

GÖTTLICHES UND MENSCHLICHES DENKEN BEI THEMISTIOS¹

Themistios ist eine zu facettenreiche Persönlichkeit, als daß man ihm ohne gewisse Schwierigkeiten einen genauen Platz in der Philosophiegeschichte des 4. Jahrhunderts n. Chr. zuweisen könnte. Da ist einerseits der pagane Rhetorik- und Philosophielehrer, der zugleich als Panegyriker Erfolg am Hofe mehrerer christlicher Kaiser hatte, trotz veränderter Religionspolitik. Da sind andererseits seine Paraphrasen zu einigen Aristoteles-Werken, die in die Jahre vor seiner eigentlichen politischen Tätigkeit fallen, ungefähr zwischen 337 und 357.² In einer Zeit, in der philosophiegeschichtlich mit Porphyrios das Paradigma der Harmonisierung von Platon und Aristoteles bestimmend geworden war,³ steht Themistios aufgrund seiner Paraphrasen und ihrer weitgehenden Übereinstimmung mit dem Aristoteles-Text anscheinend dem philosophischen Zeitgeist entgegen, ja er erklärt sich sogar selbst als Aristoteliker⁴ und wird von daher zumeist als Peripatetiker angesehen, sogar als „the last major figure in antiquity who was a genuine follower of Aristoteles“ (Blumenthal 1990, 123).⁵ Allerdings hat The-

1) Für wertvolle Hinweise und Anmerkungen danke ich Matthias Perkams und Christian Tornau, jenem insbesondere für die Erklärung einiger Stellen in der hebräischen Übersetzung von Themistios' Paraphrase zu Metaphysik 12 (vgl. Anm. 65).

2) Zu den Daten vgl. Blumenthal 1990, 113.

3) Vgl. dazu P. Hadot, *The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry*, in: R. Sorabji (Hrsg.), *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, London 1990, 125–140 und G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.

4) Or. 2, 26d7–8: [...] Ἀριστοτέλους, ὃν προουαξάμην τοῦ βίου τε καὶ τῆς σοφίας [...].

5) Vgl. auch Praechter 1953, 655–658, Todd 1981. Allerdings weist Todd 1990, 34 Anm. 114 zu Recht darauf hin, daß es von Themistios – anders als von Alexander v. Aphrodisias – keine explizite Zustimmung zu Lehrmeinungen des Aristoteles gibt und daß er allen Anzeichen nach seiner Schule keine institutionelle Anbindung an andere Schulen gegeben hat. Seine Beziehung zu Platon und Aristoteles, so folgert er, sei „unusually free from scholasticism“, geschuldet der intellektuellen Unabhängigkeit des Aristokraten, dessen Lehrtätigkeit ein kurzes Vorspiel zu einer öffentlichen Karriere und keine lebenslange professionelle Beschäftigung gewesen sei.

mistios auch Platon-Paraphrasen verfaßt, die uns verloren sind, und seine Reden enthalten viele Platon-Zitate, mit denen er Platons Anliegen einer Begründung der Politik in der Metaphysik zuzustimmen scheint.⁶

Die Darlegungen, die Themistios zu De an. 3,5 zum $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός macht, nehmen in mehrererlei Hinsicht eine Sonderstellung in seinen der Philosophie gewidmeten Werken ein: Zunächst sind sie keine Paraphrase im gewöhnlichen Sinne, sondern bieten eine systematische Erörterung der Aristotelischen Intellektlehre mit Einleitung, Problemstellung und Lösung unter Zuhilfenahme vieler Zitate aus Aristoteles, Platon und Theophrast. Auch quantitativ unterscheiden sie sich mit knapp elf CAG-Seiten von insgesamt 126 für den gesamten *De anima*-Text deutlich von Paraphrasen zu anderen Aristoteles-Texten.⁷ Außerdem enthalten die Darlegungen einige neuplatonische Termini und weisen Parallelen zu Plotin auf, über deren Stellenwert Uneinigkeit besteht: Während Mahoney und Ballériaux dezidiert für eine neuplatonische Deutung der Intellektlehre des Themistios eingetreten sind,⁸ lehnen Blumenthal und Todd eine neuplatonische Lesart des Textes ebenso entschieden ab.⁹

6) Vgl. Blumenthal 1990, 114. Es gibt aber auch die Ablehnung des Philosophenkönig-Satzes aus der *Republik* zugunsten von Aristoteles' Politikansatz, daß der Herrscher nicht selber Philosoph sein solle, sondern dem ratgebenden Philosophen zuhören und ihm gehorsam sein müsse (vgl. Or. 8, 107c2–d3 und Arist. *Frg.* 982 Gigon). D. O'Meara hat in seinem Versuch, die neuplatonische politische Philosophie der Spätantike nachzuzeichnen (D. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003), Themistios ausdrücklich ausgeklammert, weil seine Betonung der politischen Handlung als Nachahmung göttlichen Handelns etwa im Gegensatz steht zu der neuplatonischen Ansicht, daß das Leben der theoretischen Schau Vorrang genieße vor dem der politischen Handlung (206–208). Zu den Platon-Zitaten in den Reden vgl. Colpi 1987, 85–93.

7) Vgl. Ballériaux 1989, 201. Schroeder/Todd 1990, 36 sprechen von einem „excursus“, ähnlich auch Moraux 1978, 308 und Blumenthal 1990, 118.

8) I. Hadot („Der fortlaufende philosophische Kommentar“, in: W. Geerlings/Ch. Schulze [Hrsg.], *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden/Boston/Köln 2002, 183–199) hat sich dieser Ansicht angeschlossen (186 Anm. 12).

9) Blumenthal 1990, 119 sieht die Intellektlehre als „fundamentally free of Platonism – except, of course, in so far as Aristotle himself was not“. Schroeder/Todd 1990 konzedieren „Plotinian parallels and echoes that indicate an interest in Neoplatonism otherwise absent from his works“ (34 mit Anm. 115), meinen aber, daß Themistios „may have resisted contemporary trends towards a systematic Neoplatonic reading“ (39), ähnlich Todd 1996, 2 und 10.

Im folgenden sollen die aufgewiesenen Parallelen zu Plotin¹⁰ systematisch und im Zusammenhang interpretiert werden, um zu entscheiden, ob es sich dabei um bloße terminologische Assoziationen¹¹ oder um tatsächliche inhaltliche Übereinstimmungen handelt. Zugleich sollen Themistios' Ansichten in Abgrenzung zu Alexander v. Aphrodisias untersucht werden, der nicht nur für Plotin,¹² sondern auch für Themistios maßgeblich bei der Formulierung seiner Intellekttheorie war. Leitend für die Verhältnisbestimmung von Platonismus oder Aristotelismus bei Themistios sollen einige Fragen sein, bei deren Beantwortung signifikante dogmatische Unterschiede bestehen: 1) Gibt es ein apriorisches Ideenwissen, unabhängig von der durch Sinneswahrnehmung vermittelten Erfahrung? 2) Gibt es eine Wiedererinnerung an dieses Ideenwissen? 3) Wie ist das Verhältnis von Selbst- und Objekterkenntnis bestimmt? 4) In welchem Verhältnis stehen der göttliche und der menschliche Intellekt zueinander?

1. *Der νοῦς ποιητικός und das Wesen des Menschen*

Maßgeblicher Gegner und zugleich intellektueller Hintergrund für Themistios' eigene Interpretation der Aristotelischen Intellekttheorie ist Alexander v. Aphrodisias.¹³ Zwar nennt Themistios Alexander nicht namentlich, doch seine Kritik an der Interpretation, wonach der νοῦς ποιητικός entweder der Erste Gott oder die ersten Prämissen und die daraus aufgebauten Wissenschaften seien, zielt deutlich auf Alexander. Dieser hatte den νοῦς ποιητικός mit dem Intellekt des Unbewegten Bewegers identifiziert, der „ersten Ursache“ des Seins und der Intelligibilität von allem (Alex. De an. 89,1–11). Dagegen führt Themistios zunächst

10) Vgl. dazu Schroeder/Todd 1990, 34 Anm. 115.

11) So Blumenthal 1990, 120–123 und Todd 1996, 186 Anm. 1.

12) Vgl. Merlan 1963, 13–16, 39f. und Szlezák 1979, 135–143.

