik bedeutet aber nur, dass Averroes das Projekt des Alexander – die Geistspaltung zur Lösung des Geist-Seele-Trilemma noch weiter vorantreiben will.

Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf den "großen Kommentar" des Averroes zu *De anima*. Diese Schrift ist vollständig nur in ihrer lateinischen Übersetzung durch Michael Scotus (frühes 13. Jh.) erhalten (eine hebräische Fassung ist ihrerseits vom lateinischen Text abhängig; vgl. ed. Crawford, p. xi-xii) und hat in dieser Gestalt maßgeblich zu der Auseinandersetzung um die aristotelische Seelenlehre im lateinischen Westen beigetragen, an der sich auch Thomas von Aquin beteiligte. Die getroffene Beschränkung ist auch deswegen sinnvoll, weil Averroes im Hinblick auf die *nous*-Problematik seine Auffassungen des öfteren

wechselte, der spät entstandene "große Kommentar" aber seine reifste Position darstellt (vgl. Davidson 1992, 220ff.; Ivry 1999).

Alexander, wie gesagt, schien Averroes auf halbem Wege stehen geblieben zu sein (vgl. Averroes, *Commentarium magnum*, p. 400ff., v.a. p. 453): Vor *De anima* III 5 hat Aristoteles die Unterscheidung zwischen *nous pathetikos* und *nous poietikos* noch gar nicht eingeführt; die Argumente, die Aristoteles zuvor gegen den Körperbezug des *nous* bietet, scheinen daher dem *nous* insgesamt zu gelten. Demnach muss auch der *nous pathetikos* eine zwar vom wirkenden Geist verschiedene, aber nichtsdestoweniger gleichfalls transzendente, rein geistige Wesenheit sein. Als solche ist sie zugleich eine einzige für alle Menschen, da sie nicht durch verschiedene materielle Realisierungen individuiert wird. Mit dieser Einheit auch des leidensfähigen Geistes soll insbesondere erklärt werden, warum nicht nur die Prinzipien der Begriffsbildung, sondern auch die nach diesen Prinzipien gebildeten Begriffe und Begriffskonstellationen als solche bei allen Menschen trotz geschichtlicher und kultureller Unterschiede identisch sind.

Wenn nun auch geistige Veränderungen nicht mehr als Aktivitäten einer immanenten, körperbezogenen Instanz zu verstehen sind, stellt sich die Frage, was denn noch für die geistigen Aktivitäten des konkreten Menschen übrigbleibt, von denen in Satz (2) des Geist-Seele-Trilemmas die Rede ist. Nach der averroistischen Position handelt es sich bei diesen Aktivitäten um rein physiologische Prozesse: Veränderungen im Körper, die bei der Wahrnehmung ansetzen und im Ausgang von wiederholten Wahrnehmungen zu sogenannten "Phantasiebildern" führen, d.h. zu Schemata, die für abstrakte Eigenschaften der wahrgenommenen Gegenstände stehen, aber an sich rein körperliche Gegebenheiten sind (moderne Nachfolger des Averroes würden vielleicht von "Engrammen" sprechen oder von "holographischen Repräsentationen" im Gehirn etc.). Diese Phantasiebilder wiederum fungieren als Erkenntnisobjekte des *nous pathetikos*, der die im menschlichen Körper gebildeten Schemata erkennen kann, wie vergleichsweise ein Mensch wechselnde Farben auf einer Wand sieht (heute würde eher von Bildern auf einem Monitor die Rede sein). Der *nous pathetikos* wiederum hat an dem Prinzipienwissen des ihm wiederum transzendenten aktiven Geistes teil und kann von daher zu den Schemata, die er erkennt, immer gleiche Allgemeinbegriffe bilden. An diesen von außen vermittelten Allgemeinbegriffen hat dann wiederum das menschliche Denken teil, das an sich nur aus Operationen mit jenen Schemata besteht. Nur aufgrund dieser Teilhabebeziehung, und daher eigentlich nur auf übertragene, sekundäre Weise, kann überhaupt im Satz (2) von körperbezogenem menschlichen Denken, d.h. von der Ausübung der Vorstellungskraft, die Rede sein (vgl. Averroes, *Commentarium magnum*, p. 452 u.ö.; dazu Taylor 1999).

