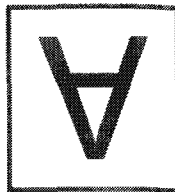


Bruno Niederbacher
Edmund Runggaldier (Hrsg.)

Die menschliche Seele

Brauchen wir den Dualismus?



ontos

verlag

Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: Warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt

Uwe Voigt, Bamberg

Verschiedene Positionen in der Philosophie des Geistes wenden sich gegen den Dualismus,¹ da sie ihn als eine unhaltbare Aufspaltung des Menschen in zwei zumindest teilweise voneinander unabhängige Seinsbereiche erachten.² Insbesondere steht dabei der so genannte cartesianische Dualismus in der Kritik, welcher Geist und Körper als zwei numerisch verschiedene, voneinander unabhängige, kausal interagierende Träger einander ausschließender Eigenschaften auffasst und damit das Problem der mentalen Verursachung in seiner besonders schwierigen Fassung aufwirft: Wie kann es zwischen dem materiellen Körper und dem immateriellen Geist kausale Interaktion geben?³ Als akzeptabel gilt lediglich ein Dualismus von Eigenschaften, dem zufolge mentale auf physischen Eigenschaften supervenieren und der so die kausale Geschlossenheit der physischen Welt wahrt. Selbst dieser ‚schwache‘ Dualismus, der einen nicht-reduktiven Materialismus gewährleisten soll, ist jedoch mittlerweile in eine Krise geraten, da sich Materialismus einerseits und der Verzicht auf die Reduktion des Geistigen auf das Körperliche andererseits nicht so problemlos miteinander vereinbaren lassen, wie dies zunächst angenommen wurde.⁴

Als potentiellen Verbündeten in der Auseinandersetzung mit dem Dualismus, insbesondere mit dem cartesianischen Dualismus,⁵ haben einige Vertreterinnen und Vertreter anti-dualistischer, insbesondere naturalisti-

¹ Pace Meixner und Swinburne; vgl. deren Beiträge zu diesem Band sowie Swinburne (²1997); Meixner (2004).

² Zu dieser Auffassung des Dualismus vgl. Liske in vorliegendem Band.

³ Brüntrup (1994), 16-21; Kim (1998), 145-147.

⁴ Vgl. Kim (1989).

⁵ Nach neueren Untersuchungen stehen sich freilich Aristoteles und der historische Descartes im Hinblick auf ihr Seelenverständnis nahe und unterscheiden sich beide signifikant vom „cartesianischen Dualismus“; vgl. Perler (1996a); Anstey (2000).

scher Positionen in neuerer Zeit Aristoteles entdeckt.⁶ Dem kommen einige gelehrte Interpretationen entgegen, welche die Seelenlehre des Aristoteles als anti-dualistisch oder bestenfalls schwach dualistisch darstellen.⁷

Diese Annäherungen an Aristoteles stoßen jedoch immer wieder auf ein Hindernis: den – tatsächlichen oder vermeintlichen – Dualismus in der aristotelischen Seelenlehre selbst. Versuche, Aristoteles eine voll entfaltete dualistische Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses zuzuschreiben,⁸ haben sich zwar bislang angesichts der überwältigenden Evidenz der dagegen

⁶ Vgl. folgende Forschungsberichte: Manning (1985); Modrak (1987), 5f, 16-18; Granger (1990); Olshewsky (1992); Rorty (1992); Shields (1993); Leiber (1995); Granger (1996); Perler (1996b); Berti (1998); Riedenauer (1998); Dilcher (2000); Busche (2001), 139-145; Verf. (2001a); M.-Th. Liske (2003), 41-45; Magee (2003), 1-51.– Als ‚Wiederentdecker‘ des Aristoteles in der systematischen Leib-Seele-Diskussion gilt dabei weithin H. Putnam in seiner funktionalistischen Phase. Allerdings berief sich bereits H. Feigl auf Aristoteles als einen möglichen Vorläufer der Identitätstheorie; vgl. Feigl (1958), 451; im Anschluss daran: Matson (1966). Eine breit gefächerte Debatte um den möglichen systematischen Stellenwert der aristotelischen Seelenlehre kam allerdings in der Tat erst im Gefolge des Funktionalismus auf.

⁷ Vgl. z.B. Barnes (1971-1972): Aristoteles als Vertreter einer „Eigenschafts-Theorie“ des Geistes, welche die Extreme von Dualismus und krudem Physikalismus vermeidet; Sorabji (1974): Aristoteles als gleichfalls nicht-cartesianischer Vertreter einer Dispositions-Theorie des Mentalen; Charles (1984): Aristoteles als ein nicht-reduktiver Materialist. Höhepunkte der funktionalistischen Aristoteles-Aneignung stellen dar: Wilkes (1978), Kap. 7; Nussbaum (1985); Wedin (1988). Mittlerweile hat sich die funktionalistische Interpretation der aristotelischen Seelenlehre in einem von M.F. Burnyeat angestoßenen Disput darüber verzettelt, ob es nach Aristoteles bei der Wahrnehmung zu körperlichen Veränderungen kommt oder nicht; vgl. Nussbaum / Rorty (1992); Everson (1997); Johansen (1998); Burnyeat (2002). Bei dieser Diskussion herrscht offenbar ein beiderseitiges „gentlemen’s agreement“ darüber, das Thema des aktiven Geistes mehr oder weniger auszusparsen – gewiss sehr zur Erleichterung der funktionalistischen Seite.

⁸ Vgl. z.B. Robinson (1978); (1983); Heinaman (1990). Diese Theoretiker betrachten den Ansatz der aristotelischen Seelenlehre als grundsätzlich dualistisch. O’Meara (1987) spricht vorsichtiger von dualistischen Tendenzen bei Aristoteles, die auf nicht völlig aufeinander abgestimmten Definitionen der Seele beruhen sollen. Neuerdings ist vereinzelt die Auffassung zu finden, es gebe in der aristotelischen Seelenlehre einen Dualismus, der auf dem Dualismus verschiedener Stoffe beruhe, die Träger verschiedener Eigenschaften seien (Pneuma bzw. Äther einerseits, die vier Elemente der sublunaren Welt andererseits); vgl. Bos (2000); (2001); Busche (2001).

sprechenden Textzeugnisse nicht durchsetzen können.⁹ ‚Stachel im Fleisch‘ der anti-dualistischen Aristoteles-Interpretationen bleiben jedoch einige Stellen im *Corpus Aristotelicum*, an denen Aristoteles einen Dualismus ausgerechnet im Hinblick auf diejenige Instanz zu vertreten scheint, welche die spezifische Vernünftigkeit des Menschen ausmacht, den Geist (νοῦς).¹⁰ Nachdem die entwicklungsgeschichtliche Einfriedung dieser Passagen¹¹ zusammengebrochen ist,¹² können sie nicht länger als Ausdruck einer frühen Phase im Denken des Aristoteles abgetan werden, welche dieser selbst in einem späteren ‚reifen‘ Stadium überwand und die daher in der systematischen Auseinandersetzung mit Aristoteles nicht mehr ernst genommen werden muss. Umso dringlicher stellt sich damit erneut die Frage: Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus – wenn er ihn denn brauchte?

Der Klärung dieser Frage dienen die folgenden Schritte. Erstens sollen anti-dualistische Aspekte der aristotelischen Seelenlehre aufgewiesen werden. Zweitens sind die dualistisch wirkenden Aussagen des Aristoteles über den Geist zu betrachten. Daraus ergibt sich drittens ein Trilemma für die aristotelische Seelenlehre. Viertens soll ein Versuch unternommen werden, dieses Trilemma zu entkräften.

⁹ Zur Kritik an dualistischen Interpretationen der aristotelischen Seelenlehre vgl.: Berti (1973); (1974); Nussbaum (1984); Manning (1985), 17-20; Liske (2003), 52f. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der These eines stoffbedingten Dualismus bei Aristoteles (vgl. die vorausgehende Fußnote) steht noch aus; vgl. vorläufig – jeweils zu Busche (2001) – Hübner (2004), 81-83; Verf. (2005), 38, Anm. 25.

¹⁰ Der Ausdruck νοῦς wird in der Tradition bekanntlich auf verschiedene Weisen übersetzt – im Deutschen etwa mit ‚Intellekt‘, ‚Vernunft‘, ‚Verstand‘ – die sich im einzelnen wiederum mit unterschiedlichen Interpretationen verbinden; vgl. Welsch (1994). Angesichts dieser Situation wird hier und in der Folge gezielt der seinerseits sehr offene und vielschichtige Begriff des Geistes zur Wiedergabe von νοῦς gewählt. ‚Geist‘ wird dabei als ein Platzhalter verwendet, der, ohne schon eine bestimmte Deutung vorwegzunehmen, genau das bedeuten soll, was Aristoteles unter νοῦς versteht.

¹¹ Vgl. Nuyens (²1973), der den entwicklungsgeschichtlichen Ansatz von W. Jaeger in Bezug auf die aristotelische Seelenlehre fortführt; vgl. Jaeger (²1955).

¹² Vgl. Lefèvre (1972).

1. Anti-dualistische Aspekte der aristotelischen Seelenlehre

Die aristotelische Seelenlehre ist in zweifacher Hinsicht anti-dualistisch: (1.1) zum einen, was das Verhältnis zwischen Leib und Seele betrifft, und (1.2) zum anderen im Hinblick auf die Beziehung zwischen den einzelnen ‚Seelenteilen‘.

1.1 Das Verhältnis von Leib und Seele

Lebewesen gehören nach Aristoteles zu der umfassenden Gattung der von Natur aus bestehenden Wesen,¹³ also derjenigen Wesen, denen das Prinzip ihrer jeweils spezifischen Bewegung und Ruhe immanent ist.¹⁴ Bei den Lebewesen ist dieses Prinzip ihre Seele.¹⁵ Sie hält sich durch die typischen Veränderungen lebender Körper durch, solange diese eben Körper von einer bestimmten Art, hier also Körper von Lebewesen einer bestimmten Art bleiben. Ein solches Prinzip nennt Aristoteles bekanntlich „Form“.¹⁶ Die Seele ist demnach „die Form eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat“¹⁷ und diese Möglichkeit immer schon verwirklicht, sobald und solange er lebt. Der lebende Körper ist demnach gegenüber der Seele zwar „Stoff“, aber bereits von der Form bestimmter Stoff und damit selbst schon ein konkretes Wesen. Da sich dessen Lebensvollzug auf die körperlichen Organe stützt, ergibt sich so die berühmte Bestimmung der Seele als „die erste Verwirklichung eines natürlichen mit Organen versehenen Körpers,

¹³ Vgl. *De anima* (in der Folge: *De an.*) II 1, 412a11-13. Die Schriften des Aristoteles werden hier nach den entsprechenden Ausgaben in der Reihe „*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*“ mit Angabe von Seite, Spalte und Zeile der Bekker-Ausgabe angeführt. Für *De an.* wurde ferner Seidl (1995) herangezogen, dessen aus der Teubner-Ausgabe übernommener griechischer Text einige unnötige Emendationen der Oxford-Ausgabe nicht mitmacht. Übersetzungen stammen vom Verf.

¹⁴ Vgl. *Physica* (in der Folge: *Phys.*) II 1, 192b8-15.

¹⁵ Vgl. *De an.* I 1, 402a6-7.

¹⁶ Vgl. Rapp (1995), 317-346.