13) Vertraut scheint Themistios nur mit Alexanders Abhandlung *De anima*, nicht aber mit *De intellectu* zu sein (vgl. Schroeder/Todd 1990, 35 Anm. 117 und Todd 1996, 1). Ein Indiz gegen diese Einschätzung ist eine Formulierung bei Themistios, die parallel in Alex. De int. 112,18–20 vorkommt (vgl. unten Anm. 16). Im folgenden wird aufgrund der Probleme, die hinsichtlich der Einheitlichkeit und Autorschaft von *De intellectu* auftreten (vgl. Schroeder/Todd 1990, 6–31), zum Vergleich mit Alexander nur sein *De anima*-Traktat (CAG Suppl. 2,1,1–100) herangezogen.

einige Aristotelesstellen an, die implizieren, daß der gesamte Intellekt und damit auch der νοῦς ποιητικός in der menschlichen Seele sein muß.¹⁴ So wird in *De anima* 3,5 die Dichotomie in eine materielle Ursache, die alles wird, und eine wirkende, die alles hervorbringt, „notwendigerweise auch in der Seele bestehen“ (Arist. *De an.* 3,5, 430a13f.). Anderswo wird vom „theoretischen Intellekt“ als einer „anderen Art der Seele“ (ψυχῆς γένος ἕτερον) gesprochen (2,2, 413b24–27). Als Argument führt Themistios zweierlei an: 1) Nach *De anima* soll „allein“ der νοῦς ποιητικός „unsterblich und ewig“ (3,5, 430a23) sein: Das könne nur auf die menschliche Seele und nicht auf den Ersten Gott der *Metaphysik* bezogen sein, weil dort auch die Gestirne unsterbliche und ewig bewegte Körper seien (Them. In *De an.* 102,36–103,15). 2) Einen potentiellen Intellekt könne es nur in der menschlichen Seele geben (97,31), weil der göttliche Intellekt ja völlig frei von Potentialität sei.

Anstatt wie Alexander die Rolle des göttlichen Intellekts für das menschliche Denken zu betonen, betrachtet Themistios Potentialität und Aktualität als zwei Seiten des menschlichen Denkens und betont so dessen Einheit. Alexander hatte den Intellekt in drei Arten unterteilt: den potentiellen bzw. materiellen Intellekt (δυνάμει νοῦς bzw. ὑλικὸς νοῦς), den alle Menschen, insbesondere die Kinder, haben; den habituellen bzw. erworbenen Intellekt (καθ' ἕξιν νοῦς bzw. ἐπίκτητος νοῦς), den man als Erwachsener mit einem gewissen Wissen über die Dinge erworben hat; und schließlich den aktuellen Intellekt (ἐνεργεῖα νοῦς), der auch als der „von außen kommende Intellekt“ (θύραθεν νοῦς) bezeichnet wird und den einfachen, immer aktuellen Intellekt Gottes meint.¹⁵ Die Unterscheidung von habituellem und potentielltem Intellekt findet sich nicht wörtlich bei Aristoteles. Aber sie kann sich auf eine Grundunterscheidung des Aristoteles von zwei Graden der Potentialität (δύναμις) bzw. Aktualität (ἐντελέχεια) berufen, die dieser

14) Die neuplatonischen *De anima*-Kommentare des 6. Jh. verfahren genauso. Ammonios etwa tadelte die Einteilungen sowohl des Alexander als auch des Plutarch v. Athen, weil beide als eine Art des Intellekts den aktuellen, von außen kommenden Intellekt Gottes ins Spiel bringen, wo Aristoteles in *De anima* nur vom menschlichen Intellekt handle. Und von den Seelenteilen sei nur dieser ewig (Ps.-Philop. In *De an.* 518,32–519,15).

15) Vgl. Alex. *De an.* 81,13–82,6 und 88,23–89,12; zusammengefaßt Ps.-Philop. In *De an.* 518,8–18. Zu θύραθεν νοῦς vgl. Arist. *De gen. an.* 736b28 und *De resp.* 472a22.

am Beispiel des Wissens eingeführt hat: Der Mensch ist der Möglichkeit nach wissend, weil er generell zu den Lebewesen gehört, die sich Wissen aneignen können: die sogenannte erste Potentialität. Er kann sich bereits ein Wissen erworben haben, das er als Habitus besitzt, aber gerade nicht anwendet. Dieses Wissen wird zweite Potentialität bzw. erste Aktualität genannt. Und schließlich die zweite Aktualität: Jemand wendet ein gelerntes Wissen gerade in praxi an (Arist. De an. 2,5, 417a21–b16; vgl. auch 3,4, 429b5–9). Die Seele ist nach Aristoteles bekanntlich wie ein erlerntes, aber gerade nicht ausgeübtes Wissen, und ihrer Definition nach eine „erste ἐντελέχεια“ bzw. ein angeborener Habitus (2,1, 412a19–28). Und auch im Hinblick auf den Intellekt wendet schon Aristoteles die beiden verschiedenen Grade von Potentialität und Aktualität an (3,4, 429a21f. und b5–8).¹⁶

Von Alexander, der diese allgemeine Einteilung verschiedener Aktualitäts- und Potentialitätsgrade als erster ausdrücklich auf den Intellekt angewandt hat, übernimmt Themistios die Terminologie und die Einteilung des νοῦς-Begriffs nach Potentialität und Aktualität. So gibt es bei ihm a) den potentiellen Intellekt (δυνάμει νοῦς), b) den habituellen Intellekt (νοῦς ὁ καθ' ἑξίτην) und c) den aktuellen Intellekt (ἐνεργείᾳ νοῦς) bzw. den aktiven Intellekt (νοῦς ποιητικός). Daneben gibt es d) den „gemeinsamen“ oder passiven Intellekt (κοινὸς νοῦς, νοῦς παθητικὸς), der für ihn mit der Erinnerung, den Affekten und dem diskursiven Denken verbunden ist. Für Themistios ist einzig der passive Intellekt nicht vom Körper trennbar, der potentielle und aktuelle Intellekt sind hingegen abtrennbar (Them. In De an. 105,26–30),¹⁷ während für Alexander nur der aktuelle bzw. aktive Intellekt abgetrennt vom Körper existiert und die beiden Intellektformen des Menschen mit dessen

16) Ballériaux 1989, 203 weist für die Terminologie außerdem auf Alkinoos hin: Dieser unterscheidet νοῦς ὁ ἐν δυνάμει und ὁ καθ' ἐνεργείαν νοῦς (Didaskalikos 164,19 Hermann). Allerdings geht es hier nicht um den menschlichen Intellekt, sondern um die Prinzipien der platonischen Theologie.

17) Ob der habituelle Intellekt abtrennbar ist oder nicht, dazu bezieht Themistios nicht explizit Stellung. Da jedoch der Habitus die 2. Potentialität bzw. 1. Aktualität darstellt, denkt ihn Themistios vermutlich ebenso als abtrennbar wie den potentiellen und den aktuellen Intellekt. Das bedeutet nicht, daß die menschliche Seele nach ihrem Tod auch erworbenes Wissen „mitnehmen“ könnte. Vielmehr handelt es sich bei dem Habitus nur um die Ausprägung der im Menschen angelegten, von seinem Denken unabhängigen Begriffe der Gegenstände der Welt.

Körper vergänglich sind (Alex. De an. 90,13–20). Der habituelle Intellekt hat bei Themistios nicht mehr denselben Stellenwert wie bei Alexander, weil er den gesamten Intellekt im Menschen verortet und damit den habituellen Intellekt nicht mehr als letzte Stufe des allein dem Menschen zugehörigen Denkens auszeichnet.