Hier zeigt sich die eigentliche Pointe der "Geistspaltung": Sie löst das Geist-Seele-Trilemma, indem sie Satz (2) auf eine vornehme Weise negiert, d.h. zum Ausdruck einer rein metaphorischen Verwendungsweise des Geist-Begriffs erklärt.

Die besondere und bleibende Leistung des Averroes auf diesem Gebiet besteht darin, dass er im Unterschied zu Alexander und auch etwa zu Avicenna aktiven und potentiellen Geist wieder auf ein und dasselbe ontologische Niveau gestellt hat. An dieser Entscheidung hält Thomas von Aquin prinzipiell fest, nur dass er das ontologische Niveau anders bestimmt, nämlich beide Instanzen nicht außerhalb, sondern innerhalb der individuellen menschlichen Seele – richtiger: innerhalb des konkreten menschlichen Individuums ansiedelt.

2. Das Konkretheitskriterium des Thomas von Aquin in *De unitate intellectus*

Mit der Position des sog. Averroismus sah sich Thomas von Aquin Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre des 13. Jh. an der Pariser Artistenfakultät konfrontiert und zu seiner Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* veranlasst (in der Folge zitiert nach der Übersetzung Klünckers mit den auch von diesem verwendeten Nummern der Marietti-Ausgabe). Diese Schrift ist in der einschlägigen Thomas-Forschung eher vernachlässigt worden, wohl auch deswegen, weil sie das Odium trägt, Ausgeburt einer polemischen Auseinandersetzung zu sein.

Tatsächlich trägt die Schrift an ihren Rändern Spuren von Polemik. Zu ihrem Beginn spricht Thomas von der verstockten "Unverschämtheit der Irrlehrer" (nr. 173), und er endet mit einer Herausforderung, die seinen Gegnern die heimliche intellektuelle Verführung Minderjähriger unterstellt: "Falls aber jemand von einer fälschlich so bezeichneten ‚Wissenschaft‘ Ruhm erwartet und etwas gegen das vorbringen möchte, was wir geschrieben haben, dann rede er nicht in Schlupfwinkeln und nicht vor Kindern, die so schwierige Probleme nicht zu beurteilen vermögen"; Einwände sollten vielmehr in der Form von Gegenschriften zur öffentlichen Diskussion gestellt werden (nr. 268).

Der unmittelbaren Nachwelt galt *De unitate intellectus* als Abschluss eines Triumphes, den Thomas von Aquin im Namen der Rechtgläubigkeit über Averroes errungen hatte. Dies veranschaulicht ein Altarbild von Traini in der pisanischen Kirche Santa Catarina: Mit einem aufgeschlagenen Buch steht Thomas hier in der Mitte eines ausgeklügelten Systems von Lichtstrahlen. Diese Strahlen werden von Thomas gebündelt – er empfängt sie direkt vom göttlichen Logos, von den Aposteln und sogar aus den Büchern zweier unter ihm stehender heidnischer Philosophen, Platon und Aristoteles – und an das zu ihm aufschauende Kirchenvolk weitergeleitet. Direkt unter Thomas liegt kraftlos-entkräftet eine Gestalt in sarazenischer Tracht: Averroes. Ein letzter Lichtstrahl fällt nicht auf Averroes selbst, sondern auf sein Buch, den großen Kommentar zu *De anima*. Dieses Werk ist zwar geöffnet, aber mit dem Buchrücken nach oben. Das von Thomas ausgehende Licht erhellt nicht seinen Inhalt, sondern dient rein zur Abwehr (vgl. Renan 1997, 218-220). Gebündeltes Licht sowohl zu Informations- als auch zu Verteidigungszwecken einzusetzen ist offensichtlich nicht erst eine Idee des späten 20., frühen 21. Jahrhunderts.

Bei näherem Hinsehen jedoch handelt es sich bei *De unitate intellectus* jedoch nicht um einen Akt kirchlicher Verdammung, sondern um einen ruhigen, konsequenten, wenngleich auch komplexen philosophischen Gedankengang. Thomas gibt zu erkennen, dass er die gegnerische Position auch aus Glaubensgründen ablehnt (vgl. nr. 174), aber er respektiert den Anspruch der Gegner, dass sie an Problemen der aristotelischen Seelenlehre arbeiten. Er will eine philosophische Position, die sich auf Aristoteles beruft, nicht einfach theologisch aburteilen; er will – natürlich auch im Interesse seines theologisch motivierten Menschenbildes –, diese Position als eine falsche philosophische Position entlarven, die sich nur zu Unrecht auf Aristoteles beruft (vgl. ebd.). Bemerkenswerterweise wählt Thomas von Aquin das Mittel einer rein geistigen Auseinandersetzung, in der er die methodische Vorentscheidung seiner Gegner akzeptiert und sich ihnen im Problemhorizont der aristotelischen Seelenlehre stellt.