¹⁷ *De an.* II 1, 412a19-21.

der in Möglichkeit Leben hat“¹⁸ oder kürzer „die erste Verwirklichung eines natürlichen, organischen Körpers“.¹⁹

Diese Verwirklichung ist nicht als etwas zu verstehen, was dem Körper eines Lebewesens von außen widerfährt und ihn dadurch zu etwas Lebendigem macht. Sie ist vielmehr die grundlegende konstitutive Aktivität des lebenden Körpers selbst. Als solche ist sie zwar vom Körper verschieden,²⁰ aber untrennbar auf ihn als einen Körper von ganz bestimmter Art bezogen.²¹ Auf die Frage, ob die Seele Körper ist oder nicht, antwortet Aristoteles daher: Sie ist zwar kein Körper, aber etwas „von einem Körper“²² – nämlich dessen ihn selbst konstituierende und dadurch sich selbst erhaltende Aktivität.²³ Diese „erste“ Aktivität ermöglicht alle weiteren Aktivitäten des lebenden Körpers, strukturiert sie und fungiert zugleich als deren oberstes Ziel. Die Seele ist daher für Aristoteles Ursache in einem dreifachen Sinne:²⁴ Wirk-, Form- und Zielursache.²⁵

Wie die Seele auf den lebenden Körper, so ist auch dieser wiederum untrennbar auf die Seele bezogen. Insofern er lebt und damit jene konstitutive Aktivität ausführt, ist er schon beseelt; und wenn ein Körper oder ein Teil eines Körpers diese Aktivität nicht mehr ausführt, dann handelt es sich

¹⁸ De an. II 1, 412a27-412b1.

¹⁹ De an. II 1, 412b5-6. Zu diesen Bestimmungen der Seele vgl. auch die Beiträge von Runggaldier und Liske in vorliegendem Band.

²⁰ In diesem sehr schwachen Sinn kann von einem „Dualismus“ bei Aristoteles die Rede sein; vgl. Happ 1971, 263 u.ö. Dies ist allerdings nicht der Dualismus, um den es in der aktuellen Leib-Seele-Debatte geht, da die beiden Bereiche eben nicht unabhängig voneinander sind. Besser ist der Ausdruck „Dualität“, den M.-Th. Liske in der Diskussion auf der Tagung verwendete, die diesem Band zugrunde liegt.

²¹ Vgl. De an. I 3, 407b23-26.

²² De an. II 2, 414a20-21.

²³ De an. II 1, 412a27-412b1; *Metaphysica* (in der Folge: *Metaph.*) VIII 3, 1043a35-36. Zur aristotelisch verstandenen Seele als einer konstitutiven Aktivität, die in den einzelnen Aktivitäten des Lebewesens nicht aufgeht, sondern sie durchgehend umfasst und prägt, vgl. Hübner (1999); (2000), 216-223. Dass eine exemplarische Form wie die Seele grundlegend eine derartige Aktivität ist, entspricht der Ontologie, die Aristoteles in *Metaph.* darlegt; vgl. Miller/Miller (2005).

²⁴ Zu den von Aristoteles unterschiedenen Typen von Ursachen vgl. *Phys.* II 3, 194b16-195a3.

²⁵ Vgl. De an. II 4, 415b8-20.

dabei nicht mehr um einen lebenden Körper oder dessen Teil, abgesehen von möglicher Namensgleichheit.²⁶

Schon die Frage nach der zahlenmäßigen Einheit oder Verschiedenheit von Seele und lebendem Körper stellt daher für Aristoteles einen Fehler dar:²⁷ Die Seele ist das immanente Prinzip der dynamisch-funktionalen Einheit des lebenden Körpers; sie macht ihn erst zu einer zählbaren Einheit. Das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper kann daher nicht wiederum das zwischen zwei zählbaren Einheiten sein, aber ebenso wenig ist das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper selbst eine zählbare Einheit in dem Sinne, wie es ein Körper gegenüber anderen Körpern wäre. Danach zu fragen ist genauso unsinnig, wie bei einer geformten Wachsfigur 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. lebender Körper und Seele können nicht wie zwei konkrete Dinge auseinander genommen bzw. durch ein Drittes vereinigt werden.

Seele und lebender Körper sind also nach Aristoteles zwar voneinander verschieden, aber nicht als numerisch distinkte Einheiten, und erst recht sind sie nicht unabhängig voneinander. Die Aktivität, dank derer die Seele als Ursache wirkt, ist zugleich immer auch schon die (erste, konstitutive) Aktivität des lebenden Körpers; daher kann von einer kausalen *Inter-Aktion* hier keine Rede sein. Die Seele ist nicht gegenüber dem lebenden Körper aktiv; der lebende Körper ist durch seine Seele aktiv.²⁸ Erst recht ist der lebende Körper nicht gegenüber der Seele aktiv, da es sich bei ihr ja schon um seine eigene grundlegende Aktivität handelt. Die Auseinandersetzung des Aristoteles mit seinen Vorgängern im ersten Buch von *De an.* zeigt deutlich, dass er eine interaktionistische Deutung des Verhältnisses zwischen Seele und lebendem Körper für absurd hält. Als besonders wi-

²⁶ Vgl. *De an.* II 1, 412b12-15.20-21. J. Ackrill prägte dafür die Bezeichnung „Homonymie-Prinzip“; vgl. Ackrill (1972-1973), 124-127.

²⁷ Vgl. *De an.* II 1, 412b6-9. Siehe dazu auch *De generatione et corruptione* (in der Folge: *De gen. et corr.*) I 10, 328a13-15: Beim Formen einer Masse Wachs kommt es nicht zu einer Verbindung von Form und Wachs; es entsteht vielmehr eine neue diskrete Einheit, das eine so und so geformte Stück Wachs.

²⁸ Vgl. *De an.* I 4, 408b14-15.

dersinnige Konsequenz einer solchen Deutung brandmarkt er die davon implizierte Möglichkeit, Seelen könnten ihre Körper verlassen, von einem Körper auf einen anderen, vielleicht sogar andersartigen Körper übergehen oder in leblose Körper zurückkehren.²⁹

Diese Grundzüge der aristotelischen Seelenlehre schließen einen Dualismus im eingangs genannten Sinne schon prinzipiell aus, da die Kriterien der numerischen Verschiedenheit und der wechselseitigen Unabhängigkeit nicht gewährleistet sind. Ein cartesianischer Dualismus kommt erst recht nicht in Betracht, da zu diesem die zusätzliche Annahme einer kausalen Interaktion zwischen Seele und Körper gehört. Von einem Eigenschaftendualismus in der aristotelischen Seelenlehre kann daher nicht die Rede sein, weil die Seele den Körper mit all seinen Eigenschaften erst konstituiert.

Von ihren Grundlagen her, die das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper betreffen, ist die aristotelische Seelenlehre also durchaus in einem aktuellen Sinne anti-dualistisch.

1.2 Die Beziehung zwischen den einzelnen ‚Seelenteilen‘

Die Seele ermöglicht die spezifischen einzelnen Aktivitäten von Lebewesen.³⁰ Da sich einige Lebewesen hinsichtlich dieser Aktivitäten voneinander unterscheiden, muss dies in einem Unterschied zwischen ihren jeweiligen Seelen liegen. Zugleich lässt es sich an den aus der Erfahrung bekannten Lebewesen beobachten, dass sie alle dazu angelegt sind, sich selbst zu erhalten und sich fortzupflanzen; nur einige Lebewesen haben darüber hinaus die Fähigkeit zur Wahrnehmung und zur Fortbewegung; darauf bauen bei einigen anderen wiederum andere Fähigkeiten auf; bei einigen Lebewesen diesen Typs kommt schließlich noch die Fähigkeit zu theoretischem und praktischem Denken hinzu.³¹ Dieser Befund legt die Annahme nahe, dass es in den jeweiligen Seelen eine Stufenordnung von verschiedenen Vermögen gibt, die jeweils Teile der gesamten Seele bilden und von denen die höheren auf den niedrigeren aufbauen.

²⁹ Vgl. De an. I 3, 406b2-5.

³⁰ Vgl. De an. II 2, 413a22-413b1.414a12-13.

³¹ Vgl. De an. I 5, 411b28-30; II 1, 412a14-15; II 2, 413b2-414a3; II 3, 414a29-b19.415a1-13.

Eine derartige Annahme spielt bereits Platon durch und kommt dabei zu einer Aufgliederung der Seele in einen begehrenden, einen muthaften und einen denkenden Teil.³² Diese Teile verhalten sich untereinander wie die Stände einer Polis oder die Komponenten eines Pferdegespanns zusammen mit seinem Reiter. Die einzelnen Teile sind demnach zwar um ihres längerfristigen Überlebens oder Vorankommens willen in gewisser Weise voneinander abhängig, können aber prinzipiell unabhängig voneinander agieren, aufeinander einwirken, dabei untereinander in Konflikt geraten und sich möglicherweise sogar voneinander trennen. Das Verhältnis der einzelnen Seelenteile untereinander trägt also, zumindest von seiner bildhaften Veranschaulichung her, dualistischen, oder angesichts der Dreiheit von Seelenteilen besser: pluralistischen Charakter.

Aristoteles übernimmt zwar die Rede von verschiedenen Seelenteilen oder Seelenvermögen, wendet sich aber gegen eine dualistische bzw. pluralistische Sichtweise.³³ (Die Ausnahme, die der aktive Geist darstellt, soll hier zunächst ausgeklammert bleiben.) Der Unterschied zwischen Seelenvermögen gründet nach Aristoteles letztlich in deren verschiedenen Gegenständen, wobei ‚Gegenstand‘ hier rein korrelativ als der Bezugspunkt der Aktivität zu verstehen ist, welche durch das jeweilige Seelenvermögen ermöglicht wird.³⁴ Da sich nach Aristoteles insgesamt drei verschiedene Typen solcher Gegenstände unterscheiden lassen – die Nahrung, das Wahrnehmbare und das Denkbare³⁵ –, gibt es von ihnen aus betrachtet drei verschiedene Seelenvermögen:³⁶ das Nährvermögen, zu dem auch das Vermögen zu wachsen und sich fortzupflanzen gehört;³⁷ das Wahrnehmungsvermögen, mit dem das Vermögen zur Fortbewegung verbunden ist und an

³² Vgl. Platon, *Respublica* IV, 435b9-441c3; *Phaedrus*, 246a3-247e8; *Timaeus*, 69a6-72d4. (Die Werke Platons werden hier mit den Seiten-, Spalten- und Zeilenzählungen der Stephanus-Ausgabe aufgeführt nach der Ausgabe von J. Burnet in der Reihe *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford 1900-1907: Clarendon Press.) Vgl. dazu Lovibond (1991), 45-53.

³³ Vgl. Vander Waerdt (1987); Bastit (1996).

³⁴ Vgl. *De an.* I 1, 402b11–16; II 4, 415a16-22; Schröer (1995), 38-42.

³⁵ Vgl. *De an.* II 4, 415a22.

³⁶ Vgl. *De an.* II 2, 413b11-13.