Gegen Alexanders theologische Deutung des νοῦς ποιητικός vertritt Themistios die These: „Wir sind der νοῦς ποιητικός“ (Them. In De an. 100,37f.). Das bedeutet allerdings nicht das jeweilige Individuum, sondern den kollektiven Intellekt, der aus der gemeinsamen Artnatur des Menschen folgt. So unterscheidet Themistios sorgsam zwischen dem einzelnen Ich (ἐγώ) und dem allgemeinen Ich-Sein (τὸ ἐμοὶ εἶναι) bzw. dem Wesen des Ich. Das jeweilige Ich ist „der Intellekt, der zusammengesetzt ist aus dem potentiellen und dem aktuellen Intellekt“ (ἐγώ [...] ὁ συγκείμενος νοῦς ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ),¹⁸ das allgemeine Wesen des Ich besteht lediglich „aus dem aktuellen Intellekt“ (100,18–20). Das individuelle Ich ist damit in seinem Wesen nicht wie seit der Neuzeit bestimmt durch die Subjektivität und Individualität des jeweiligen seelischen Erlebens, das sich in einem Leib vollzieht, sondern vielmehr als ein unkörperlicher, überindividueller und rein intellektueller Prozeß.¹⁹ Daher spricht Themistios auch ohne Unterschied von „Ich“ wie von „Wir“.²⁰

Die Quelle für Themistios' Unterscheidung zwischen dem Wir und dem Wesen des Wir ist Plotin, der ebenfalls von einem

18) Eine parallele Formulierung findet sich in dem Alexander zugeschriebenen Traktat *De intellectu*: „Unser Intellekt ist zusammengesetzt aus der Potentialität, welche das Werkzeug des göttlichen Intellekts ist und die Aristoteles den potentiellen Intellekt nennt, und aus der Aktualität von jenem (sc. dem göttlichen Intellekt)“ (ὁ ἡμέτερος νοῦς σύνθετός ἐστιν ἐκ τε τῆς δυνάμεως, ἥτις ὄργανόν ἐστι τοῦ θείου νοῦ, ὃν δυνάμει νοῦν ὁ Ἀριστοτέλης καλεῖ, καὶ τῆς ἐκείνου ἐνεργείας, Alex. De an. mant. 112,18–20). Die Autorschaft insbesondere der Passage, in der dieses Zitat eingebettet ist (112,5–113,24), ist unklar: Während Moraux 1967 und 1984 für diesen und den vorangegangenen Abschnitt ab 110,4 Aristoteles v. Mytilene als Autor ausmacht, sehen Schroeder / Todd 1990, 26 und 31 hierin das Fragment eines unidentifizierbaren Autors. Dieser Ansicht folgt R. Sharples (Hrsg.), Alexander, Supplement to „On the Soul“, Ithaca / New York 2004, 38 Anm. 92.

19) Themistios steht hier in einer langen Tradition, beginnend mit Ps.-Platons Alkibiades I (128e–130c), die das „wahre Selbst“ des Menschen in der Seele oder im Intellekt sieht. Vgl. die Zusammenstellung der relevanten Stellen und Autoren bei Moraux 1978, 323 Anm. 136.

20) Vgl. 103,36f.: ἅπαντες ἀναγόμεθα οἱ συγκείμενοι ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

„Wir“²¹ in zwei Bedeutungen spricht: einerseits als der belebte Leib, den wir mit dem Tier gemeinsam haben und durch den wir wahrnehmen, andererseits der „wahre“ oder „innere Mensch“ (ὁ ἀληθῆς ἄνθρωπος, ὁ ἔνδον ἄνθρωπος), der vom Körper abgetrennt ist und zu dem die Seele, insbesondere das „reine“ Denken und die durch Vernunft vermittelten Tugenden gehören (Plot. 1,1,10,5–15).²² Der Unterschied ist offensichtlich, daß Themistios das konkrete Wir nicht als Körper und das wahre Wir nicht als Seele bestimmt. Jedoch ähnelt Themistios Plotin darin, daß auch dieser meint, daß der Mensch das gleiche ist wie die Denkseele (λογικὴ ψυχὴ) und daß er den Intellekt besitzt, der dem „Wir“ der Seele ontologisch vorgeordnet ist. Die Seele besitzt den Intellekt ebenfalls auf zwei Arten: als allen Menschen „gemeinsamen“ (κοινός) Intellekt, insofern als er „unteilbar, einer und überall derselbe“ ist, und als individuellen, „eigentümlichen“ (ἴδιος) Intellekt, insofern als ihn auch jeder einzelne als ganzen in seinem obersten Seelenteil hat (1,1,7,21–8,6) – genauso verhält sich auch der Intellekt des Themistios, der als „Wir-Sein“, als intellektuelles Wesen des Menschen, überall identisch ist und in einem konkreten Ich als ganzer und ungeteilt wirksam ist. Ähnlich werden auch die intelligiblen Formen von beiden bestimmt: Sie sind für Plotin „in der Seele gleichsam entfaltet (οἶον ἀνεπτυγμένα) und voneinander abgesondert (οἶον κεχωρισμένα), im Intellekt alles zugleich (ὁμοῦ τὰ πάντα)“ (6–8). Themistios kennzeichnet den aktuellen Intellekt als den Bereich, in dem alle Formen „zugleich zusammen“ sind, während er den Be-

21) Das ἡμεῖς ist bei Plotin der Ausdruck für das „Ich“ (vgl. 1,1[53]). Es meint das, was Platon den „inneren Menschen“ nennt (Szlezák 1979, 184). Zu Plotins Gebrauch von ἡμεῖς vgl. W. Himmerich, *Eudaimonia*. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen (= Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte 13), Würzburg 1958, 92–100. Zu Plotins Theorie vom doppelten Ich vgl. 6,4,14,16–31, dazu C. Tornau, Plotin, *Enneaden* 6,4–5 (22–23): ein Kommentar, Stuttgart/Leipzig 1998, 266–276 und allgemein O’Daly 1973.

22) Auch Plotin sieht das wahre Selbst des Menschen nicht im Leib oder im beseelten Leib, sondern allein in der Seele (Plot. 4,7,1,24f.). Er unterscheidet terminologisch das Selbst (αὐτός) des Menschen oder unser Wir (ἡμεῖς) und die Seele im Sinne der Seelenhypostase, welche die Weltseele genauso wie die Einzelseelen der Lebewesen umfaßt und Prinzip des Lebens, unkörperlich (5,1,2,1–6) und ein „Bild des Geistes“ (εἰκὼν νοῦ) (5,1,3,7–8) ist. Das eigentliche Selbst des Menschen – der „wahre“ oder „innere Mensch“ (ὁ ἀληθῆς ἄνθρωπος, ὁ ἔνδον ἄνθρωπος) (1,1,10,5–15) – ist nun nichts anderes als die rationale oder diskursiv denkende Seele (λογικὴ ψυχὴ) (5,3,3,20).

reich der voneinander getrennten Formen nicht der Seele, sondern dem potentiellen Intellekt zuweist (Them. In De an. 100,4–10). Als Materie des aktuellen Intellekts nimmt er „geteilt“ auf, was jener „ungeteilt“ denkt (22f.) – wie etwa die allgemeine Qualität „weiß“, die an sich ungeteilt ist, an verschiedenen Körpern „geteilt“, d. h. in einzelnen Instanzen der Farbe „weiß“, vorkomme (22–26).

Themistios übernimmt also ein plotinisches Denkmuster und modifiziert es für seine Zwecke: 1) Er kann damit die aristotelische Dichotomie von aktuellem und potentiellm Intellekt genauer erklären und den Vorgang, wie der aktuelle Intellekt „alles macht“, was der potentielle Intellekt „wird“; der aktive Intellekt ist das Reservoir allgemeiner Begriffe, während der potentielle Intellekt individuelle Begriffe besitzt, aus denen erst allgemeine Begriffe gebildet werden können. 2) Mit dieser Deutung übt er implizit Kritik an Plotin für die ungenaue Ausdrucksweise von der „Teilung“ der intelligiblen Formen in der Seele, die im Intellekt ungeteilt gedacht würden, weil er damit die „geteilten“ und die „ungeteilten“ Formen auf zwei Stufen seiner Seinshierarchie verteilt, die in Wirklichkeit zur selben gehören. Denn für Themistios werden einzelne Instanzen eines allgemeinen Begriffs wie auch dieser Begriff selbst vom Intellekt erkannt; potentiell sind die Einzelfälle deshalb, weil sie nur im Hinblick auf das Allgemeine gedacht werden können. Mit seiner aristotelisierenden Transformation der plotinischen Einteilung führt er Potentialität und Aktualität als zwei Seiten des Begriffsdenkens zusammen, wobei die Aktualität wesentlicher Bestandteil des menschlichen Denkens ist, ja sogar den Menschen in seinem Wesen ausmacht und nicht auf einen göttlichen Intellekt wie Alexander oder auf einen universalen, wahrhaft seienden Intellekt wie Plotin recurriert. Zugleich trennt er das Begriffsdenken an sich von der Wahrnehmung und dem wahrnehmenden Körper.

2. *Der potentielle Intellekt und die Stufen der Erkenntnis*

Um das Verhältnis von potentiellm und aktuellem Intellekt besser verstehen und zugleich erklären zu können, wie sich die intellektive Erkenntnis aus der Wahrnehmung entwickelt, ist es nützlich, Themistios' Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zu Rate zu ziehen, welche sich vornehmlich in seiner *Analytica posteriora*-Paraphrase findet. Eine Erkenntnislehre in der Art der

platonischen Anamnesis-Lehre, die auch von allen Neuplatonikern vertreten wurde, wonach jede Erkenntnis eine Wiedererinnerung an das Ideenwissen der Seele vor ihrer „Einkörperung“ sei,²³ lehnt er explizit ab (In An. Post. 4,27–33). Vielmehr legt er wie schon Alexander im Ausgang von Aristoteles' *Analytica posteriora* 2,19 einen Stufenbau der Erkenntnis zugrunde, der als fortlaufende Induktion (ἐπαγωγή) von der Partikularität der einzelnen Wahrnehmung über Erinnerung und Erfahrung zur Allgemeinheit von Wissen und Prinzipienkenntnis führt.