Die Position, mit der sich Thomas von Aquin auseinandersetzt, möchte das Geist-Seele-Trilemma durch die Strategie der Geistspaltung vermeiden. Auch wenn Thomas von Aquin seine Gegner radikal missverstanden haben sollte (was sehr unwahrscheinlich ist), so sind seine Ausführungen doch ein systematischer Beitrag zu den immanenten Problemen der aristotelischen Seelenlehre – und allein als ein solcher sind sie nun zu betrachten; und von ihnen auch nur ein einziger, wenngleich zentraler Aspekt, der sich als "Konkretheitskriterium" bezeichnen lässt.

Zunächst (nr. 182 ff.) weist Thomas darauf hin, dass Aristoteles in *De anima* konstant vom *nous* als einem Teil oder einem Vermögen (*pars* oder *potentia*) der menschlichen Seele spricht. Dies betrifft den Geist als ganzen, noch vor seiner Differenzierung in einen aktiven und einen passiven Teil. Die Abtrennbarkeit des *nous* nach Aristoteles kann daher nicht das Verhältnis des von der übrigen Seele isoliert gedachten *nous* zum menschlichen Körper betreffen, sondern nur das Verhältnis des *nous* zu anderen Teilen bzw. Vermögen der menschlichen Seele. Da nun *nous*-Besitz das Wesen des Menschen als ganzen ausmacht, kann der *nous* nicht, wie andere Seelenvermögen, die Form oder die erste Verwirklichung eines bestimmten einzelnen Körperteils sein (wie sich etwa das Sehen als die Form des Körperorgans Auge verstehen lässt); er ist vielmehr die Form oder erste Verwirklichung des gesamten menschlichen Körpers. Der *nous* ist insofern von den anderen Seelenvermögen getrennt, als er im Unterschied zu ihnen kein separates Organ besitzt, sondern in dem Zusammenwirken aller menschlicher Organe (und der in ihnen lokalisierten Seelenvermögen) besteht, insofern dieses Zusammenwirken einen Beitrag zu geistigen Aktivitäten leistet.

Dieses Zusammenwirken wird jeweils vom konkreten einzelnen Menschen als dessen spezifische geistige Aktivität vollzogen. Thomas von Aquin zitiert daher zustimmend Themistius: "Wir sind ... tätiger Geist" (nr. 208 = Themistius, *Commentaire...*, p. 229 Verbeke). Die Anknüpfung an Themistius, auf den sich auch und gerade Averroes gerne beruft, stellt einen geschickten Schachzug dar. Themistius selbst verbindet mit der zitierten Aussage in seiner Paraphrase zu *De anima* Zweifel daran, ob es einen einzigen oder eine Vielzahl von aktiven Geistern gibt (*Commentaire*, p. 234-244) und beruhigt sich mit einer neuplatonischen Teilhabe-Vorstellung. Thomas von Aquin dagegen verwendet den Satz "Wir sind tätiger Geist" im Rahmen einer aristotelischen Ontologie, die vom Primat des konkreten Einzelnen ausgeht. Der konkrete Mensch in seinem intellektuellen Weltbezug und in seiner praktischen Selbstbestimmung – als "dominus sui actus", Herr über sein eigenes Handeln (nr. 232) – ist intellectus agens. Die Einheit der Person wird hier nicht von unten aus der (durch Averroes fraglich gewordenen) Einheit von Seelenvermögen erklärt, sondern umgekehrt die funktionale Einheit der Seelenvermögen aus der Einheit der denkenden und handelnden Person abgeleitet.