³⁷ Vgl. *De an.* II 4, 416a19-31.

das sich in einigen Fällen Vermögen zu höheren kognitiven Aktivitäten anschließen;³⁸ und schließlich das Vermögen zum diskursiven Denken.³⁹

Diese Vermögen bauen so aufeinander auf, dass die höheren die niedrigeren jeweils enthalten, aber nicht als aktuell vorliegende Teile, sondern lediglich der Möglichkeit nach – so wie ein Viereck nicht mit zwei voneinander getrennten Dreiecken identisch ist, aber sich im Zuge einer geometrischen Operation in zwei solche Dreiecke teilen lässt.⁴⁰ Dies bedeutet beispielsweise: Bei den wahrnehmungsfähigen Lebewesen gibt es nicht die eine grundlegende Aktivität, die ihre Selbst- und Arterhaltung gewährleistet, und daneben noch eine weitere grundlegende Aktivität, die ihnen Wahrnehmung ermöglicht. Es gibt vielmehr eine einzige grundlegende Aktivität, die durch die entsprechende Erhaltung eines lebenden Körpers von bestimmter Struktur – der „unterscheidungsfähigen Mitte“ – diesem lebenden Körper Wahrnehmung ermöglicht und gegebenenfalls für die Erzeugung eines weiteren lebenden Körpers sorgt, der ebenfalls auf Wahrnehmungsfähigkeit hin angelegt ist.⁴¹ Ansonsten gäbe es mehrere Seelen und damit mehrere Formen ein und desselben lebenden Körpers, was mit dessen Einheit nicht vereinbar wäre. Die Seele ist demgegenüber nach Aristoteles bei jedem lebenden Körper, wie Thomas von Aquin es später formuliert, die „eine, einzigartige Form“ dieses Körpers.⁴² Die ‚Vermögen‘ dieser Form interagieren nicht untereinander, sondern sind jeweils verschiedene, aber wesentlich aufeinander bezogene Aspekte der einen untrennbaren konstitutiven Grundaktivität des lebenden Körpers selbst.

In einer Seele mit mehreren ‚Teilen‘ oder ‚Vermögen‘ lassen sich diese also zwar anhand ihrer unterschiedlichen Gegenstände voneinander begrifflich unterscheiden, aber nicht real voneinander trennen, sondern bleiben untrennbar aufeinander bezogen. Anders, als es bei Platon zumindest den Anschein hat, vertritt Aristoteles auch im Hinblick auf die einzelnen Seelenteile daher eine anti-dualistische Position, die in seinem Verständnis des Leib-Seele-Verhältnisses insgesamt verankert ist.

³⁸ Vgl. De an. II 5, 416b32 – III 2, 427a16.

³⁹ Vgl. De an. III 3, 427a17 – III 7, 431b19.

⁴⁰ Vgl. De an. II 3, 414b20-32.

⁴¹ Vgl. Tracy (1969), 197-222.

⁴² Vgl. Heinzmann (1986).

2. Der Geist als Widersacher der anti-dualistischen Seelenlehre?

Bis hierher scheint die aristotelische Seelenlehre auf vorbildliche Weise anti-dualistisch zu sein. Ein näherer Blick auf *De an.* und Passagen aus anderen Schriften weckt jedoch den Verdacht, dieser Anschein könnte trügen und Aristoteles im Hinblick auf den Geist doch einen Dualismus vertreten. Diese Stellen sollen nun anhand des gedanklichen Leitfadens betrachtet werden, welchen *De an.* bietet. In dieser Pragmatie kündigen sich die Probleme einer anti-dualistischen Interpretation der aristotelischen Seelenlehre gleichsam erst wie ein fernes Wetterleuchten an, um sich dann zunehmend zu verdichten und in III 5 heftig zu entladen.

Bereits zu Beginn von *De an.*⁴³ fragt Aristoteles, ob die Seele alle ihre Eigenschaften mit ihrem Träger teilt oder ob es auch eine Eigenschaft gibt, die ausschließlich der Seele zukommt. Wenn es eine solche Eigenschaft gäbe, die eine Eigenschaft allein der Seele ist, dann ließe sich die Seele im Hinblick auf diese Eigenschaft abtrennen, d.h. sie wäre im Hinblick auf diese Eigenschaft unabhängig vom lebenden Körper. Als einzigen viel versprechenden Kandidaten für eine derartige Eigenschaft nennt Aristoteles die Ausübung geistiger Aktivität (*voeĩv*), gibt jedoch zu bedenken, selbst diese könnte auf eine notwendige körperliche Bedingung angewiesen oder sogar mit einem körperlichen Vorgang identisch sein, nämlich jeweils mit der *phantasia*.⁴⁴ An dieser Stelle, die in einen Katalog von Problemfragen zum Thema ‚Seele‘ eingebettet ist, zeichnet sich umrisshaft eine der geistigen Aktivität verdankte Unabhängigkeit der Seele vom lebenden Körper ab, allerdings als eine bloße Denkmöglichkeit, die durch den Verweis auf eventuelle Körperbezüge des Geistes sogleich eingeschränkt wird.

Warum der geistigen Aktivität ein besonderer Status zukommen könnte, wird in der Auseinandersetzung des Aristoteles mit früheren Meinungen über die Seele deutlicher.

Gegen die Platon zugeschriebene Auffassung, die als Geist verstandene Seele könne den Körper deshalb bewegen, weil sie selbst bewegt sei, wendet Aristoteles ein, geistige Aktivität gleiche eher einem „Ruhens und Bei-

⁴³ Vgl. *De an.* I 1, 403a3-16.

⁴⁴ Der Ausdruck ‚phantasia‘ soll hier zunächst unerläutert bleiben, um jede voreilige Assoziation von bildhafter Vorstellung zu vermeiden. Siehe unten, Abschnitt 4.

etwas-Stehen“ als einer Bewegung.⁴⁵ Dieser Einwand arbeitet zwar mit einer These, die bereits Platon vertritt, womit dieser eines Widerspruchs überführt werden soll.⁴⁶ Diese These steht jedoch in Einklang mit der anderorts zu findenden Behauptung des Aristoteles, nicht jede Seele sei „Natur“,⁴⁷ d.h.: Nicht jede Seele gehöre – als Prinzip – zum Bereich der Entitäten, die aus sich heraus ruhen *und* bewegt sind. Insofern eine Seele vom höchsten Vermögen der geistigen Aktivität geprägt ist, kann sie nicht Prinzip von Naturdingen sein, insofern jenes Vermögen ausschließlich ein Vermögen zum Ruhen, nicht aber zur Bewegung ist. Aristoteles argumentiert in *De an.* gegenüber Platon also offenbar nicht nur *ad hominem*, sondern benutzt eine These, die er – möglicherweise in verfeinerter oder veränderter Gestalt – sich auch selbst zueigen macht. Nach dieser These unterscheidet sich das hier der Seele zugeschriebene Prinzip geistiger Aktivität vom lebenden Körper, insofern zwar der lebende Körper, nicht aber jenes Prinzip dem Gegenstandsbereich „Natur“ angehört. Allerdings ist diese These in *De an.* in die Auseinandersetzung mit einem interaktionistischen Verständnis des Verhältnisses zwischen Körper und Seele eingebettet. Wenn Aristoteles damit einen Dualismus vertritt, dann also keinen im engeren Sinne cartesianischen: Diese Verschiedenheit – und damit auch mögliche Unabhängigkeit – von Seele und lebendem Körper soll es ja ausschließen, dass die Seele als ein den Körper gleichsam von außen her bewegender Faktor verstanden werden kann.

Aristoteles scheint allerdings selbst noch stärker einen dualistischen Standpunkt zu vertreten, wenn er sich gegen die mögliche Auffassung richtet, die Seele sei doch als bewegt zu betrachten, weil es sich bei einigen ihr zugeschriebenen Aktivitäten um Bewegungen handle: Diese Aktivitäten werden nach Aristoteles, insofern sie Bewegungen sind, nicht von der Seele vollzogen, sondern vom Menschen mittels der Seele. Die Seele fungiert dabei als selbst unbewegter Ausgangs- und Zielpunkt derartiger Bewegungen, zu denen Aristoteles auch das diskursive Denken zählt.⁴⁸ Eine

⁴⁵ Vgl. *De an.* I 3, 407a32-33.

⁴⁶ Vgl. Trendelenburg (1957), 213; dort Verweis auf Platon, *Phaedo* 96b7-8.

⁴⁷ Vgl. *De partibus animalium* (in der Folge: *De part. anim.*) I 1, 641b9-10; *Metaph.* VI 1, 1026a5-6.

⁴⁸ Vgl. *De an.* I 4, 408a34-b18. Zur Bedeutung dieser Passage für die Frage nach dem Geist vgl. Seidl (1971), 114f.

Ausnahme unter den der Seele zugeschriebenen Aktivitäten stellt allerdings der Geist als Träger der geistigen Aktivität (voεῖν) dar, die hier als geistiges Betrachten (θεωρεῖν) expliziert wird.⁴⁹ Diese Aktivität ist nach Aristoteles unfähig, etwas zu erleiden,⁵⁰ und kann daher keine Bewegung sein, die eben darin besteht, dass ihr Träger einen Wechsel seiner Zustände erleidet. Die Leidensunfähigkeit der geistigen Aktivität ist für Aristoteles offenbar identisch mit der Leidensunfähigkeit des Geistes selbst, der in diesem Kontext folgendermaßen charakterisiert wird: Er „tritt offenbar als eine Art Substanz auf (ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα) und vergeht nicht“.⁵¹ Dieses Wesen übersteht den Untergang des veränderlichen Kompositums aus Form und Stoff, kann dann aber die von dem Kompositum ausgeführten Tätigkeiten wie Sich-Erinnern oder Lieben nicht selbst vollziehen.⁵² Der Geist stellt daher diesem Kompositum gegenüber „wohl etwas Göttliches und Leidensunfähiges“⁵³ dar.

Diese dualistisch wirkende Sichtweise des Geistes scheint sich wenig später noch zu verstärken, wenn es in der Auseinandersetzung mit ‚materialistischen‘ Theorien heißt, der Geist sei gegenüber den stofflichen Elementen eine herrschende Instanz.⁵⁴ Und in den Fragen zur Teilbarkeit der Seele, die das erste Buch von *De an.* beschließen, kritisiert Aristoteles die These, jeder Seelenteil halte einen bestimmten Körperteil zusammen, unter Berufung auf den Geist, da es sich nicht absehen lasse, welchen Körperteil er konstituieren solle und auf welche Weise das geschehen könne.⁵⁵

Zwar nähert sich Aristoteles dem Phänomen des Geistes hier sehr vorsichtig an. Es bleibt offen, in welchem, vielleicht nur übertragenen Sinne der Geist eine Substanz ist; und es wird auch nicht entschieden, ob der Geist bereits vor seinem „Auftreten“ besteht oder dabei erst entsteht.⁵⁶ Im Zusammenhang mit einigen Stellen aus den biologischen Schriften des Aristoteles verdichtet sich jedoch der Verdacht, bei dem Geist handle es

⁴⁹ Vgl. *De an.* I 4, 408b24.

⁵⁰ Vgl. *De an.* I 4, 408b25.

⁵¹ *De an.* I 4, 408b18f.

⁵² Vgl. *De an.* I 4, 408b25-29.

⁵³ *De an.* I 4, 408b30.

⁵⁴ Vgl. *De an.* I 5, 410b11-15.

⁵⁵ Vgl. *De an.* I 5, 411b17-19.

⁵⁶ Vgl. Liddell u.a. (1958), 467 (zum Stichwort ἐγγίγνομαι).

sich um eine Substanz im Sinne eines unabhängigen Trägers von spezifischen Eigenschaften, der bereits vor dem konkreten Lebewesen existiert.