Alexander konzipiert diese Induktion als fortlaufenden Abstraktionsprozeß, in dem die intelligible Form nach und nach aus einer Materie herausgehoben wird. Zunächst hat der Mensch Wahrnehmungen bzw. Sinneseindrücke (τύποι), die er als Phantasmata in der Erinnerung aufbewahrt. Anschließend schreitet er durch Erfahrung von den in der Erinnerung bewahrten Einzeleindrücken zu allgemeinen Gedanken fort, indem er mehrmalig wiederholte Einzeleindrücke auf ihre Ähnlichkeit hin miteinander vergleicht (Alex. De an. 83,3–13). Der Intellekt erkennt in den verschiedenen Einzeleindrücken die allgemeine Form, die nur in verschiedenen Materien verschieden konkretisiert ist, und löst diese gedanklich von der Materie (85,11–20). Dabei kommt die Dreiteilung des Intellekts nach Alexander folgendermaßen zum Tragen: Der potentielle Intellekt ist die Disposition (ἐπιτηδεύτης) zur Aufnahme der intelligiblen Formen, vergleichbar einer unbeschriebenen Wachtafel (84,24), und enthält diese der Möglichkeit nach, bevor sie wirklich gedacht werden (21–24); der habituelle Intellekt besitzt sie „zusammengedrängt“ (ἀθρόα) und in sich „ruhend“ (ἡρεμοῦντα) (86,5f.), und der aktuelle Intellekt ist schließlich nichts anderes als die gedachte Form selbst (86,15). Abstraktion bedeutet nicht das Herausgreifen einer Eigenschaft unter Abzug einer Vielzahl von anderen Eigenschaften, sondern das Herausheben der intelligiblen Form aus einer Materie: „Der Intellekt macht die wahrnehmbaren [Eindrücke] für sich intelligibel, indem er sie von der Materie abtrennt und das theoretisch betrachtet, was ihr jeweiliges Sein ist“ (84,19–21). Erkenntnis hat also für Alexander zwei Quellen: die Wahrnehmung, durch die das erkennende Wesen externer Gegenstände gewahr wird, und den Intel-

23) Platon skizziert die Anamnesis-Lehre Men. 81c–d; zur neuplatonischen Anamnesis-Lehre vgl. z. B. Plot. 2,9,16,47; 4,8,4,30; 5,9,5,32.

lekt, der durch Abstraktion die innere Form dieser Gegenstände erkennt. Der Abstraktionsprozeß beginnt daher nicht nur „unten“ bei den einzelnen Sinneseindrücken, von denen zu abstrahieren ist, sondern auch „oben“ bei der an sich gleichbleibenden und mit sich selbst identischen Wesensform, auf die sich die Abstraktion als Ziel hinbewegt.

Im Anschluß an Alexander ist auch für Themistios der Fortgang von der Wahrnehmung zur Prinzipienkenntnis des Intellekts ein Abstraktions- und Induktionsprozeß. Schon bei der Wahrnehmung von Einzeleindrücken gibt es eine ähnliche Verknüpfung von Individualität und Allgemeinheit wie bei der gemeinsamen Tätigkeit von potentiell und aktuellem Intellekt, indem die Wahrnehmung „dieses Weißens“ die gleichzeitige Wahrnehmung (συναισθάνεσθαι) des allgemeinen Eindrucks „weiß“ impliziert (Them. In An. Post. 64,2–4). Individualität und Allgemeinheit sind nun das maßgebliche Kriterium für die Unterscheidung von Wahrnehmung und begrifflichem Denken: Die Wahrnehmungen sind Prinzipien und Ursachen der partikularen Annahmen, die Aufgabe des Intellekts ist die Verallgemeinerung, d.h., mit einer Anspielung auf Platon (Phlb. 27d), „die Vielen zur Einheit zu machen und [...] die Unbegrenzten mit einer Grenze zusammenzubinden“ (τὰ πολλὰ ἐνοῦν καὶ τὰ ἄπειρα [...] πέρατι συνδήσασθαι) (Them. In An. Post. 64,17–20). Aus den partikularen Annahmen der Wahrnehmung „erschließt“ (συμπεραίνεται) der Intellekt, d.h. das diskursive Denken, das Allgemeine (24–26), während er als das schlechthin einfache Denkorgan, das „gleichsam wie eine Art nicht-rationaler und ungeschiedener²⁴ Blick der Seele“ (ὡσπερ ἄλογός τις καὶ ἄκριτος τῆς ψυχῆς ὄψις) wirkt (65,14f.), die „Prinzipien“ (ἀρχάς) bzw. die „allgemeinen und unmittelbaren Prämissen“ (τὰς καθόλου καὶ ἀμέσους προτάσεις) denkt (2f.; 9f.).

24) „Nicht-rational“ bedeutet nicht schlechthin „irrational“, sondern eher „nicht-diskursiv“. Dieser Ausdruck betont die Einfachheit des intuitiv-noetischen Denkens, das ohne λόγος und κρίσις, dem in Sätzen mitteilbaren Urteil, auskommt, beides Kennzeichen des diskursiv-dianoetischen Denkens. Im unmittelbaren Kontext der Stelle ist mit λόγος das Sprechen und Denken des Menschen in Sätzen gemeint, das ihm als Wesen, das den λόγος besitzt (λογικὸν ζῷον), eigentlich zukommt (65,15.17.19). Dieser traditionellen Sicht, wonach „nicht-diskursiv“ als „nicht-propositional“ gedeutet wird, widerspricht R. Sorabji, *Some myths about non-propositional thought*, in: ders., *Time, creation and the continuum: theories in antiquity and the early Middle Ages*, London 1983, 137–156.

Themistios deutet die fortschreitende Verallgemeinerung von der Wahrnehmung zum Prinzip in seiner *Analytica posteriora*-Paraphrase nicht wie Alexander explizit als Herausheben einer intelligiblen Form aus einer Materie, vermutlich weil Aristoteles selbst in den *Analytica posteriora* die Form-Materie-Unterscheidung nicht anwendet. In seiner *De anima*-Paraphrase hingegen unterscheidet er zwischen Formen in der Materie (ἔνυλα εἶδη) und immateriellen Formen (ἄνυλα εἶδη), zu denen man gelangt, indem man die intelligible Form von der Materie „abtrennt“ (χωρίζω) (In *De an.* 115,6f.). Die Objekte des Intellekts sind schon in der *Analytica posteriora*-Paraphrase die Prinzipien, das sind die ersten Begriffe bzw. Definitionen einer Wissenschaft (ῥοι) und die „gemeinsamen Gedanken“ (κοινὰ ἔννοια) bzw. Axiome (ἀξιώματα)²⁵ als unmittelbare Voraussetzungen eines Beweises, ohne die kein Lernen möglich ist (In *An. Post.* 7,1–3; 22,33f.), und diese beiden bilden schon für Aristoteles die beiden Prinzipien einer Wissenschaft (Arist. *An. post.* 1,10, 76a37–b2). Dabei läßt sich zeigen, daß für Themistios ebenso wie für Alexander die intelligible Form das eigentliche Äquivalent für das Prinzip ist.

So führt er zur Erklärung des Begriffs „Axiom“ die Definition Theophrasts an, ein Axiom sei „eine Meinung, die entweder bei Begriffen gleicher Gattung (ἐν τοῖς ὁμογενέσι), z. B. wenn Gleiches vom Gleichen [scil. abgezogen wird, bleibt Gleiches erhalten], oder schlechthin bei allen gilt, wie daß es entweder die Affirmation oder die Negation gibt“, d. i. der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, wobei der Ausdruck „gemeinsame Gedanken“ im eigentlichen Sinne von der zweiten Bedeutung gelte und von da auf die erste übergegangen sei (Them. In *An. Post.* 7,3–5).²⁶ Das Axiom in diesen

25) Seit Euklid werden die mathematischen Axiome als κοινὰ ἔννοια bezeichnet. In der Stoa bezeichnen κοινὰ ἔννοια Ideen oder Begriffe, die allen Menschen vor jeder Erfahrung innewohnen und notwendige Bedingung für jede Erfahrung sind (Chrysipp SVF II 154). Spätestens seit den Aristoteles-Kommentatoren werden die κοινὰ ἔννοια äquivalent zu dem Aristotelischen Ausdruck ἀξιώματα gebraucht (z. B. Alex. In *Top.* 18a20f.; In *Met.* 317a34f.; Philop. In *An. Pr.* 306,19f.; In *An. Post.* 34,10).