Auf die naheliegende Frage, wie es möglich sei, dass die Seele zwar die Form des Körpers ist, aber zugleich ein Vermögen besitzt, das nicht auch Vermögen des Körpers sein soll, antwortet Thomas mit dem Verweis auf analoge Fälle aus dem Bereich der Natur (nr. 191): Formen als Wirklichkeit gemischter Körper besitzen manchmal Kräfte, die nicht aus den Elementen stammen, aus denen diese Körper zusammengesetzt sind. Das Paradebeispiel für derartige Phänomene ist bei Thomas der Magnet, dessen Magnetismus sich aus der parallelen Anordnung der einzelnen Kristallzellen ergibt und daher – modern gesprochen – eine emergente Eigenschaft des Gesamtsystems, nicht der Einzelteile ist. Als edelste Form im Naturreich ist es nun für die menschliche Seele angemessen, mit einer ihrer Kräfte die von ihr organisierte Materie absolut zu übertreffen; daher ist der *nous* nicht eine Kraft im Körper, sondern eine Kraft der Seele, die aber als Form des Körpers auf diesen bezogen bleibt. Diese

Kraft übt die Seele nicht per se aus, sondern der konkrete Mensch in seinen konkreten theoretischen und praktischen Aktivitäten, durch Tätigkeiten, die auf die Welt und die Handlungsmöglichkeiten in ihr bezogen sind.

Durch diesen Außenbezug auf die objektiven Strukturen ist zugleich auch die Einheit der Gedankeninhalte geleistet. Jegliches Wissen bezieht sich immer auch auf konkrete Einzeldinge, insofern sie als Einzelfälle einer Art erkannt werden; es bezieht sich aber nicht unmittelbar auf diese Arten. Aus der Wahrnehmung von Einzelfällen werden Vorstellungen gewonnen, die dann der aktive Geist zu "species intelligibiles" abstrahiert. Wichtig ist jedoch: "Diese Erkenntnisformen verhalten sich jedoch nicht wie Gedanken zum möglichen Geist, sondern wie Erkenntnisformen, durch die der Geist denkt (wie auch die Bilder, die sich im Sehsinn befinden, nicht das Gesehene, sondern dasjenige sind, wodurch der Sehsinn sieht" (nr. 256). Die "scientia naturalis", argumentiert Thomas in diesem Zusammenhang, bezieht sich nicht auf die in uns befindlichen Erkenntnisformen, sondern auf die Naturdinge selbst. In unserem geistigen Erkennen beanspruchen wir zumindest, die Natur des Steins und nicht bloß unsere Auffassungsweise des Steins zu erkennen. Eine *species*, die als Vorstellungsbild oder als begriffliche Einheit sich jeweils auf die Artbestimmung eines konkreten Einzeldings bezieht, gibt es als solche jeweils nur in den konkreten geistigen Akten, die zu solchen Artbestimmungen dienen. Für Averroisten dagegen, so Thomas, sind die begrifflichen Gehalte der *species* jeweils etwas, das "immateriell im (überindividuellen) Intellekt" existiert. Damit aber laufen die Averroisten unvermerkt zur platonischen Position über, derzufolge Wissen sich niemals auf sinnlich Wahrnehmbares richtet, sondern als "forma una separata" immer schon vorgängig zur sinnlichen Wahrnehmung existiert (nr. 255).

So überwindet Thomas das Geist-Seele-Trilemma von Aristoteles her durch eine Modifikation von Satz (3):

(3*) Das erste Prinzip der geistigen Aktivitäten ist eine nicht unmittelbar auf den Körper bezogene Kraft der Seele, die ihrerseits als dessen Form auf den Körper bezogen ist.

Damit ist eine Alternative zur averroistischen Position gewonnen. Deren unmittelbare Widerlegung erstrebt Thomas von Aquin im dritten Teil seiner Schrift (nr. 215-235), indem er von Voraussetzungen ausgeht, die auch seine Gegner selbst teilen. Auch die Averroisten reden nämlich von einer Tätigkeit (der Tätigkeit des Denkens) und dem Prinzip dieser Tätigkeit. Ein Prinzip lässt sich aber als solches nur im Hinblick auf das von ihm Prinzipiierte fassen – wenn nicht wieder der Abweg zur vorgängigen Setzung universaler Prinzipien eingeschlagen werden soll, wie Thomas überhaupt die Averroisten verdächtigt, vom Ansatz her eher platonisch-neuplatonisch vorzugehen.

Die fragliche Tätigkeit in diesem Fall ist aber die Tätigkeit des Denkens. Es erweist sich nun nach Thomas als unmöglich zu leugnen, dass es sich dabei um eine Tätigkeit des konkreten individuellen Menschen handelt. "Denn es ist offenkundig, dass dieser einzelne Mensch denkt; wir würden niemals nach dem Geist fragen, wenn wir nicht denken würden; auch fragen wir nicht nach einer anderen Ursache [principium] als nach der, durch die wir denken, wenn wir die Frage nach dem Geist stellen" (nr. 216).