Die bekannteste dieser Stellen befindet sich in *De generatione animalium*. Im Kontext⁵⁷ diskutiert Aristoteles die Frage, ob einige oder alle Seelenvermögen bereits vor der Zeugung existieren oder ob alle zugleich mit dem in der Zeugung entstehenden Lebewesen auch selbst entstehen. Aristoteles stellt zur Beantwortung dieser Frage folgendes Kriterium auf: Diejenigen Prinzipien, die auf eine körperliche Aktivität hingordnet sind, können selbst nicht ohne Körper vorliegen. Dies führt zu der Antwort: Da alle Seelenvermögen – mit einer Ausnahme – auf körperliche Aktivität bezogen sind, können sie nicht wie etwas Abgetrenntes von draußen in den Körper gelangen. Die notorische Ausnahme bildet der Geist: „Es bleibt daher übrig, dass allein der Geist von draußen noch dazu hereinkommt und dass er allein göttlich ist; nichts an seiner Aktivität hat nämlich etwas mit körperlicher Aktivität gemeinsam.“⁵⁸ Diese Passage hat, gemeinsam mit zwei weiteren Stellen,⁵⁹ dem aristotelischen Problem mit dem Geist seinen Namen verliehen: „der Geist von draußen“ (νοῦς θύραθεν).

Das Problem spitzt sich im zweiten Buch von *De an.* noch weiter zu. Zwar heißt es darin, Substanzen seien „am meisten“ die natürlichen Körper, zu denen auch die lebenden Körper gehören.⁶⁰ Der Begriff des Lebens ist allerdings mehrdeutig, und in einer seiner Bedeutungen bezieht er sich auf den Geist.⁶¹ Wenn Geist vorliegt, ist das also schon eine hinreichende Bedingung dafür, von Leben zu sprechen. Der Begriff des Lebens lässt also in seiner Vielschichtigkeit die Möglichkeit offen, dass es rein geistiges Leben ohne Körperbezug gibt. Bei den aus der Erfahrung bekannten Lebewesen, die über verschiedene Lebensaktivitäten verfügen, sind deren Prinzipien zwar in der Einheit der Seele integriert, und das bis hin zum diskursiven Denken; dies gilt aber nicht für den Geist, insofern er zum geistigen Betrachten führt.⁶² Für ihn wird also gerade im Hinblick auf seine spezifische Tätigkeit das integrale Verhältnis zu den anderen Seelenteilen

⁵⁷ *De generatione animalium* (in der Folge: *De gen. anim.*) II 3, 736a24-b27.

⁵⁸ *De gen. anim.* II 3, 736b27-29.

⁵⁹ Vgl. *De gen. anim.* II 6, 744b21-22; *De respiratione* 4, 472a22-23.

⁶⁰ Vgl. *De an.* II 1, 412a11-13.

⁶¹ Vgl. *De an.* II 2, 413a22-23.

⁶² Vgl. *De an.* II 4, 415a12-13.

außer Kraft gesetzt. Dieser Geist ließe sich demnach nicht nur vom lebenden Körper, sondern auch von den anderen Seelenteilen abtrennen und könnte nach dem Tod des Körpers als lebende Substanz ohne diese bestehen, die ja untrennbar mit dem lebenden Körper verbunden sind. Dazu passt eine Überlegung aus *Metaph.* XII: Formen bestünden zwar zugleich mit den von ihnen konstituierten konkreten Dingen; es sei aber zu untersuchen, ob einige Formen nicht auch nach diesen Dingen bestehen bleiben könnten. Ein solches Fortbestehen sei zwar nicht für die ganze Seele möglich, wohl aber für den Geist.⁶³

Der besondere Status des Geistes unter den Seelenteilen bestätigt sich, wenn er in *De an.* III 4-5 als das letzte und höchste der Seelenvermögen untersucht wird.

Allgemein charakterisiert Aristoteles den Geist in III 4 dabei als den „Seelenteil, mit dem die Seele erkennt und einsichtsvoll ist“⁶⁴ sowie als „dasjenige, womit die Seele diskursiv denkt und Annahmen macht“.⁶⁵ Wie alle anderen Seelenvermögen, so ist auch der Geist letztlich über die Gegenstände der für ihn spezifischen Aktivität zu bestimmen. Zwar erfasst der Geist erkennbare Gegenstände beliebigen Typs daher und insofern „alles“⁶⁶, als es nur zwei Typen derartiger Gegenstände gibt: wahrnehmbare und in einem spezifischen Sinne denkbare Gegenstände.⁶⁷ Wahrnehmbares wird für den Geist aber nur vermittelt durch die Wahrnehmung zum Gegenstand.⁶⁸ Bei den spezifischen Gegenständen des geistigen Erfassens handelt es sich um Formen,⁶⁹ und zwar um Formen im Sinne der wesentlichen Bestimmungen beliebiger Entitäten.⁷⁰ Der Geist erfasst jeweils, was es bedeutet, ein bestimmtes Etwas zu sein. Das dabei Erfasste ist allgemein, da es jedem bestimmten Etwas von der jeweiligen Art zukommt. So trifft nach einem Beispiel des Aristoteles das, was es bedeutet, Wasser zu sein,⁷¹ auf jegliches konkret vorkommende Wasser zu.

⁶³ Vgl. *Metaph.* XII 3, 1070a22-27.

⁶⁴ *De an.* III 4, 429a10-11.

⁶⁵ *De an.* III 4, 429a23.

⁶⁶ *De an.* III 4, 429a18.

⁶⁷ Vgl. *De an.* III 8, 431b21-22.

⁶⁸ Vgl. *De an.* III 4, 429b14-15.

⁶⁹ Vgl. *De an.* III 7, 431b1.

⁷⁰ Vgl. *De an.* III 4, 429b10-12.17.20: τὸ ...εἶναι; ebd., 429b19: τὸ ... τί ἦν εἶναι.

⁷¹ Vgl. *De an.* III 4, 429b11.

Das vom Geist erfasste Allgemeine ist nun selbst kein konkreter Gegenstand, kein Körper, der seinerseits auf einen lebenden Körper einwirken könnte. Das Allgemeine existiert als eigenständiges Individuum, als das im Einzelfall erkannte Allgemeine, nur in dem Geist, der es erfasst,⁷² und da dieses Erfassen wiederum über seinen Gegenstand bestimmt ist, fällt es hier mit diesem zusammen.⁷³ Der Geist ist mit seinem jeweiligen Gegenstand identisch und wie dieser vom konkreten Körperlichen verschieden.⁷⁴ Daraus ergeben sich die Eigenschaften des Geistes, leidensunfähig und vom Körper abtrennbar zu sein.⁷⁵ Der Unterschied zwischen Geist und lebendem Körper ist bei Aristoteles demnach nicht etwa ein unverdautes Traditionsgut, sondern eine Konsequenz seines eigenen Ansatzes zur Bestimmung von Seelenvermögen über ihre Gegenstände.

Diese Konsequenz wird in *De an.* III 5 gleichsam zum Äußersten getrieben. Aristoteles hat bereits im vorhergehenden Kapitel den Menschen als ein lernendes und entdeckendes Wesen in den Blick genommen.⁷⁶ Der menschliche Geist befindet sich offenkundig in Veränderung, in Entwicklung; wie kann er dann abgetrennt vom Körperlichen und damit leidensunfähig sein? Darauf antwortet Aristoteles im Rahmen seiner Konzeption, nach welcher jede Veränderung zwei Instanzen voraussetzt, deren eine aktiv ist und dem in der Veränderung Entstehenden dessen Form verleiht, deren andere dagegen als Stoff für jene Form fungiert.⁷⁷ Indem Aristoteles dieses Erklärungsschema auch auf geistige Veränderungen anwendet, unterscheidet er „einen Geist von solcher Art, dass er alles wird, und einen von solcher, dass er alles wirkt“.⁷⁸ Den Geist, der „alles wird“, d.h. der Träger aller geistigen Veränderungen ist, nennt Aristoteles den „leidensfähigen Geist“ (παθητικὸς νοῦς).⁷⁹ Dieser Geist ist zwar eine notwendige Bedingung für das Wirken der aktiven Instanz,⁸⁰ aber vergänglich⁸¹ und

⁷² Zum Allgemeinen in der differenzierten Sichtweise des Aristoteles vgl. Pietsch (1992); Schmitt (2000); (2002).

⁷³ Vgl. Oehler (²1985).

⁷⁴ Vgl. *De an.* III 4, 429b21-430a9.

⁷⁵ Vgl. Magee (2003), 117-142.

⁷⁶ *De an.* III 4, 429b9; vgl. schon Seidl (1971), 117f.

⁷⁷ Vgl. *De an.* III 5, 430a10-13.

⁷⁸ Vgl. ebd., 430a14f.

⁷⁹ *De an.* III 5, 430a24f.

⁸⁰ Vgl. *De an.* III 5, 430a25.

nicht vom Körper abtrennbar⁸²; es handelt sich dabei nach der plausiblen Interpretation von H. Wijsenbeck-Wijler um das diskursive Denken,⁸³ welches Aristoteles in tief greifender Abhängigkeit vom lebenden Körper sieht.⁸⁴

Die vom Körperlichen und den körperbezogenen Seelenteilen abgrenzenden Eigenschaften des Geistes konzentrieren sich daher nun auf diejenige Instanz, die Aristoteles selbst „das ursächlich Bewirkende“ (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν)⁸⁵ nennt und der die spätere Tradition die Bezeichnung „aktiver Geist“ (νοῦς ποιητικός) verliehen hat.⁸⁶ Dieser Instanz schreibt Aristoteles folgende Eigenschaften zu:

- Sie bewirkt „alles“.⁸⁷
- Sie verhält sich zum leidensfähigen Geist wie die Kunstfertigkeit zu ihrem Stoff⁸⁸ und ist daher von höherem Wert als der leidensfähige Geist.⁸⁹
- Sie ist einem Habitus wie demjenigen des Lichtes aufgrund dessen vergleichbar, dass das Licht dasjenige, was der Möglichkeit nach Farbe ist, zu einer wirklichen – als solcher aktiven – Farbe macht.⁹⁰
- Sie ist „abgetrennt“.⁹¹
- Sie ist „unvermischt“.⁹²
- Sie ist ihrem Wesen nach Aktivität.⁹³

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. De an. III 5, 430a18f.: Aus den Eigenschaften, die hier der aktiven Instanz exklusiv zugeschrieben werden, ergibt sich die wesentliche Abhängigkeit der passiven Instanz vom Körper.

⁸³ Vg. Wijsenbeck-Wijler (1978), 92f.

⁸⁴ Vgl. Van der Eijk (1990); (1997); (2000).

⁸⁵ De an. III 5, 430a11-12.

⁸⁶ Zur wichtigsten Forschungsliteratur vgl. Caston (1999), 199, Anm. 1.

⁸⁷ Vgl. De an. III 5, 430a12.15.

⁸⁸ Vgl. De an. III 5, 430a12-13.

⁸⁹ Vgl. De an. III 5, 18-19.

⁹⁰ Vgl. De an. III 5, 430a15-17. Den Hintergrund für diesen Vergleich stellt natürlich Platons Sonnengleichnis dar; vgl. Respublica VI, 506b3-509b10. Im Unterschied zu Platon spricht Aristoteles jedoch nicht von der Sonne, sondern vom Licht. Diesen Unterschied zu verkennen und infolgedessen den aktiven Geist mit einem lichtpendenden Himmelskörper zu vergleichen, führt zu einer Hypostasierung des aktiven Geistes, wie sie sich bei Alexander von Aphrodisias und in Teilen der arabischen Tradition beobachten lässt; vgl. Wilpert (1935), 447, Anm. 5.

⁹¹ Vgl. De an. III 5, 430a17.

⁹² Vgl. De an. III 5, 430a17.

- Diese Aktivität wird nicht nur gelegentlich vollzogen, denn sie geht jedem Übergang von möglichem Wissen zu wirklichem Wissen (und damit dem gesamten diskursiven Denken in seiner ganzen zeitlichen Erstreckung) voraus.⁹⁴
- „Wenn sie abgetrennt ist, ist sie nur das, was sie ihrem Wesen nach ist.“⁹⁵
- Allein das, was sie ihrem Wesen nach ist, ist „unsterblich und ewig“.⁹⁶
- Sie ist leidensunfähig.⁹⁷
- Sie übt ihre geistige Aktivität nicht ohne den leidensfähigen Geist aus.⁹⁸

⁹³ Vgl. De an. III 5, 430a17.