26) Themistios hat in einer Paraphrase zur *Topik*, von der nur Zeugnisse bei Boethius (vgl. *De diff. top.* II, 1186C–1194B) und Averroes erhalten sind, sogar die Topoi der *Topik* mit den Aristotelischen Axiomen identifiziert (vgl. S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi. A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, vol. I–III [CLCAG VII], Leiden 1981, 106–119).

beiden Bedeutungen hängt nun sachlich von den Begriffen ab: „Die Prinzipien des Beweises sind in der Tat keine Beweise, sondern selbstevidente, unmittelbare Prämissen (προτάσεις αὐτόθεν ἐναργεῖς τε καὶ ἄμεσοι), deren Prinzip wiederum der Intellekt ist, mit dem wir die Begriffe aufspüren (τοὺς ὅρους θηρεῖομεν), aus welchen die Axiome zusammengesetzt sind“ (9,7–10). Die Axiome sind λόγοι, die sich aus formallogischen Begriffen wie Gleichheit, Affirmation, Negation o.ä. zusammensetzen, welche wiederum eine logische Gesetzmäßigkeit bestimmen, z. B. daß etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden kann. In konkreten Argumentationen werden die Axiome auf die eigentümlichen Gegenstände einer speziellen Wissenschaft angewandt und die variablen Begriffe durch die jeweiligen eigentümlichen Begriffe dieser Wissenschaft ersetzt (24,24–28). Das Denken des Intellekts, der in den Axiomen die ihnen zugrundeliegenden formallogischen Begriffe oder die Begriffe einer bestimmten Wissenschaft erkennt, führt also letztlich auf die immaterielle, intelligible Form, die dem Gegenstand einer Wissenschaft innewohnt. Dabei – und das ist eine klare anti-platonische Position²⁷ – ist die jeweils zugrundeliegende Gattung nur ein Gedanke ohne reale Existenz, der aufgrund der Ähnlichkeit der Individuen gebildet wurde, während allein der Artbegriff, das Eidos, das tatsächliche Wesen und die Form der Dinge ausmacht (In De an. 3,32–35).

Eine weitere Übereinstimmung mit Alexander ist die Anwendung verschiedener lebensgeschichtlicher Entwicklungsstufen auf die verschiedenen Intellektstufen. Für Alexander haben den potentiellen Intellekt alle Menschen von Geburt an, den habituellen Intellekt erwirbt hingegen nur der „treffliche Mensch“ (σπουδαῖος) durch Unterricht und Übung, indem er zunächst den an kontingenten Gegenständen des praktischen Lebens geschulten Intellekt (πρακτικὸς καὶ δοξαστικὸς νοῦς) und später den für die notwendigen Gegenstände der Wissenschaft zuständigen, theoretischen Intellekt ausbildet (Alex. De an. 81,20–82,3). Mit der Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten vom Kind zum Erwachsenen, vom praktischen zum theoretischen Interesse geht für Alexander die Begriffsbildung einher, das allmähliche, induktive Fortschreiten vom Einzelfall zum Allgemeinbegriff. Auch Themistios behauptet, daß

27) Darauf hat R. Sorabji hingewiesen, vgl. Todd 1996, 2 Anm. 12.

schon der kindliche Intellekt in den Wahrnehmungen bzw. Phantasmata Ähnlichkeiten und Unterschiede registriert und danach allmählich sein Wissen aufbaut, das er immer weiter vervollkommen kann (Them. In De an. 95,9–21). Er ist damit die Vorstufe zur Entwicklung des „erworbenen“ Intellekts, der die Begriffe besitzt.

In seiner *Analytica posteriora*-Paraphrase betont Themistios, daß der Prozeß der begrifflichen Verallgemeinerung Zeit braucht (In An. Post. 64,21–24) und mit der Entwicklung des Menschen voranschreitet: „Während wir Fortschritte machen, wächst und gedeiht der Intellekt immer mit uns mit (συναυξάνεται [...] καὶ συνεπιδίδωσι), und zwar zuerst im Hinblick auf die einfachen Setzungen (θέσεις) der nicht-zusammengesetzten, einfachsten Bestandteile der Sprache, die wir Begriffe (ὀρους) nennen, und auf die einfachen Vorstellungen (ἀντιλήψεις)“ (65,15–18). Einfache Begriffe wie „Mensch“ oder „weiß“ denken und sagen schon die Kinder, wenn sie Sprechen und Denken (λόγος) lernen (18–20). Bei fortschreitender Sprach- und Denkentwicklung tritt die Fähigkeit hinzu, aus den einfachen Begriffen und Vorstellungen Aussagen zu bilden und Fragen nach dem Wesen der Dinge zu stellen, etwa, was der Mensch ist (20f.). Auf einer noch höheren Entwicklungsstufe, wenn eine höhere Fähigkeit zum Denken des Allgemeinen ausgebildet ist, erlangt der menschliche Intellekt schließlich seine volle Denkfähigkeit (λογικὴ ἔξις) und damit sein eigentliches Wesen als vernunftbegabtes Lebewesen (21–24). Wenn der Intellekt in diese seine Vollendungsstufe gelangt ist und die zweite Potentialität oder erste Aktualität erreicht hat, besitzt er die Kraft zur eigenen, von äußerer Anregung unabhängigen Tätigkeit (24–28), d. h. die zweite Aktualität des Denkens. Zusammenfassend gesagt, kann der Intellekt zuerst nur Namen verwenden und die mit den Namen gemeinten Dinge denken, diese kann er dann diskursiv, d. h. in Zusammensetzungen und Trennungen, denken und schließlich, indem er gewisse Urteile in ihren begrifflichen Konstituentien denkt, die allgemeinen Begriffe in sich festhalten (65,28–66,3).

Wie Alexander koppelt auch Themistios den fortschreitenden Erkenntnisweg vom Einzelnen zum Allgemeinen an die ontogene-tische Entwicklung des Menschen vom Kind zum Erwachsenen. Ein bezeichnender Unterschied zu Alexander dürfte aber darin bestehen, daß Themistios den potentiellen Intellekt in gewisser Weise mit dem frühkindlichen Spracherwerb identifiziert und dem Verstehen der Namensbedeutung eine einfache intellektuelle Ein-

sicht in das Wesen der Dinge gleichstellt. Er könnte sich dafür auf Aristoteles berufen, für den das Wissen um die Bedeutung der Worte eine notwendige Voraussetzung jeden Wissens überhaupt ist, insbesondere bei den Prinzipien einer Wissenschaft (Arist. An. post. 1,1, 71a12f.; 10, 76a32f.). Wenn die einfache noetische Einsicht in das Wesen der Dinge erst nach einem Durchgang durch das diskursive Denken, das stets in Zusammensetzungen und Trennungen einfacher Begriffe operiert, als dessen Vollendung mit dem vollen Begriff erreicht ist, dann hat nach Themistios der kindliche Intellekt mit dem einfachen Sprachgebrauch bereits einen Vor-Begriff des Wesens der Dinge erworben. Der Übergang vom potentiellen zum aktuellen Intellekt ist damit nach der *De anima*-Paraphrase einerseits der Übergang vom individuellen zum allgemeinen Begriff, andererseits nach der *Analytica posteriora*-Paraphrase der Übergang vom einzelnen Wort bzw. Vor-Begriff zum wissenschaftlichen Begriff, der ein systematisches Wissen um die Verbindungen mit den anderen Begriffen impliziert.