Denken ist also eine konkrete Handlung, die stets ein konkretes Subjekt voraussetzt. Wer dies bestreitet, bestreitet es auch für den eigenen Fall – die Gesprächspartner werden von Thomas also aufgefordert, sich selbst als konkrete Subjekte ihres Denkens ernst zu nehmen und folglich die Konsequenzen ihrer Position für sich selbst zu ziehen. Wenn sie dies täten,

könnten sie sich aber gerade nicht als Subjekte ihres Denkens bezeichnen (im eigentlichen Sinne denkt bei ihnen nur der transzendente *nous pathetikos*) und müssten daher "eingestehen, dass sie nichts denken und dass es eine Schande ist, sich mit ihnen zu streiten" (nr. 230). Sie müssten sich selbst also aus der Debatte ausscheiden.- Allgemeiner gefasst: Die Aussage, die ein Gesprächspartner über den Menschen vertritt, muss er auch auf sich selbst als Menschen anwenden können – sonst widerlegt sie sich selbst.

Es ist nun nicht möglich, dass ein Mensch die Aussage "Dieser einzelne Mensch denkt" im Hinblick auf sich selbst negiert. Die Vereinbarkeit mit dieser Aussage ist für Thomas deshalb das entscheidende Kriterium für eine stimmige Geist-Seele-Theorie (Konkretheitskriterium). An diesem Kriterium scheitert der Averroismus aus dem gerade genannten Grund, während es sich mit der von Thomas rekonstruierten Alternative verträgt.

Diese Alternative hat eine interessante Konsequenz: Als Komponente der gesamten Seele – und das heißt: der gesamten Form des lebendigen menschlichen Körpers – ist der menschliche Geist wesentlich mit der Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen verbunden. Der Leib ist für Thomas nicht das 'Grab' des menschlichen Geistes, sondern die Bedingung der Möglichkeit geistiger Betätigung (vgl. Heinzmann 1986). Diese Betätigung bleibt freilich eine Angelegenheit des ganzen Menschen und nicht eines partiellen Organs des Menschen – und gerade als solche lässt sie sich nicht mit einzelnen körperlichen Zuständen gleichsetzen. Konkretheitskriterium und Abgetrenntheit des Geistes widersprechen einander nicht, sondern bekräftigen sich wechselseitig.

3. Fazit: Der aktive Geist in den Zeiten des Pragmatismus

Was kann die Rede von einem aktiven Geist, dem Attribute wie Abgetrenntheit oder Abtrennbarkeit, Unsterblichkeit usw. zukommen, heute noch bedeuten? Diese Frage hat die aristotelische Tradition offenbar schon seit über 2000 Jahren beunruhigt und für endlose Diskussionen gesorgt. Es wäre vermessen, darauf eine abschließende Antwort geben zu wollen. Das Folgende hält sich indessen an das geflügelte englische Wort "Fools rush in where angels fear to tread."

Die Frage nach dem Geist ist zunächst als Frage nach den Objekten des Geistes zu formulieren. Nach Aristoteles ist der *nous* mit den von ihm gedachten Objekten nämlich identisch. Die Frage, was der *nous* ist, muss daher die gleiche Antwort haben wie die Frage: Was sind eigentlich die Objekte des *nous*? Wir neigen heute dazu, unter diesen Objekten Repräsentationen zu verstehen, die in einem Bewusstsein existieren und mit dem Anspruch versehen sind, sich auf Gegebenheiten in der Welt "dort draußen" jenseits dieses Bewusstseins zu beziehen, was sich dann als das mysteriöse Problem der Intentionalität darstellt. Im Falle des theoretisch betrachtenden *nous* wird dieses Problem noch schwieriger, da seine Objekte keine konkreten Gegenstände zu sein scheinen – das Wesen des Fleisches, das Wesen der Gerade.