⁹⁴ Vgl. De an. III 5, 430a19-22. Diese Passage lautet wörtlich: „Das wirkliche Wissen ist aber dasselbe wie der Gegenstand. Das mögliche [Wissen] geht nun zwar im Einzelfall [dem wirklichen Wissen] der Zeit nach voraus, im Ganzen betrachtet aber nicht der Zeit nach; sondern [es verhält sich so:] nicht findet die geistige Aktivität zu einer Zeit statt und zu einer anderen Zeit dann wieder nicht.“ Gelegentlich wird der hier zu Beginn vollzogene Wechsel des grammatikalischen Subjekts übersehen und dementsprechend die Eigenschaft, mit dem Gegenstand identisch zu sein, nicht dem Wissen, sondern dem aktiven Geist zugeschrieben; so bei Caston (1999), 212. Der Sinn der Passage besteht m.E. jedoch nicht darin, den aktiven Geist mit etwas zu identifizieren, sondern seine Rolle beim Übergang vom möglichen zum wirklichen Wissen zu erläutern: Bei dem Gegenstand, der mit dem wirklichen Wissen identisch ist, handelt es sich offenbar um die allgemeine Wesensbestimmung aus III 4. Dieser Gegenstand besteht als verwirklicht nur in dem ihn erfassenden Geist und kann daher nicht selbst diesen Geist von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, also in das wirkliche Wissen als Aktivität der Betrachtung des Gewussten, überführen. Beim Übergang vom möglichen zum wirklichen Wissen ist jeweils im Einzelfall natürlich das mögliche Wissen zeitlich vorgängig, aber vorgängig zu jedem möglichen Wissen muss etwas da sein, das den Übergang zum wirklichen Wissen bewirkt. Dabei kann es sich, wie gesehen, nicht um den Gegenstand des Wissens handeln, da dieser im Akt der Verwirklichung erst entsteht. Es muss also eine in gewissem Sinne schon vorhandene Aktivität sein: die Aktivität der aktiven Instanz bzw. des aktiven Geistes. Diese wird hier negativ beschrieben als etwas, was nicht im Verlauf der Zeit wiederholt stattfindet und dann wieder nicht stattfindet.– Nach dieser Deutung ist die Passage 430a19-21 ein sinnvoller und wichtiger Bestandteil des Gedankengangs in De an. III 5. Dass sie mit Ausnahme des letzten Satzes in De an. III 7, 431a1-3, wiederkehrt, muss daher nicht notwendigerweise bedeuten, dass sie in III 5 zu streichen ist – *pace* Ross (1961), 296.

⁹⁵ De anima III 5, 430a22f.

⁹⁶ Vgl. De anima III 5, 430a23.

⁹⁷ Vgl. De anima III 5, 430a24.

⁹⁸ Vgl. De anima III 5, 430a25.

Diese Attribute legen es nahe, den aktiven Geist mit dem „Geist von draußen“ aus *De gen. anim.* zu identifizieren und darunter ein eigenständiges Wesen zu verstehen, das als unveränderlich und unvergänglich der wandelbaren sublunaren Welt entrückt und in diesem Sinne transzendent ist.

Damit würde sich der Dualismus in der aristotelischen Seelenlehre vollenden: ein dualistisch aufzufassendes Verhältnis zwischen dem aktiven Geist einerseits und dem Körper und den anderen Seelenteilen bestimmter Lebewesen andererseits. Dabei gehört der unvergängliche aktive Geist einem anderen Seinsbereich an als die übrigen, vergänglichen Instanzen; er ist eine ihrem Wesen nach geistig aktive Substanz; aufgrund seiner geistigen Aktivität ist ihm Leben zuzuschreiben; und dieses Leben lässt sich als Interaktion mit den anderen Instanzen verstehen, denn der aktive Geist bewirkt ja geistige Veränderungen bei Menschen und allen anderen möglicherweise existierenden denkfähigen Lebewesen in der veränderlichen Welt. Zwischen dem aktiven Geist und den anderen Instanzen scheint also eine verschiedene Seinsbereiche überbrückende, gleichsam cartesianische Interaktion zu herrschen. Der so verstandene aktive Geist kommt in der Tat als eine fremdartige Substanz „von draußen“ und ist ebenso ein Widersacher des anti-dualistischen Seelenverständnisses wie sein später ‚Nachfahre‘ bei L. Klages.⁹⁹

3. Ein Trilemma für die aristotelische Seelenlehre

Nähere Auskunft über den aktiven Geist gibt Aristoteles – zumindest unter diesem Stichwort – weder innerhalb noch außerhalb von *De an.* Damit bleibt die Frage offen, wie sich der Anti-Dualismus und der Dualismus der aristotelischen Seelenlehre miteinander vereinbaren lassen. Diese Frage kann als ein Trilemma dargestellt werden:

⁹⁹ Vgl. z.B. Klages (1969), 61-76: der Geist als eine außerhalb von Raum und Zeit stehende Wirklichkeit, die auf mysteriöse Weise an die innerweltlich-vergängliche Seele ‚gekoppelt‘ ist. Aristoteles wird in diesem Zusammenhang als derjenige gekennzeichnet, dem „die Lehre vom transzendenten Geist“ zu verdanken ist; vgl. ebd., 62.

- I.) Das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper ist in keinem Fall als dualistisch aufzufassen.
- II.) Der aktive Geist ist ein Teil einiger Seelen.
- III.) Das Verhältnis zwischen dem aktiven Geist einerseits, den anderen Seelenteilen und dem lebenden Körper andererseits ist als dualistisch aufzufassen.

Es lässt sich zunächst nicht absehen, wie alle drei Sätze zugleich wahr sein können. Wenn I.) das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper in keinem Fall dualistisch zu verstehen ist und es sich II.) beim aktiven Geist um den Teil einiger Seelen handelt, wie kann dann III.) das Verhältnis zwischen dem aktiven Geist und den anderen Instanzen dualistisch aufzufassen sein? Wenn I.) und III.) zutrifft, wie kann es sich dann II.) beim aktiven Geist um einen Seelenteil handeln? Und wenn II.) und III.) wahr ist, wie kann dann die Behauptung aufrechterhalten werden, I.) dass das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper niemals dualistisch aufzufassen ist?

Die sich über mehrere Jahrtausende und Kulturkreise erstreckende Diskussion um den Status des aktiven Geistes im Rahmen der aristotelischen Philosophie lässt sich als eine Reihe von Versuchen rekonstruieren, mit diesem Trilemma umzugehen.¹⁰⁰ Dabei gibt es drei Möglichkeiten: das Trilemma durch Negation eines der drei Sätze zu beseitigen, die vom Trilemma ausgedrückte Widersprüchlichkeit zu akzeptieren oder den Versuch zu unternehmen, das Trilemma zu entkräften.

Wird eines der drei ‚Hörner‘ des Trilemmas zurückgewiesen, dann bleiben zwei miteinander verträgliche Aussagen zurück. Allerdings ist dafür ein Preis zu bezahlen, denn die Negation der dritten Aussage führt jeweils zu einem Ergebnis, das sich von der Position des Aristoteles entfernt: Wer auf I.) verzichtet, kommt in Konflikt mit dem anti-dualistischen allgemeinen Seelenverständnis des Aristoteles und nähert sich platonisierenden Positionen an. Wer II.) fallen lässt, widerspricht der Aussage des Aristoteles, dass es sich beim aktiven Geist um einen Seelenteil handelt, dessen spezifische Aktivität auf ein Zusammenspiel mit den anderen Instanzen ange-

¹⁰⁰ Vgl. Verf. (2001b); (2002); White (2003-2004), 734ff.

wiesen ist. Wer schließlich III.) aufgibt, steht in eklatantem Widerspruch zu *De an.* III 5.

Die beiden letztgenannten Möglichkeiten sind in der neueren Diskussion an prominenter Stelle anzutreffen. Mit der Aufgabe von II.) nähern sich einige Theoretiker¹⁰¹ der Position an, die historisch greifbar zuerst von Alexander von Aphrodisias¹⁰² und in der jüngeren Vergangenheit von E. Zeller¹⁰³ vertreten worden ist. Danach handelt es sich beim aktiven Geist entweder unmittelbar um den göttlichen Geist des unbewegten Bewegers aus *Metaph.* XII 7-9 oder um eine diesem verwandte¹⁰⁴ transzendente Entität. Diese Position scheitert jedoch daran, dass Aristoteles den aktiven Geist nicht nur als einen Seelenteil bezeichnet, sondern in seiner spezifischen Aktivität auf den leidensfähigen Geist angewiesen sein lässt, während sich der göttliche Geist uneingeschränkter Selbstgenügsamkeit erfreut.

Die Negation von III.), die sich gut mit dem weithin akzeptierten Naturalismus vereinbaren lässt, wird insbesondere von K.V. Wilkes vertreten. Sie versucht, die Lehre vom aktiven Geist als einen Fremdkörper zu diskreditieren, der dem Denken des Aristoteles durch dessen ethische, religiöse und theologische Voreingenommenheiten aufgezwungen wurde und daher bei der Auslegung der aristotelischen Seelenlehre ungestraft ignoriert werden kann.¹⁰⁵ Dagegen wendet jedoch M.V. Wedin mit Recht ein, dass eine derartige exegetische Notoperation weite Passagen von *De an.* III als

¹⁰¹ Vgl. Menn (1992); Frede (1996); Caston (1999).

¹⁰² Vgl. Moraux (2001), 343, 346, 382, 389.

¹⁰³ Vgl. Zeller (1882); (⁵1963), 566-571. Zu der Kontroverse, die sich daraufhin zwischen Zeller und F. Brentano entspann, vgl. Berti (1992), 12f.

¹⁰⁴ Vgl. Ross (1961), 45: „*akin to the divine reason*“ (Hervorhebung im Originaltext). Diese Auffassung findet sich bereits in der Spätantike. Ihre prominentesten Vertreter sind Avicenna und Averroes; vgl. Davidson (1992); Caston (1999), 201, Anm. 2.

¹⁰⁵ Vgl. Wilkes (1978), 116; (1992), 126. Wilkes schickt *De an.* III 5 daher ein „verärgertes Postskriptum“ hinterher und wünscht sich, Aristoteles möge dieses Kapitel nie geschrieben haben; vgl. ebd., 125. Eine vergleichbare, allerdings noch radikalere Einstellung gegenüber dem „Geist von draußen“ bei Aristoteles findet sich bereits bei P. Moraux; vgl. Moraux (1955), 274-295: Nach Moraux stammen die entsprechenden Passagen entweder aus einer früheren Entwicklungsstufe des Aristoteles oder sind nachträgliche Einschübe oder resultieren in einem Fall sogar aus Textverderbnis.

unverständlichen Torso zurücklasse, weshalb hier eine mögliche Interpretation gegenüber einer Eliminierung zu bevorzugen sei.¹⁰⁶

Wenn die Negation von einem der drei Sätze jeweils zu einem unbefriedigenden Ergebnis führt, dann besteht ein Ausweg darin, die sich in dem Trilemma manifestierende Widersprüchlichkeit anzuerkennen und hinzunehmen. Diesen Weg schlagen einige neuere Studien ein, die zugleich bekräftigen, dass die als aporetisch empfundene Situation der aristotelischen Seelenlehre auf genuin aristotelischen Grundlagen beruht.¹⁰⁷

Einen dritten Weg beschreitet schließlich, wer das Trilemma dadurch zu entkräften versucht, dass eine der möglichen Konstellationen der darin enthaltenen Sätze gar keinen Widerspruch mit sich führt.