Daher bezeichnet Themistios den potentiellen Intellekt auch als „Vorläufer (πρόδρομος) des aktiven Intellekts“, vergleichbar dem Verhältnis der Strahlen der Sonne zum Licht oder der Blüte zur Frucht (Them. In De an. 105,30–32). Der potentielle Intellekt ist für den aktiven Intellekt zugleich Materie und Vorläufer in der Seele, indem er diese auf das Denken des aktiven Intellekts vorbereitet. Der potentielle Intellekt wird durch den aktuellen Intellekt nur vollendet (98,29f.), indem dieser, wie das Licht im Hinblick auf das mögliche Sehen und die möglichen Farben, 1) den potentiellen Intellekt zu einem aktuellen Intellekt und 2) die potentiell gedachten Inhalte, das sind die immateriellen Formen bzw. die aus den Einzelwahrnehmungen gebildeten allgemeinen Begriffe, zu aktuell gedachten macht (98,35–99,4). Der potentielle Intellekt ist damit ein „Schatzhaus“ oder eine „Vielheit an Gedanken“ (θησαυρός bzw. πλῆθος τῶν νοημάτων), und als solcher enthält er die aus der Wahrnehmung und der Phantasie gewonnenen, in der Erinnerung bewahrten Eindrücke (τύποι) „wie eine Materie“ (ὡσπερ ὕλη) (6–8; 21f.). Dem potentiellen Intellekt liegen die Phantasmata als Materie zugrunde (100,30), wie dieser wiederum für den aktiven Intellekt als Materie dient. Er selbst enthält die Gedanken als individuelle Begriffe oder Vor-Begriffe, die erst durch die Aktualität des aktiven Intellekts als allgemeine Begriffe gedacht werden. So kann der potentielle Intellekt an sich selbst auch nicht diskursiv

denken, d.h. er kann nicht die immateriellen Formen bzw. Begriffe voneinander unterscheiden (*διακρίνειν*), von einem zum andern übergehen (*μετιέναι*), sie verbinden (*συντιθέναι*) oder trennen (*διαίρειν*) (99,5f.). Erst wenn der aktive Intellekt die Materie der im potentiellen Intellekt enthaltenen Gedanken übernimmt und der potentielle Intellekt auf diese Weise mit dem aktiven eins wird, wird er auch fähig, die Tätigkeiten des diskursiven Denkens auszuführen (8–10).

Ein Unterschied zu Alexander wie auch zu Aristoteles besteht darin, daß Themistios die Phantasmata zur Materie für den potentiellen Intellekt macht (100,30): Wie die Wahrnehmung nicht ohne Wahrnehmungsgegenstände aktualisiert wird, so auch nicht der potentielle Intellekt ohne Phantasmata (113,18–20 mit 98,33–35). Zwar betont Aristoteles mehrmals, daß die (dianoetische) Seele niemals ohne Phantasien denkt, die ihr wie Wahrnehmungen zukommen (Arist. *De an.* 3,7, 431a14–17) bzw. daß sie die intelligiblen Formen in den Phantasien denkt (431b2; 8, 432a3–5). Doch nirgendwo läßt sich aus Aristoteles ableiten, daß es der potentielle Intellekt ist, der in Phantasmata denkt. Der Grund für diese Zuordnung ist Themistios' Konzeption des potentiellen Intellekts: Er ist nicht wie bei Alexander reine Potentialität und eine Disposition zur Aufnahme intelligibler Formen, sondern selbst schon aktiv, etwa indem durch ihn bereits die Kinder Ähnlichkeiten und Unterschiede in den Sinneseindrücken sehen und Vor-Begriffe bilden oder indem sie die Worte ihres gewöhnlichen Sprachgebrauchs von gewissen Vorstellungen der Phantasie begleiten lassen. Der aktuelle Intellekt verallgemeinert dann nur, was im potentiellen Intellekt als seinem Vorläufer schon enthalten war: Wenn sich in der Phantasie aus vielen Sinneseindrücken ein Bild einer Sache oder Qualität einstellt, enthält der potentielle Intellekt davon einen individuellen Begriff oder einen den Vorstellungen zugeordneten Vor-Begriff („dieses Weiße“, „Mensch“), den der aktuelle Intellekt allgemein oder in seinem Wesen denkt („weiß“, Wesen von „Mensch“). Wegen dieser Zusammengehörigkeit des individuellen und des allgemeinen Begriffs ist auch der potentielle Intellekt nach dem Tod des Körpers dauerhaft mit dem aktiven Intellekt verbunden und genauso vom Körper abgetrennt (Them. *In De an.* 105,29f.), wobei der aktive Intellekt „mehr“ (*μᾶλλον*) abgetrennt ist als der potentielle (105,34–106,14; 108,32–34). Dieses „mehr“ bezieht sich lediglich auf die Universalität des aktiven Intellekts, die die Indivi-

dualität des potentiellen Intellekts mitumfaßt. Dieser ist daher auch „mehr“ mit der menschlichen Seele „verwachsen“ (συμφύης) als jener (98,34), weil er zeitlich früher in uns wirkt und ontologisch von geringerem Rang ist (106,9–11). Die Unvergänglichkeit dieses Intellekts beruht auf einer (Fehl-)Deutung von De an. 3,4, wo Aristoteles den νοῦς „abgetrennt“ (χωριστός) nennt. Er meint den νοῦς als solchen, aber Theophrast und Themistios nehmen an, daß sich bereits 3,4 ausschließlich auf den δυνάμει νοῦς bezieht.

Ebenso wie für Alexander hat Erkenntnis für Themistios zwei Quellen: die Wahrnehmung, die in äußeren Sinneseindrücken die intelligiblen Formen in einer individuellen Materie wahrnimmt, und den Intellekt, der nach einer gewissen Entwicklung des Sprechens und Denkens die Allgemeinheit und Einheit der intelligiblen Form in der Vielheit der Sinneseindrücke herausstellt. Die Annahme eines angeborenen Ideenwissens ist für Themistios offenbar nicht nötig, da der Intellekt die Gegenstände seines Denkens aus der Wahrnehmung und aus dem Spracherwerb erhält. Angeboren ist allerdings die menschliche Befähigung zur Sprache und zu konzeptionellem Denken, die ein implizites Wissen um formale Denkprinzipien wie etwa den Satz vom Widerspruch mitumfaßt. Dadurch ist es möglich, aus den einfachen Anfangsgründen der ersten Vorstellungen und durch das Erlernen der Worte die Einsicht in das Wesen der Dinge und ein zusammenhängendes wissenschaftliches Wissen zu entwickeln.

3. *Einheit und Vielheit des νοῦς ποιητικός*

Einen offenkundigen Bezug auf Plotin nimmt Themistios mit der Frage nach der Einheit oder Vielheit des aktiven Intellekts, denn wenn er sagt, daß es schöner sei, die Frage zu stellen, ob alle Intellekte einer seien, als die, ob alle Seelen eine seien (104,14–16), nimmt er wörtlich die Überschrift von Plotins Enneade 4,9 Περὶ τοῦ εἰ πᾶσαι αἱ ψυχὰι μία wieder auf.²⁸ Themistios ist der erste der Kommentatoren, der diese für Plotin typische Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit innerhalb einer Hypostase explizit auf den aktiven Intellekt überträgt und

28) Vgl. Ballériaux 1989, 218.

damit die Fragestellung für alle folgenden Kommentatoren bis hin zu Thomas v. Aquin vorgegeben hat: ὄρα εἷς ὁ ποιητικὸς οὗτος νοῦς ἢ πολλοί;²⁹

Für beide Alternativen führt Themistios ein Argument an: Mit Blick auf den Vergleichsgegenstand Licht (Arist. De an. 3,5, 430a15) müßte man die Einheit des aktiven Intellekts vertreten, denn auch das Licht ist eine Einheit, die allerdings von den jeweiligen Sehakten und deren Vielheit und Vergänglichkeit unterschieden werden müßte (Them. In De an. 103,21–26). Wenn der aktive Intellekt hingegen eine Vielheit sein sollte und damit jedem potentiellen Intellekt ein eigener aktiver Intellekt entspräche, gäbe es keine Erklärung für ihren jeweiligen spezifischen Unterschied. Denn wenn alle aktiven Intellekte der Art nach identisch sind, weil sie dasselbe denken und ihr Wesen und ihre Aktivität dasselbe sind, dann liegt der Grund für ihre Verschiedenheit nur in der Materie, also auf Seiten des jeweiligen potentiellen Intellekts, weil bei der Art nach identischen Gegenständen nur die Materie den Unterschied macht (103,26–30). Eine interne Vielheit des aktiven Intellekts wäre also nicht möglich.