Diese "Wesenheiten der Dinge" erklären zwar das, was wir erfahren bzw. im Fall der mathematischen Objekte uns in Vorstellungen veranschaulichen; sie sind aber nicht mit Gegenständen möglicher Wahrnehmung oder Vorstellung identisch. Wahrnehmung beruht

nach Aristoteles auf physischer Interaktion; die Summenformel H_2O oder das chemische Mischungsverhältnis, das organisches Gewebe ausmacht, in abstracto kann nicht physisch auf uns einwirken. Wir haben es hier mit theoretischen Entitäten zu tun, deren Existenz wir jeweils im Rahmen bestimmter Theoriebildungen erschließen. Derartigen Theoriebildungen geht schon immer die geistige Aktivität voraus, die Wirklichkeit so zu erfassen, dass wir sie sprachlich ausdrücken können. Dabei spielen Wahrnehmung und Vorstellung die Rollen notwendiger Bedingungen; doch um Aristoteles nicht als bloßen Empiristen miss zu verstehen, gilt es den ersten Satz seiner Wissenschaftstheorie, der Zweiten Analytiken, zu beachten: "Jedes Wissen entsteht aus vorhergehendem Wissen." Wissen als ein Ziel geistiger Aktivität entsteht nicht einfach dadurch, dass Gehalte der Außenwelt in den Geist eindringen bzw. ihm unmittelbar gegeben sind; den Verlockungen dieses "Container-Modell" des Geistes (Popper) bzw. des Mythos des Gegebenen (Sellars) ist Aristoteles nicht erlegen (Esfeld 2000). Er weiß vielmehr darum, dass die Gegenstände der theoretischen Erkenntnis nicht außerhalb des theoriebildenden Geistes existieren; sie existieren in ihm, aber nicht als bloße Repräsentationen von etwas Äußerem, sondern gerade so, dass sie mit dem Geist identisch sind. Unsere Theorien über die Welt sind nicht etwas, was wir aus der Welt in unseren Geist oder Kopf transportiert haben; es sind unsere Theorien, die Ergebnisse unserer geistigen Aktivitäten und haben als solche nur dadurch Bedeutung, dass sie bleibende Gegenstände derartiger Aktivitäten sind. Zugleich sind es unsere Theorien über die Welt, und als solche haben sie die Bedeutung, dass sie dazu gedacht sind, objektive Strukturen der Welt zu erfassen.

Doch wenn wir zu erfassen beanspruchen, was ein bestimmtes Material als solches ausmacht – dass Wasser beispielsweise H_2O ist –, dann beanspruchen wir damit, wirklich etwas über das real existierende Wasser erkannt zu haben, auch wenn die Summenformel H_2O nicht in den Seen, Flüssen und Meeren unseres Planeten vorkommt. Die Bedeutung von H_2O (die "Form" von Wasser, die wir damit erfasst haben) ist selbst nichts Materielles (zumindest nicht im gleichen Sinn, wie Wasser etwas Materielles ist), aber sie ist deswegen nicht schon etwas, das "nur im Bewusstsein" oder "im Kopf" von Chemikern existiert. Hilary Putnam, dessen Beispiel gerade verwendet wurde, drückt dies prägnant so aus: "Bedeutungen sind nicht im Kopf!" (1975, 227). Der von Putnam mitbegründeten externalistischen Bedeutungstheorie zufolge werden Bedeutungen durch die objektiven Strukturen der Welt und durch die Entscheidungen der Sprachgemeinschaft festgelegt, welche sich in dieser Welt orientiert. Der Geist kommt von draußen (*nous thyrathen*) nicht als direkte göttliche Einstrahlung, auch nicht als unmittelbares Ergebnis von Lernprozessen anhand einer fertig geordneten Welt, sondern als vernünftige Praxis, in deren Verlauf Menschen einander in eine gemeinsam verstandene und im Handeln gemeinsam gestaltete – und immer wieder umgestaltete – Welt einführen.

Theoriegebäude entstehen und vergehen; was bleibt, ist die geistige Aktivität selbst als treibende Kraft hinter diesen Prozessen. Die Fähigkeit des Menschen, immer weiter und immer wieder zu fragen und durch dieses Fragen die eigene Wirklichkeitsauffassung zu gestalten, geht niemals in bestimmten Antworten, in bestimmten Theorien ganz auf, sondern drängt immer über sie hinaus. Zugleich ist jegliche Ansammlung abgespeicherten Wissens nur potentieller Geist, wenn niemand sie kritisch befragt. Eine Antwort, die auf keine Frage mehr Antwort ist, hört auf, Antwort zu sein. Insofern ist der aktive Geist als der konkrete einzelne Mensch mit seinem kritischen Fragen wirklich abgetrennt von dem leidensfähigen Geist, der Manifestation theoretischer Bemühungen – abgetrennt, aber auf eine zugleich lästige und fördernde Weise darauf bezogen. Entsprechend verstand Sokrates "sein eigentümliches und für seine Mitbürger so ärgerliches Tun, das darin bestand, tagaus, tagein herumzugehen, Leute anzusprechen und ihnen nachzuweisen, dass das Wissen, das sie zu besitzen meinten, nur