Nach M.V. Wedin¹⁰⁸ etwa gibt es keinen Widerspruch zwischen I.) und II.) einerseits und III.) andererseits, da der Begriff des aktiven Geistes bei Aristoteles so unspezifisch ist, dass dadurch sowohl der göttliche Geist als auch der menschliche Geist umfasst werden; derjenige aktive Geist, der nach III.) in einem dualistischen Verhältnis zu den anderen Instanzen steht, ist der göttliche Geist; die menschliche Seele ist davon nicht betroffen. Ihr aktiver Geist ist nach Wedin nicht vom lebenden Körper abtrennbar. Damit lässt Wedin allerdings außer Acht, dass der aktive Geist, den Aristoteles in *De an.* III 5 auf dualistische Weise charakterisiert, durchaus ein Teil der menschlichen Seele ist.¹⁰⁹

Im Anschluss an L.A. Kosman¹¹⁰ herrscht kein Widerspruch zwischen II.) und III.) auf der einen und I.) auf der anderen Seite, denn jedes Seelenvermögen beruht auf einer gewissen Abtrennbarkeit von Form und Stoff; wie bei jedem anderen Seelenvermögen, so herrscht auch zwischen dem aktiven Geist und den anderen Instanzen wenn kein voll entfalteter Dualismus, so doch eine Dualität.¹¹¹ Diese Position bleibt allerdings eine Antwort auf die Frage schuldig, wieso Aristoteles diese Dualität im Fall des

¹⁰⁶ Vgl. Wedin (1988), 161, Anm. 5.

¹⁰⁷ Vgl. Modrak (1990-1991); White (2003-2004).

¹⁰⁸ Vgl. Wedin (1988), 181-195.

¹⁰⁹ Zur Kritik an Wedin vgl. Magee (2003), 25-51. D.K.W. Modrak kommt zwar zu einem ähnlichen Ergebnis wie Wedin, gesteht dann aber ein, damit nach wie vor mit einem Rätsel konfrontiert zu sein; vgl. Modrak (1990-1991), 774.

¹¹⁰ Vgl. Kosman (1992).

¹¹¹ Vgl. Anm. 20.

aktiven Geistes so stark gerade als ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber jenen anderen Instanzen hervorhebt.

Als letzte Möglichkeit bleibt diejenige, welche Aristoteles selbst vorschlägt. Auch er sieht offenbar die drohende Widersprüchlichkeit seiner Seelenlehre und möchte ihr mit folgender Bemerkung zuvorkommen: Die Seele als ganze ist nicht vom lebenden Körper abtrennbar, insofern einige ihrer Teile die konstitutive Aktivität des Körpers sind. Jedoch können solche Seelenteile abtrennbar sein, bei denen es sich nicht um eine derartige Aktivität handelt.¹¹² Mit anderen Worten: I.) und III.) steht nicht im Widerspruch zu II.), da sich das im Sinne des Anti-Dualismus aufzufassende Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper auf die Seele insgesamt bezieht, und zwar auf eine Seele, die über einen abtrennbaren Teil verfügt, der als solcher in seinem Verhältnis zu den anderen Instanzen dualistisch aufzufassen ist. Damit sagt Aristoteles allerdings nur, in welche Richtung sich das Trilemma auflösen lässt, allerdings nicht, wie dies geschehen kann. Die Frage bleibt offen, warum die Abtrennbarkeit des aktiven Geistes sich nicht auf das Verhältnis der Seele zum lebenden Körper insgesamt auswirkt. Denn als Teil der Seele bestimmt doch der vom Körper abgetrennte Geist nach wie vor den Körperbezug der Seele insgesamt; wie verträgt sich das mit dem Status der ganzen Seele als einer ersten Verwirklichung des Körpers?

4. Der aktive Geist als konstitutive geistige Aktivität des Menschen

Auf die gerade gestellte Frage kann zwar nicht die Antwort des Aristoteles, möglicherweise aber eine aristotelische Antwort angeboten werden. Diese Antwort bleibt zwar spekulativ, kann sich jedoch auf die von Aristoteles selbst in *De an.* angewandte Vorgehensweise stützen: Wie die anderen Seelenteile, so ist auch der aktive Geist von den Gegenständen seiner spezifischen Aktivität her zu erschließen. Als eine aktive, „herstellende“ Instanz hat der aktive Geist nun notwendigerweise eine passive, veränderliche Instanz zum Gegenstand. Wenn es sich bei dieser passiven Instanz um

¹¹² Vgl. *De an.* II 1, 413a3-7.

das diskursive Denken handelt,¹¹³ dann ist der aktive Geist also diejenige Instanz, welche auf gewisse Weise die charakteristischen Veränderungen des diskursiven Denkens verursacht. Eine derartige aktive Instanz ist nach den Voraussetzungen des Aristoteles erforderlich, da die spezifischen Gegenstände des diskursiven Denkens, die allgemeinen Wesensbestimmungen, als Denkgegenstände eben nur im Denken selbst vorkommen und dieses daher nicht ihrerseits von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen können. Der aktive Geist ist die einzige – und damit auch die erste – Instanz, welche diese Überführung leistet. Da nur selbst schon Wirkliches und damit Wirksames eine derartige Überführung von Möglichkeit in Wirklichkeit leisten kann, muss der aktive Geist seinem Wesen nach reine Wirksamkeit sein, die sich als solche nicht verändern kann. Diese reine Wirksamkeit wird zugleich immer nur ausgeübt, indem sich das diskursive Denken als der leidensfähige, veränderliche Geist verändert. Die reine, wesensmäßige Aktivität des aktiven Geistes ist so gesehen nichts neben und über der gewöhnlichen Aktivität des diskursiven Denkens; sie ist vielmehr eine unwandelbare Komponente in diesem wandelbaren Denken. Sie ist dasjenige, was die Dynamik des diskursiven Denkens ausmacht, ohne sich selbst wiederum durch diese Dynamik zu verändern.

Diese Veränderung des diskursiven Denkens geschieht jeweils um eines bestimmten Zieles willen: um Gutes zu verwirklichen, Nützliches herzustellen oder Wahres zu erkennen.¹¹⁴ Paradigmatischen Charakter besitzt dabei für Aristoteles das letztgenannte Ziel, dasjenige der theoretischen Erkenntnis.¹¹⁵ Das um ihretwillen sich vollziehende diskursive Denken zielt letztlich auf allgemeine Wesensbestimmungen ab und muss dabei immer schon von bereits erfassten allgemeinen Wesensbestimmungen ausgehen, die im Verlauf des Denkens geklärt werden.¹¹⁶ Diese allgemeinen Wesensbestimmungen gibt es zwar als gedacht nur im Geist. Zugleich sind

¹¹³ Vgl. Anm. 83.

¹¹⁴ Vgl. *Metaph.* VI 1, 1025b25-26.

¹¹⁵ Vgl. z.B. *De an.* III 7, 431a15-16: Das Erstreben eines Gutes und das Vermeiden eines Übels wird hier mit dem Bejahen und Verneinen einer Aussage verglichen. Damit reduziert Aristoteles praktische Vernunft nicht auf theoretische, aber er benutzt die theoretische Vernunft gleichsam als Modell, um die praktische Vernunft zu erschließen, wie es etwa im praktischen Syllogismus geschieht; vgl. Ricken (1976), 29-33; Shiner (1979); Schneider (2001).

¹¹⁶ Vgl. Pietsch (1992), 61-77.

diese Wesensbestimmungen immer auch die allgemeinen Bestimmungen des Wesens von etwas, beispielsweise von Wasser, und als solche erfassen sie objektive Gegebenheiten. Mit ihnen ist der Anspruch verbunden, etwas über das konkret vorkommende Wasser auszusagen, auch wenn die allgemeine Wesensbestimmung selbst nicht in den Flüssen, Seen und Meeren der erfahrbaren Welt zu finden ist. Der Inhalt dieser Bestimmung ist selbst nichts Stoffliches – zumindest nicht im gleichen Sinne, wie Wasser etwas Stoffliches ist –, aber sie ist deswegen nicht etwas, das „nur im Kopf“ von Naturphilosophen (oder Chemikern) existiert.¹¹⁷ Als Komponente des diskursiven Denkens ist der aktive Geist damit immer schon auf das Erfassen von allgemeinen Wesensbestimmungen objektiver Gegebenheiten bezogen, auch wenn er diese Bestimmungen selbst nicht schon enthält. Als reine Aktivität¹¹⁸ ist jener Geist nichts anderes als dieses Bezogensein; er ist die reine Aktivität des Fragens, deren voll entfaltete Form, das Staunen, den Grund zu philosophischer Erkenntnis legt.¹¹⁹

Was vollzieht diese Aktivität? Es ist nicht das diskursive Denken, insofern es als die Abfolge konkreter, stets zu verwirklichender Denkkakte aufgefasst wird. Dieses Denken ist, wie gesehen, integral in den anderen Seelenvermögen verankert. Daher grenzt sich der aktive Geist und mit ihm sein Träger von diesen anderen Seelenvermögen einschließlich des wandelbaren diskursiven Denkens ab. Erst recht grenzt sich das aktive Denken von dem Körper ab, dessen erste Verwirklichung jene Seelenvermögen darstellen. Einen transzendenten Träger kann jene Aktivität aber auch nicht haben, da sie sich im wandelbaren diskursiven Denken vollzieht. Es bleibt eine Möglichkeit übrig: Träger dieser Aktivität ist der Mensch als ein Kompositum aus Stoff – dem durch vegetative und sensitive Fähigkeiten

¹¹⁷ Vgl. Putnam (1975), 227: Dass sich Bedeutungen nicht im Kopf befinden, ist die Pointe der hier vorgelegten externalistischen Bedeutungstheorie. H. Putnam verwendet in diesem Zusammenhang übrigens auch das Beispiel des Wassers.

¹¹⁸ Ebenfalls möglich ist die von H. Seidl vertretene Auffassung, beim aktiven Geist handle es sich um eine Instanz, welche Aktivität (bzw. Aktualität) und Potentialität in sich vereine; vgl. Seidl (1971), 107 u.ö. Diese Einheit kommt im konkreten Vollzug des diskursiven Denkens tatsächlich zustande, allerdings nur deswegen, weil ihr die reine Aktivität des aktiven Geistes immer schon vorausgeht.