Themistios' Lösung der Aporie geht von einer komplexen Einheit des aktiven Intellekts aus: Grundlegend ist, daß der potentielle Intellekt nur denken kann, wenn es einen aktiven Intellekt gibt, der zuerst alles denkt und ihn zur Aktualität bringt (103,30–32 u. 94,18–20). In der Lichtmetaphorik gesprochen, ist „der Intellekt, der auf erste und ursprüngliche Weise erleuchtet, ein einziger und die, die erleuchtet sind und selbst erleuchten, viele (ὁ μὲν πρῶτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους) wie das Licht“ (103,32f.).³⁰ Die Sonne, die Platon zum Vergleich für das Gute heranzieht, ist schlechterdings eine, während sich das Licht auf die Beleuchtung vieler Sehakte aufteilt (33f.). Der aristotelische Vergleich des νοῦς ποιητικός mit dem Licht zeigt, daß der aktive Intellekt eine Einheit ist, die sich in eine

29) Alexander stellt zwar die Einheit des aktiven Intellekts heraus, aber er stellt nirgendwo explizit die Frage nach der Einheit oder Vielheit des aktiven Intellekts und zieht auch nicht die Möglichkeit einer Vielheit des aktiven Intellekts in Betracht.

30) Zur Wiederaufnahme dieser „phrase la plus connue“ aus Themistios' *De anima*-Paraphrase in den mittelalterlichen lateinischen Kommentaren vgl. Ballériaux 1989, 219f.

Vielheit von individuellen Intellekten aufteilt:³¹ Die individuellen aktiven Intellekte sind erleuchtet, insofern als sie an dem allen Menschen gemeinsamen aktiven Intellekt teilhaben. Und sie erleuchten, indem sie den jeweiligen potentiellen Intellekt aktivieren (109,4f.) und die in ihm enthaltenen Formen wirklich denken.³² Jeder individuelle aktive Intellekt, der mit einem potentiellen Intellekt zusammenwirkt, wie auch die gesamte Summe aller individuellen aktiven Intellekte sind der artübergreifenden Einheit des aktiven Intellekts untergeordnet.

Diese Einheit eines von allen Menschen geteilten aktiven Intellekts, der das jeweilige Individuum überschreitet, von dessen Existenz aber die jeweilige individuelle Existenz abhängt, kann nur indirekt begründet werden: Wenn es keinen einzigen, geteilten aktiven Intellekt gäbe, gäbe es keine „gemeinsamen Gedanken“ (κοινὰ ἔννοια); damit sind an dieser Stelle – entgegen der üblichen Terminologie – nicht nur die Axiome, sondern auch die ersten Definitionen einer Wissenschaft gemeint (103,36–104,2).³³ „Vielleicht gäbe es auch gar kein wechselseitiges Verstehen, wenn es nicht einen einzigen Intellekt gäbe, an dem wir alle teilhätten“ (μήποτε γὰρ οὐδὲ τὸ συνιέναι ἀλλήλων ὑπῆρχεν ἄν, εἰ μή τις ἦν εἰς νοῦς, οὐ πάντες ἐκοινωνοῦμεν, 104,2f.). Das Verstehen (σύνεσις) ist bei Aristoteles ein Urteilsvermögen, ähnlich der Klugheit (φρόνησις), und zwar über Dinge, die zu Zweifel und Überlegung Anlaß geben (Arist. Eth. Nic. 6,11, 1143a6–10), aber auch das Lernen, das

31) Die Zeilen 103,32–36 stehen nicht im Widerspruch zu 103,22–26 und zu 36f., die von der Einheit des νοῦς ποιητικός sprechen, wie Merlan 1963, 50 Anm. 3 behauptet hat, der sie als „a marginal note by a reader critical of Themistius“ betrachtet (gegen diese These argumentiert auch Todd 1996, 189 Anm. 41). Im Unterschied zu Platon hat Aristoteles den aktiven Intellekt nicht mit der Sonne, sondern mit dem Licht verglichen, das eine Einheit für sich bildet, aber zugleich eine Vielheit von Schakten verursacht. Die Zeilen 103,22–26 sagen: „das Licht ist eins, aber noch mehr ist der χορηγός des Lichts eins“, d. h. die Sonne. Der aktive Intellekt als die Einheit der Gemeinschaft des aktiven Intellekts aller Menschen, auf die sich auch alle individuellen Menschen in ihrem Sein zurückführen, ist also in zweiter Linie eine Einheit nach der Einheit der Sonne, d. i. im Sinne Platons das Gute. Was dem nach Themistios entsprechen soll, ist nicht ganz klar, aber es läßt sich vermuten, daß es sich um das Denken Gottes handelt, vgl. unten S. 216, bes. Anm. 70.

32) Das sei gegen Schroeder / Todd 1990, 104 Anm. 121 gesagt, die „und erleuchtet“ für eine Glosse halten.

33) Allerdings läßt sich zeigen, wie oben S. 190f. gesehen, daß und wie Themistios die Axiome auf die ersten Definitionen bzw. Begriffe einer Wissenschaft zurückführen möchte.

gleichbedeutend ist mit dem Gebrauch der Erkenntnisfähigkeit (12f.). Themistios hat eher diese zweite, alltagssprachliche Bedeutung im Blick, denn er exemplifiziert den Zusammenhang zwischen der Einheit des Intellekts und den Grundlagen des Wissens besonders durch das Lehren des Lehrers und das Lernen des Schülers: „So denken auch in den Wissenschaften der Lehrende und der Lernende dasselbe. Denn Lehren und Lernen gäbe es nicht, wenn nicht der Gedanke des Lehrenden und der des Lernenden derselbe wäre“ (Them. In De an. 104,6–9). Daher ist auch ihr Intellekt derselbe (9–11). „Daher gibt es vielleicht einzig allgemein bei den Menschen Lehren, Lernen und wechselseitiges Verstehen, aber nicht bei den anderen Lebewesen, weil die Beschaffenheit der anderen Seelen nicht so ist, daß sie den potentiellen Intellekt aufnehmen und dieser durch den aktuellen Intellekt vollendet werden kann“ (11–14).

Themistios' „Mononoismus“³⁴ ist die Bedingung der Möglichkeit von intellektiver Erkenntnis und Wissenschaft. Anders ausgedrückt, haben alle Menschen aufgrund ihrer Definition als rationale Wesen an derselben Rationalität teil. Eine Verschiedenheit von Rationalitäten ist aufgrund dieser anthropologischen Grundbestimmung nicht möglich. Der aktive Intellekt ist das Wesen des Menschen und der Inbegriff seiner Rationalität, insofern als er die Prinzipien des Wissens umfaßt: Das sind die inhaltlichen Grundbegriffe jeder einzelnen Wissenschaft, wie der Begriff „Zahl“ für die Arithmetik oder „Punkt“ oder „Linie“ für die Geometrie, und die logischen Prinzipien des Denkens, wie der Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten, aber auch logische Begriffe wie Identität, Differenz, Ähnlichkeit, Relation usw.³⁵ Der potentielle Intellekt ist der Vorläufer des aktiven Intellekts, indem er dem aktiven Intellekt ein Reservoir an einfachen Vor-Begriffen

34) Für Merlan 1963 ist Themistios ein Beispiel für das, was er „monopsychism“ bzw. „mononoism“ nennt (55f.), d. h. „the doctrine that all souls are ultimately one“ bzw. „the doctrine teaching that there is only one *voûc* ... common to all men“ (1), während er Alexander für den „mysticism“ in Anspruch nimmt (35ff.) und Plotins These vom nicht-herabgestiegenen Intellekt in der Seele als „metacosciousness“ bezeichnet (83f.).

35) Nach Merlan 1963, 56 Anm. 1 umfaßt der aktive Intellekt nur die Denkprinzipien: „For the content of the unique intelligence is, according to Themistius, limited to principles of reasoning and does not imply the contemplation of any entities.“

zur Verfügung stellt, die er aus den Sinneseindrücken gewonnen hatte. Einerseits verallgemeinert der aktive Intellekt diese Vor-Begriffe, denkt sie in ihrem Wesen und macht sie so zu vollgültigen, reflektierten Begriffen; andererseits macht er daraus wirkliches Wissen, indem er mit Hilfe der ihm immanenten Denkprinzipien diesen allgemeinen Begriffen ihren systematischen Ort und Zusammenhang mit anderen Begriffen anweist. Daher ist der aktive Intellekt nicht nur der Garant für das menschliche Denken,³⁶ sondern auch für objektives Wissen. Themistios macht sich hier also mit der Einführung der Prinzipien- bzw. Begriffstheorie der Wissenschaftslehre in die Intellekttheorie eine aristotelische Denkfigur zunutze, um das Funktionieren des Intellekts zu erklären.