Scheinwissen sei, als einen Hilfsdienst" in göttlichem Auftrag (Döring 1998, 161), dessen Ziel darin bestand, "bei der Hervorbringung geistiger Erzeugnisse durch andere" behilflich zu sein (ebd.). Auch dem platonischen Sokrates gilt unmittelbar vor seiner Hinrichtung die größte Sorge nicht dem bevorstehenden individuellen Tod; vielmehr sorgt er sich um die Fortsetzung der kritisch-prüfenden Rede durch seine Freunde (*Phaidon*, 89b-91a). Die Aussagen des Aristoteles über den "aktiven Geist", die lange Zeit für eine Spekulation über eine transzendente Wesenheit gehalten wurden, könnten vor diesem Hintergrund als der Reflex der Persönlichkeit des Sokrates als Archetyp des Philosophen interpretiert werden, wie er sich in der technisch hochverdichteten Sprache der übernächsten Generation der attischen Philosophie zeigt.

Die Frage "Was ist der aktive Geist?" müsste dementsprechend umformuliert werden zu "Wer ist der aktive Geist?" Die Antwort darauf würde in Übereinstimmung mit Themistius und Thomas von Aquin lauten: Wir selbst sind es, sofern wir tradiertes Wissen sokratisch-kritisch nach seiner Bedeutung befragen.

Dieses Verständnis von aktivem Geist erinnert an die unlängst im Hinblick auf Peirce formulierte "Pointe des Pragmatismus", das Prinzip der "Aktiven Unabhängigkeit", dem zufolge "unsere Überzeugungen über Handeln und Wahrnehmung – oder allgemeiner über den Austausch mit unserer Umwelt – eine Bedingung dafür bilden, welchen Ausschnitt der Wirklichkeit wir wahrheitsgemäß erkennen" (Pape 2001, 94f.). Wir selbst als "aktiver Geist" im Austausch mit der Umwelt sind die Voraussetzung für unsere Theoriebildungen selbst, für die Konfigurationen, die der "leidensfähige Geist" annimmt.

Diese Praxis des eigenständigen, die etablierten Theoriesysteme herausfordernden Fragens ist von jedem einzelnen Menschen zu ergreifen und selbstständig zu betreiben. Sie wird aber immer wieder angeregt von den großen, nicht loslassenden Fragen, von denen einige bereits vor über zweitausend Jahren aufgeworfen worden sind, nicht zuletzt von der aristotelischen Seelenlehre.

BIBLIOGRAPHIE

A) Quellen

Alexander von Aphrodisias: *De anima liber cum mantissa*. Ed. I. Bruns. Berlin 1887

Aristoteles: *Über die Seele*. Griech.-dt. Mit Einl., Übers. (nach W. Theiler) u. Komm. hrsg. v. H. Seidl. Hamburg 1995

Averroes: *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*. Recens. F.S. Crawford. Cambridge, Mass. 1953

--: *L' intelligence et la pensée. Grand commentaire du De Anima Livre III (429a10-435b25)*. Trad., introd. et notes par A. de Libera. Paris, 2. Aufl. 1998 (Lit.)

Themistius: Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote. Trad. de G. de Moerbeke. Ed. G. Verbeke. Leiden 1973

Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten / De unitate intellectus contra Averroistas [etc.]. Lat.-dt. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von W.-U. Klünker. Stuttgart 1987

B) Sekundärliteratur

Davidson, H.A. 1992: Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York-Oxford

Döring, K. 1998: Zweites Kapitel: Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen. In: H. Flashar (Hg.), Die Philosophie der Antike. Bd. 2/1: Sophistik-Sokrates-Sokratik-Mathematik-Medizin. Basel-Stuttgart, 139-364

Endres, G. / J.A. Aertsen 1999 (Hg.): Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). Leiden-Boston-Köln