¹¹⁹ Vgl. *Metaph. I 2*, 982b12-13; Coreth (¹1986), 11-21; (1994), 43-53. Der Hinweis, dass die hier vorgelegte Aristoteles-Interpretation dem Ansatz Coreths und insgesamt der Innsbrucker Schule sehr nahe steht, ist Prof. Runggaldier zu danken.

gekennzeichneten Körper – und Form – den diesen Fähigkeiten entsprechenden Seelenteilen bis hin zum veränderlichen diskursiven Denken. Die Aktivität, die den aktiven Geist ausmacht, wäre demnach die konstitutive Aktivität des Menschen als eines geistbegabten Lebewesens.¹²⁰

Das genannte Trilemma lässt sich von daher folgendermaßen auflösen: Im Fall des Menschen und anderer vernunftbegabter Lebewesen muss Satz I) modifiziert werden. Bei ihnen ist nicht schlichtweg die Seele die erste Verwirklichung des lebenden Körpers, sondern die Einheit aus den konstitutiven vegetativen und sensitiven Aktivitäten dieses Körpers. Diese Aktivitäten sind schon auf das Vermögen zum diskursiven Denken hingebunden und konstituieren so den leidensfähigen Geist des jeweiligen Lebewesens. Zusammen mit jenen Aktivitäten bildet der aktive Geist die gesamte Seele dieser Lebewesen, und zwar als eine konstitutive Aktivität der Lebewesen selbst, und nicht ihres Körpers oder der darauf bezogenen Seelenteile. Insofern es von seiner geistigen Aktivität konstituiert wird, ist ein solches Lebewesen von seinem lebenden Körper wie auch von dessen vegetativ-sensitiver Seele verschieden und zugleich auf innige Weise darauf bezogen, da sie die Ermöglichung seiner geistigen Aktivität darstellen. Die Seele als ein Ganzes aus vegetativen und sensitiven Aktivitäten einerseits und konstitutiver geistiger Aktivität andererseits ist so gesehen nach wie vor die Form des Lebewesens, wenn auch nicht die Form des lebenden Körpers dieses Lebewesens. Diese Form des lebenden Körpers

¹²⁰ Der in diesem Beitrag ursprünglich angebotene und daraufhin sehr kontrovers diskutierte Lösungsvorschlag lautete im Anschluss an Themistius: Der aktive Geist ist der Mensch selbst; vgl. Themistius (1899), 101.1.9, 102,6, 103.16. Daraus ergibt sich das Paradox, dass der Mensch zugleich eines seiner Prinzipien sein soll. Bei näherem Hinsehen umgeht Themistius selbst dieses Paradox dadurch, dass der Mensch für ihn mit dem aktiven Geist als einem vor platonisierend-neuplatonischem Hintergrund als immateriell und überindividuell verstandenen Prinzip identisch ist; vgl. Ballériaux (1989); (1994); Schroeder / Todd (1990), 32-34. Zwischen O. Ballériaux einerseits und F.M. Schroeder sowie R.B. Todd andererseits ist es lediglich umstritten, in welchem Ausmaß das Seelenverständnis des Themistius neuplatonischen Ursprungs ist. Gleich wie diese Frage letztlich zu entscheiden ist – die Identifizierung des Menschen mit dem aktiven Geist kann vor diesem Hintergrund nicht als genuin aristotelische Lösung der Geistes-Problematik gelten.

lässt sich vielmehr – wie das ja bei Aristoteles bekanntlich auch geschieht – in rein biologischer Begrifflichkeit ausdrücken.¹²¹

Auch lassen sich so die Eigenschaften, die Aristoteles dem aktiven Geist zuspricht, rekonstruieren: Er kommt „von draußen“, insofern er immer schon fragendes Bezogensein auf die allgemeinen Wesensbestimmungen objektiver Gegebenheiten ist. Dieses Bezogensein stützt sich zwar auf körperliche Vorgänge, namentlich auf Phantasmen als Weiterwirkungen der in der Wahrnehmung stattgefundenen körperlichen Interaktion,¹²² ist aber nicht mit ihnen identisch.¹²³ Diese körperlichen Vorgänge sind notwendige Bedingungen der geistigen Dynamik, aber nicht deren spezifische Ursache. In diesem Sinne lässt sich der aktive Geist nicht naturalisieren.

Als konstitutive Aktivität des Menschen insgesamt ist der aktive Geist demnach vom lebenden Körper abgetrennt und mit ihm unvermischt, wenngleich auf diesen Körper als eine Ermöglichungsbedingung seiner Aktivität bezogen. Als konstitutive Aktivität, die in allen einzelnen Vollzügen des diskursiven Denkens nicht aufgeht, ist der aktive Geist selbst unwandelbar; er erleidet in diesen Vollzügen nichts. Als erste „herstellende“ Instanz einer Veränderung bleibt er selbst unverändert, während er alles bewirkt. Dieses Bewirken stellt aber keine kausale Interaktion mit dem diskursiven Denken und den diesen entsprechenden körperlichen Zuständen dar. Der aktive Geist ist vielmehr der unbewegte Bewegter des diskursiven Denkens in dessen spezifischer Dynamik,¹²⁴ vergleichbar dem das Herstellen ermöglichenden Bauplan oder dem das Sehen ermöglichenden Licht: Das Lebewesen, das prinzipiell auf das Erfassen von allgemeinen Wesensbestimmungen hin angelegt ist, entfaltet sich als solches – und bleibt dabei zugleich ein solches –, insofern ihm dieses Erfassen immer besser gelingt. Als sich in der Dynamik des Denkens nicht verändernde

¹²¹ Vgl. Goodey (1996).

¹²² Vgl. De an. II 5, 416b33-34. Aristoteles verwahrt sich allerdings gegen die reduktive Auffassung, Wahrnehmung sei nichts anderes als eine derartige Einwirkung; vgl. Bernard (1988).

¹²³ Vgl. Busche (1997), 589: „Nach dem Stagiriten ist nicht die *phantasia*, sondern der *nous* diejenige Instanz, die das Wahrgenommene interpretiert“; vgl. auch: Rapp (2001); Weidemann (2001).

¹²⁴ Hierin mag die partielle Berechtigung der Versuche liegen, den aktiven Geist mit dem unbewegten Bewegter des aristotelischen Kosmos zu identifizieren; siehe oben, Anm. 101-104.

Komponente ist der aktive Geist im Vergleich zu den vergänglichen Episoden des dynamischen Denkens unsterblich und ewig und daher gewissermaßen göttlich. Da diese konstitutive geistige Aktivität nicht an bestimmte Zustände im körperlichen Leben des Lebewesens gebunden ist, liegt die Möglichkeit nahe, dass sie überhaupt nicht an dieses körperliche Leben gebunden ist und daher auch den Tod des lebenden Körpers überdauern kann. Dass Aristoteles diese Möglichkeit in seinen erhaltenen Schriften nur erwähnt, aber nicht weiter überdenkt, spricht eher für sein behutsames und problembewusstes Denken als dafür, dass er sie überhaupt nicht gesehen hat. Was zu diesem Thema aus dem verlorenen Dialog *Eudemos* überliefert wird,¹²⁵ passt jedenfalls in seinem zentralen Inhalt zu der hier versuchten Deutung: Kraft seines Geistes überdauert der Mensch seinen Tod. Die weitere Ausführung dieses Motivs verdankt sich freilich, soweit sie sich noch erkennen lässt, eher der Gattung ‚Trostschrift‘ als einer weiterführenden systematischen Reflexion. Eine solche Reflexion legte in der späteren aristotelischen Tradition die mit der Möglichkeit der Postexistenz des aktiven Geistes verbundenen Probleme offen.¹²⁶

Nach dieser Interpretation braucht Aristoteles einen Dualismus – der keinesfalls ein cartesianischer Dualismus ist, sondern eher mit Liske als Dualität zu verstehen ist¹²⁷ und in gewisser Weise auf die spätere Entwicklung des Personbegriffs voraus weist¹²⁸ –, um zu zeigen, dass die geistige Aktivität des konkreten Menschen nicht in dessen körperlichen oder auch darauf bezogenen seelischen Zuständen aufgeht. Die Konsequenzen dieser Einsicht für die aristotelische Anthropologie und Ontologie sind bei Aristoteles selbst und bei seinen Nachfolgern unklar und umstritten. Der aktive Geist bleibt ein herausforderndes „Rätsel“¹²⁹ – aber, insofern Menschen

¹²⁵ Vgl. Gigon (21987), 287-297.

¹²⁶ Vgl. den Beitrag von Stump in diesem Band.

¹²⁷ Siehe Anm. 20.

¹²⁸ Vgl. Schröer (1995), 148-158 sowie den Beitrag von Müller in diesem Band. Gemeint ist natürlich der klassische Personbegriff, der in Einklang mit der durchgehenden Vernunftbestimmung des Menschen steht, und nicht der von Müller kritisierte Personbegriff des biologischen Personismus, der Rationalität als kontingente Bestimmung einzelner Lebewesen betrachtet.

¹²⁹ Vgl. Hübner (2000), 194. Hierin berührt sich diese aristotelische Konzeption mit der neuesten Leib-Seele-Debatte, in welcher das Verhältnis zwischen Körper und Geist nach dem sich abzeichnenden Scheitern der bisherigen, insbesondere der

nach wie vor durch ihre geistige Aktivität konstituiert sind, ein sehr vertrautes Rätsel. Rein naturalistische Aristoteles-Interpretationen werden dieses Rätsel wohl auch weiterhin als lästiges und unüberwindliches Hindernis empfinden; für nicht- oder post-naturalistische Ansätze bietet dieses Rätsel eine Herausforderung zu weiterer geistiger Aktivität.

Literaturangaben

- Ackrill, J. (1972-1973), Aristotle's Definition of Psychê, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 73, 119-133.
- Anstey, P.R. (2000), De Anima and Descartes, in: *History of Philosophy Quarterly* 17, 237-260.
- Ballériaux, O. (1989), Thémistius et l'exégèse de la noétique aristotélicienne, in: *Revue de philosophie ancienne* 7, 199-233.
- Ballériaux, O. (1994), Thémistius et le néoplatonisme. Le ΝΟΥΣ ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ et l'immortalité de l'âme, in: *Revue de philosophie ancienne* 12, 171-200.
- Barnes, J. (1971-1972), Aristotle's Concept of Mind, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, 101-114.
- Bastit, M. (1996), Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote?, in: Romeyer Dherbey, G., Hg. (1996), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 13-35.
- Bernard, W. (1988), *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant* (Saecvla Spiritalia 19). Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner.
- Berti, E. (1973), Aristote était-il un penseur dualiste?, in: *Theta-Pi* 2, 73-111.
- Berti, E. (1974), Encore a propos du prétendu dualisme d'Aristote, in: *Theta-Pi* 3, 98-100.

naturalistischen Lösungsvorschläge ebenfalls als rätselhaft präsentiert; vgl. Goller 2003, 140-150.

- Berti, E. (1992), *Aristotele nel Novecento* (Universale Laterza 741). Rom-Bari: Gius. Laterza & Figli.
- Berti, E. (1998), Aristotele e il „Mind-Body-Problem“, in: *Iride* 11, 43-62.
- Bos, A.P. (2000), Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (Anim. 1,3, 407B3-26), in: *Hermes* 128, 20-31.
- Bos, A.P. (2001), Aristotle's De Anima II.1: The Traditional Interpretation Rejected, in: Sfondoni-Mentzou u.a., Hgg. (2001), *Aristotle and Contemporary Science*, Vol. 2. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 187-201.
- Broadie, S. (1996), Νοῦς and nature in De Anima III, in: *Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy* 12, 163-176.
- Brüntrup, G. (1994), *Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Burnyeat, M.F. (2002), De Anima II 5, in: *Phronesis* 47, 28-90.
- Busche, H. (1997), Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, 566-589.
- Busche, H. (2001), *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche* (Paradeigmata 25). Hamburg: Meiner.
- Charles, D. (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press.
- Coreth, E. (1986), *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag.
- Coreth, E. (1994), *Grundriss der Metaphysik*. Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag.
- 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: Oxford University Press.
- Dilcher, R. (2000), Lockungen des Aristotelismus. Zum Streit um die Aktualität der aristotelischen Seelenlehre, in: *Philosophische Rundschau* 47, 21-38.
- Everson, S. (1997), *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press.
- Feigl, H. (1958), The „Mental“ and the „Physical“, in: H. Feigl u.a., Hgg. (1958), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Frede, M. (1996), La théorie aristotélicienne de l'intellect agent, in: Romeyer Dherbey, G., Hg. (1996), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 377-390.
- Gigon, O., Hg. (1987), *Aristotelis opera. Vol. III: Librorum deperditorum fragmenta*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Goller, H. (2003), *Das Rätsel von Körper und Geist. Eine philosophische Deutung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Goodey, C.F. (1996), On Aristotle's Animal Capable of Reason, in: *Ancient Philosophy* 16, 389-403.
- Granger, H. (1990), Aristotle and the Functionalist Debate, in: *Apeiron* 23, 27-49.
- Granger, H. (1996), *Aristotle's Idea of the Soul* (Philosophical Studies Series 68). Dordrecht u.a.: Kluwer Academic Publishers.
- Happ, H. (1971), *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin – New York: De Gruyter.
- Heinzmann, R. (1986), Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 93, 236-259.
- Hübner, J. (1999), Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in de Anima II 1, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 1-32.
- Hübner, J. (2000), *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος χωριστόν* (Paradeigmata 20). Hamburg: Meiner.
- Hübner, J. (2004), [Rezension zu] Hubertus Busche: Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche, in: *Philosophische Rundschau* 51, 78-83.
- Jaeger, W. (1955), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.
- Johansen, T.K. (1998), *Aristotle on the Sense-Organs* (Cambridge Classical Studies). Cambridge/UK: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1989), The Myth of Non-Reductive Materialism, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63, 31-47.
- Kim, J. (1998), *Philosophie des Geistes*. Wien – New York: Springer.
- Klages, L. (1969), *Der Geist als Widersacher der Seele. Erstes bis viertes Buch. Mit einer Einleitung von Albert Schubert* (Ludwig Klages. Sämtliche Werke 1: Philosophie 1). Bonn: Bouvier und Co. Verlag.