Esfeld, M. 2000: Aristotle's Direct Realism in *De Anima*. In: Review of Metaphysics 54, 321-336

Heinzmann, R. 1986: Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus. In: Philosoph. Jahrbuch 93, 236-259

Hübner, J. 2000: Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Hamburg

Hyman, A. 1999: Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators. In: G. Endress / J.A. Aertsen (1999) 188-198

Merlan, Ph. 1963: Monopsychism – Mysticism – Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition. The Hague

Ivry, A.L. 1999: Averroes' Three Commentaries on *De Anima*. In: G. Endress / J.A. Aertsen (1999) 199-216

Nussbaum, M.C. / Rorty, A.O. 1992 (Hg.): Essays on Aristotle's *De Anima*. Oxford

Modrak, D.K.W. 1991: The *nous*-body problem in Aristotle. In: Review of Metaphysics 44, 755-774

Morau, P. 2001: Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos von Rhodos bis Alexander von Aphrodisias. Bd. 3: Alexander von Aphrodisias. Hg. v. Jürgen Wiesner. Berlin-New York (Lit.)

Oehler, K. 1985: Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung des Bewußtseinsproblems. Hamburg (1. Aufl. 1962)

Pape, H. 2001: Die Offenheit von Wirklichkeit und Rationalität im Pragmatismus. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 26, 93-112

Putnam, H. 1975: Mind, language and reality. Philosophical papers Vol. 2. Cambridge, Mass. etc.

Renan, E. 1997: Averroès et l'Averroïsme. Paris (1. Aufl. 1852)

Runggaldier, E. 1987: Sentencia libri de anima und die modernen Identitätstheorien. In: A. Lobato (Hg.), L' anima nell' antropologia di S. Tommaso d' Aquino. Milano, 605-613

Shields, Chr. 1990: The First Functionalist. In: J.C. Smith (Hg.), Historical Foundations of Cognitive Science. Dordrecht etc., 19-33

Schmitz, H. 1985: Die Ideenlehre des Aristoteles. Bd. 2: Platon und Aristoteles. Bonn

Schröder, Chr. 1995: Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin. Stuttgart-Berlin-Köln

Taylor, R.C. 1999: Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Librum. In: G. Endress / J.A. Aertsen (1999) 217-255

Voigt, U. 2001a: Die Auseinandersetzung um das Geist-Seele-Trilemma. Thomas von Aquin und der Averroismus in "De unitate intellectus". In: R. Bergmann (Hg.), Forschungsforum. Heft 10: Mittelalterforschung in Bamberg. Beiträge aus dem Zentrum für Mittelalterstudien. Bamberg, 169-171

Voigt, U. 2001b: Vom Vorbild zum Feindbild und zurück – die Rezeption der aristotelischen Seelenlehre bei Hilary Putnam. In: Sic et Non, (<http://www.sicetnon.cogito.de/artikel/historie/putnam.htm>)

Wehrli, F. 1983: Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit. In: H. Flashar (Hg.), Die Philosophie der Antike. Bd. 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Basel-Stuttgart, 459-599

Wilkes, K.V. 1992: *Psyche* versus the Mind. In: M.C. Nussbaum / A.O. Rorty (1992) 109-127

Zum Autor:

Geb. 1965; Studium der Philosophie, Psychologie, Theologie in Bamberg (1988-1989 in Innsbruck). 1996 Promotion mit einer Arbeit über das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius. Wiss. Assistent am Lehrstuhl Philosophie I der Univ. Bamberg. Habilprojekt zum aristotelischen Seelenbegriff in Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Dietrich Dörner (Institut für Theoret. Psychologie, Univ. Bamberg). Weitere Interessensgebiete: frühneuzeitliche Geschichtsvorstellungen; interkulturelle Philosophie.

Seit 1997 Präsident der Fränkischen Gesellschaft für Philosophie e.V.

Buchpublikationen u.a.: Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius als kreative Syntheseleistung. Vom Konflikt der Extreme zur Kooperation der Kulturen, Peter Lang: Frankfurt/M. etc. 1996; (als Übersetzer und Hg.) Johann Amos Comenius, Der Weg des Lichtes, Felix Meiner: Hamburg 1997; (als. Hg.) Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Peter Lang: Frankfurt/M. etc. 1998.

Weitere Veröffentlichungen siehe unter: <http://www.uni-bamberg.de/~ba2p11/crew/voigt/publ.htm>