- Kosman, L.A. (1992), What does the Maker Mind Make?, in: Nussbaum, M.C. / Rorty, A.O., Hgg. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 343-358.
- Lefèvre, Ch. (1972), *Sur l'évolution d' Aristote en psychologie*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.
- Leiber, Th. (1995), Funktionalismus und Emergenz in Aristoteles' naturphilosophischer Psychologie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102, 380-401.
- Liddell, H.G. u.a. (1958), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. [Nachdruck der Ausgabe ebd. 91940].
- Liske, M.-Th. (2003), Aristoteles' Philosophie des Geistes: Weder Materialismus noch Dualismus, in: Meixner, U. / Newen, A., Hgg. (2003), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*. Berlin – New York: De Gruyter, 20-56.
- Lovibond, Sabina (1991), Plato's Theory of Mind, in: Everson, S., Hg. (1991), *Psychology* (Companions to Ancient Thought 2). Cambridge/UK u.a.: Cambridge University Press, 35-55.
- Magee, J.M. (2003), *Unmixing the Intellect. Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs*. Westport/CO – London: Greenwood Press.
- Manning, R. (1985), Materialism, Dualism and Functionalism in Aristotle's Philosophy of Mind, in: *Apeiron* 19, 11-23.
- Matson, W.I. (1966), Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?, in: Feyerabend, P.K. / Maxwell, G., Hgg. (1966), *Mind, Mater, and Method. Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 92-102.
- Meixner, U. (2004), *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*. Paderborn: Mentis.
- Menn, S. (1991-1992), Aristotle and Plato on God as *Nous* and the Good, in: *The Review of Metaphysics* 44, 543-573.
- Mensch, J.R. (1991), Aristotle on the Overcoming of the Subject-Object Dichotomy, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 4, 465-482.
- Miller, A.E. / Miller, M.G. (2005), Aristotle's Metaphysics as the Ontology of Being-Alive and Its Relevance Today, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20, 1-96.
- Modrak, D.K.W. (1987), *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Modrak, D.K.W. (1990-1991), The Nous-Body Problem in Aristotle, in: *The Review of Metaphysics* 44, 755-774.
- Morau, P. (1955), A propos du νοῦς θύλαθεν chez Aristote, in: *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion* (Bibliothèque philosophique de Louvain 16). Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 255-295.
- Morau, P. (2001), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos von Rhodos bis Alexander von Aphrodisias. Dritter Band: Alexander von Aphrodisias* (Peripatoi. Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus 7/1, hg. v. J. Wiesner). Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Nussbaum, M.C. (1984), Aristotelian Dualism: Reply to Howard Robinson, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 197-207.
- Nussbaum, M.C. (1985), *Aristotle's De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by Martha Craven Nussbaum*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.C. / Rorty, A.O., Hgg. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Nuyens, F. (1973), *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.
- Oehler, K. (1985), *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung des Bewußtseinsproblems in der Antike*. Hamburg: Meiner.
- Olshewsky, Th.M. (1992), Functionalism Old and New, in: *History of Philosophy Quarterly* 9, 265-286.
- O'Meara, D.J. (1987), Remarks on Dualism and the Definition of Soul in Aristotle's De Anima, in: *Museum Helveticum* 44, 168-174.
- Perler, D. (1996a), *Repräsentation bei Descartes* (Philosophische Abhandlungen 68). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Perler, D. (1996b), War Aristoteles ein Funktionalist? Überlegungen zum Leib-Seele-Problem, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 341-363.
- Pietsch, Chr. (1992), *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen* (Beiträge zur Altertumskunde 22). Stuttgart: B.G. Teubner.

- Putnam, H. (1975), The Meaning of „Meaning“, in: ders. (1975), *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Vol. 2.* Cambridge/Mass. u.a.: Cambridge University Press.
- Rapp, Chr. (1995), *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz* (Symposion 103). Freiburg – München: Alber.
- Rapp, Chr. (2001), Intentionalität und phantasia bei Aristoteles, in: Perler, D., Hg. (2001), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality.* Leiden u.a.: Brill, 63-104.
- Ricken, F. (1976), *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 46). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Riedenauer, M. (1998), Philosophische Psychologie bei Aristoteles – wiederentdeckt, in: Löffler, W. / Runggaldier, E., Hgg. (1998), *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie.* Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 303-308.
- Robinson, H. (1978), Mind and Body in Aristotle, in: *Classical Quarterly*, N.S. 28, 105-124.
- Robinson, H. (1983), Aristotelian Dualism, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 125-144.
- Rorty, A.O. (1992), De Anima: Its Agenda and Its Recent Interpreters, in: Nussbaum, M.C. / Rorty, A.O., Hgg. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima.* Oxford: Clarendon Press, 7-13.
- Ross, D., Hg. (1961), *Aristotle, De Anima. Edited, with Introduction and Commentary, by Sir David Ross.* Oxford: Clarendon Press.
- Schmitt, A. (2000), Die Differenzierung der Allgemeinbegriffe bei Aristoteles und das Realismusproblem, in: Seidl, H., Hg. (2000), *Realismus als philosophisches Problem* (Philosophische Texte und Studien 51). Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag, 37-58.
- Schmitt, A. (2002), Das Universalienproblem bei Aristoteles, in: Khoury, R.G., Hg. (2002), *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7.-11. Oktober 1998.* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 59-86.

- Schneider, W. (2001), *OYΣΙΑ und EYΔAIMONIA. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles* (Quellen und Studien zur Philosophie 50). Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Schroeder, F.M. / Todd, R.B., Hg. (1990), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8. Introduction, Translation, Commentary and Notes by Frederic M. Schroeder / Robert Todd* (Medieval Sources in Translation 33). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Schröer, Chr. (1995), *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin* (Münchener philosophische Studien. NF 10). Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Seidl, H. (1971), *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften* (Monographien zur philosophischen Forschung 80). Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Seidl, H., Hg. (1995), *Aristoteles, Über die Seele. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Griechisch-Deutsch* (Philosophische Bibliothek 476). Hamburg: Meiner.
- Shields, Chr. (1993), Some Recent Approaches to Aristotle's De Anima, in: Hamlyn, D.W., Hg. (1993), *Aristotle, De Anima. Books II and III (with Passages from Book I)* (Clarendon Aristotle Series). Oxford: Clarendon Press.
- Shiner, R.A. (1979), Aisthesis, Nous and Phronesis in the Practical Syllogism, in: *Philosophical Studies* 36, 377-387.
- Swinburne, R. (1997), *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- Tracy, Th. (1969), *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle* (Studies in Philosophy 17). The Hague – Paris: Mouton.
- Trendelenburg, F.A., Hg. (1957), *Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum Graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit Friedr. Adolph. Trendelenburg. Editio emendata et aucta*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt [Nachdruck der Ausgabe Berlin 1877].

- Van der Eijk, P.J. (1990), Aristoteles über die Melancholie, in: *Mnemosyne*, Ser. IV/43, 33-72.
- Van der Eijk, P.J. (1997), The Matter of Mind: Aristotle on the Biology of ‚Psychic‘ Processes and the Bodily Aspect of Thinking, in: Kullmann, W. / Föllinger, S., Hgg. (1997), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. Akten des Symposiums über Aristoteles‘ Biologie vom 24.-28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg* (Philosophie der Antike. Veröffentlichungen der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung 6). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 231-258.
- Van der Eijk, P.J. (2000), Aristotle’s Psycho-Physiological Account of the Soul-Body-Relationship, in: Wright, J.P. / Potter, P., Hgg. (2000), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.
- Vander Waerdt, P.A. (1987), Aristotle’s Criticism of Soul Division, in: *American Journal of Philology* 108, 627-643.
- Voigt, U. (2001a), Vom Vorbild zum Feindbild und zurück – die Rezeption der aristotelischen Seelenlehre bei Hilary Putnam, in: *prima philosophia* 14, 369-387.
- Voigt, U. (2001b), Die Auseinandersetzung um das Geist-Seele-Trilemma. Thomas von Aquin und der Averroismus, in: Bergmann, R., Hg. (2001), *Mittelalterforschung in Bamberg. Beiträge aus dem Zentrum für Mittelalterstudien* (Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 10). Bamberg: Universitätsverlag Bamberg.
- Voigt, U. (2002): Das Geist-Seele-Trilemma in der peripatetischen Tradition: Alexander von Aphrodisias – Averroes – Thomas von Aquin, in: *Sic et Non – Online Forum for Philosophy and Culture* (<http://cogito.de/sicetnon/artikel/historie/trilemma.htm>).
- Voigt, U. (2005), Wahrnehmung auf den Punkt gebracht. Die aristotelische Wahrnehmungslehre im Lichte eines geometrischen Modells, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 15, 25-41.
- Wedin, M.V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven–London: Yale University Press.
- Weidemann, H. (2001), War Aristoteles ein Repräsentationalist?, in: Perler, D., Hg. (2001), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden u.a.: Brill, 97-104.

- Welsch, W. (1994), Verstand und Vernunft. Ein Positionswandel im 18. Jahrhundert und seine Bedeutung für die Gegenwart, in: Schadel, E. / Voigt, U., Hgg. (1994), *Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 769-787.
- White, M.J. (2003-2004), The Problem of Aristotle's *Nous Poiêtikos*, in: *The Review of Metaphysics* 57, 725-739.
- Wijsenbeck-Wijler, H. (1978), *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Wilkes, K.V. (1978), *Physicalism*. London u.a.: Routledge & Kegan Paul.
- Wilkes, K.V. (1992), Psychê versus the Mind, in: Nussbaum, M.C. / Rorty, A.O., Hgg. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilpert, P. (1935), Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts, in: Lang, A. u.a., Hgg. (1935), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Supplementband III. 1. Halbband). Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 447-462.
- Zeller, E. (1882), Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes, in: *Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 2. Halbband Juni-December, 1033-1055.
- Zeller, E. (1963), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Zweiter Teil. Zweite Abteilung: Aristoteles und die alten Peripatetiker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.