Näher an Plotin als an Alexander oder Aristoteles steht Themistios jedoch bei der Bestimmung des ontologischen Status des Intellekts. Während Alexander die Einheit des göttlichen Intellekts einer Vielheit von potentiellen Intellekten in den Menschen gegenüberstellt, integriert Themistios die Momente von Einheit und Vielheit in einem aktiven Intellekt, der von allen Menschen geteilt wird. So ist der Mensch, der Logos und Intellekt hat, für ihn nicht nur in seinem Denken, sondern sogar in seinem Sein durch den aktiven Intellekt bestimmt (103,37f.), weil er nur durch das wissenschaftliche Denken bzw. das Denken des Philosophen in seine höchste Seinsmöglichkeit als Mensch kommt. Zwar sagt auch Alexander, daß der aktive Intellekt qua Erster Gott auch das Sein, nicht nur das Denken der Dinge hervorbringt (Alex. De an. 89,1–11). Damit liegt die Verbindung von Sein und Denken aber nur bei Gott und nicht bei den menschlichen Intellekten, die in ihrem Denken wie ihrem Sein stets nur vom göttlichen Denken abhängig bleiben und diese Momente nicht selbst besitzen.

Für Plotin hingegen ist der Intellekt eine Einheit, die von vielen geteilt werden kann, und als solche zugleich identisch mit dem Sein. Ausgehend von der zweiten Hypothese des Platonischen *Parmenides*, wonach ein seiendes Eines (ἐν ὅν) eine Vielheit aus jeweils wiederum seienden Einheiten bedeutet (Plat. Parm. 142b–144e), ist der Intellekt für ihn als Identität von Denken und Sein eine sowohl seiende als auch denkende Einheit. Der Intellekt geht aus dem differenzlosen, „überseienden“ Einen hervor und bildet

36) Vgl. Schroeder/Todd 1990, 38: „a suprahuman noetic realm that acts as the guarantor of human reasoning“.

die erste, ursprünglichste Form der Vielheit, das Eine Viele (ἐν πολλὰ) (Plot. 5,1,8,26; 5,3,15,11), in der die Vielheit in der Differenz der wechselseitig aufeinander bezogenen Momente von Denkendem, Gedachtem und Denkakt besteht. Wenn auch bei Themistios diese Integration der Begriffe von Einheit, Vielheit und Sein in einer eigenständigen Hypostase genausowenig zu finden ist³⁷ wie die Abhängigkeit des Intellekts vom Einigen, so sind doch auch in seiner Interpretation des menschlichen Intellekts die Momente von Einheit, Sein und Vielheit miteinander verbunden, insofern als die Einheit einer Vielheit von individuellen Intellekten das Sein des Menschen ausmacht. Alle Menschen, insofern als sie ihrem Wesen nach rationale Lebewesen sind, haben an einer Form von Rationalität teil und verwirklichen ihre höchste Seinsmöglichkeit in der selbständigen Betätigung dieser Rationalität.³⁸

4. *Der νοῦς παιδητικός und das Denken in der Zeit*

Da nicht der individuelle aktive Intellekt, sondern der von allen geteilte eine aktive Intellekt das Wesen des Menschen ausmacht, während der Einzelmensch sowohl aus Aktualität als auch aus Potentialität besteht, liegt ein Vergleich zwischen dieser Lehre und Plotins Lehre vom nicht-herabgestiegenen Intellekt in der Seele nahe.³⁹ Denn der eine aktive Intellekt in allen Menschen schafft auf ähnliche Weise eine „innere Transzendenz“⁴⁰ des menschlichen Denkens wie für Plotin der Seelenteil, der stets im Intelligiblen bleibt und immer denkt, ohne daß wir gewöhnlich etwas von dessen Aktivität wissen (Plot. 1,1,8,1–8). Diesen Seelenteil bezeichnet Plotin als „unseren Intellekt“ (ἡμέτερος νοῦς) (5,3,3,24),⁴¹ wie Themistios im aktiven Intellekt das „Wir-Sein“ oder unser Wesen sieht und „unseren Geist“ im eigentlichen Sinne die Zusammensetzung aus potentiell und aktuellem Intellekt nennt.

37) Vgl. Blumenthal 1990, 118 u. 123.

38) Schroeder / Todd 1990, 38f. sprechen von einer „form of self-realization“.

39) Darauf hat schon Ballériaux 1989, 227 Anm. 67 hingewiesen, ohne den Vergleich durchzuführen.

40) Vgl. Ballériaux 1989, 227, der im νοῦς ποιητικός des Themistios eine „transcendance intérieure“ im Sinne Plotins sieht.

41) Merlan 1963, 83f. nennt diesen „unseren Geist“ zur Abgrenzung gegenüber dem Freudschen Unbewußten „metacosciousness“.

Plotin hat seine Theorie vom nicht-herabgestiegenen Teil des Intellekts in der Seele, die sowohl als Platon-⁴² als auch als Aristoteles-Interpretation⁴³ verstanden werden kann und von den meisten späteren Platonikern als Abirrung von Platon abgelehnt wurde,⁴⁴ vermutlich deshalb eingeführt, um zu erklären, wie die menschliche Seele trotz ihres Falls in die Sinnenwelt die idealen, ewigen Ideen erkennen kann, d. h. wie die Anamnesis gewährleistet werden kann.⁴⁵ Für ihn ist der Mensch nicht identisch mit diesem Intellekt, aber er kann sich an jenem (κατ' ἐκεῖνον) orientieren, indem seine diskursive Seele den Intellekt aufnimmt (δεχομένη) (5,3,3,30–32) und damit sich selbst als Intellekt erkennt, der schon alles an Begriffen und Regeln implizit und intuitiv besitzt, was jener explizit und diskursiv entfaltet (5,3,4,7–10; 15–19 mit 1,1,10,5–15). Für Themistios ist der Unterschied zwischen dianoetischem und noetischem Denken nicht auf die Bereiche von Seele und Intellekt aufgeteilt, sondern diese sind komplementäre Momente der intellektiven Erkenntnis des Menschen. Auch gibt es neben dem menschlichen Denken das göttliche Denken, dieses ist aber nicht der Maßstab und die Voraussetzung für die Erkenntnis des Menschen. Außerdem gibt es mit der Erklärung der Erkenntnis aus dem kontinuierlichen Abstraktionsprozeß im Ausgang von den Wahrnehmungen und der Ablehnung der Anamnesis-Lehre keine Notwendigkeit, die Kluft zwischen sinnlicher und intellektiver Erkenntnis gleichsam nachträglich zu überbrücken, da auf allen Stufen der Erkenntnis Individualität und Allgemeinheit zusammenspielen. Gemeinsam haben Plotin und Themistios jedoch die Ansicht, daß das Selbst des Menschen nicht im konkreten körper-

42) Szlezák 1979, 167–205 zeigt, daß Plotin selbst diese These als authentische Platon-Auslegung begreift.

43) Merlan 1963, 39f. u. 47–52 versteht den nicht-herabgestiegenen Intellekt in der Seele im Anschluß an Philoponos (De intell. 45,39) und Stephanos (Ps.-Philop. In De an. 535,8–13) als Interpretation des Aristotelischen νοῦς ποιητικός in De anima 3,5.

44) Vgl. Procl. In Tim. 3,323,5–6D; Ps.-Simpl. In De an. 6,12ff.; Ps.-Philop. In De an. 535,13–16 und Szlezák 1979, 167 Anm. 548. Ausführlich zur Kritik des späteren Neuplatonismus an Plotin C. Steel, *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978, 38–51.

45) Plotin verweist selbst darauf, daß die Anamnesis der Annahme einer transzendenten Seele bedarf (4,8,4,28–31), vgl. auch Prokl. In Parm. 948,14–31 und Steel (wie Anm. 44) 36f.

lich-seelischen Individuum, sondern in der gattungsspezifischen Möglichkeit der Erkenntnis gründet.

Ein spezielles Problem, das sich aus Plotins Lehre vom nicht-herabgestiegenen Intellekt in der Seele ergibt, kehrt auch bei Themistios wieder: Wenn ein Teil der Seele „oben“ im Intellekt bleibt, warum erinnern wir uns nicht mehr daran? Themistios formuliert es folgendermaßen: „Warum erinnern wir uns nicht an das, was der aktive Intellekt an sich selbst aktualisiert, d. h. bevor er in unsere Zusammensetzung [sc. mit dem potentiellen und passiven Intellekt] gehört hat?“ (Them. In De an. 102,1f.). Analog zu dem selbständigen Leben des aktiven Intellekts vor diesem Leben in uns gibt es auch ein Leben nach diesem Leben und die entsprechende Frage: „(...) wieso erinnern wir uns nach dem Tod nicht an das, was wir hier gedacht haben?“ (101,1f.). Themistios' Lösung dieser beiden Fragen widerstreitet implizit der Antwort Plotins, nämlich der Lehre vom nicht-herabgestiegenen Intellekt, nicht weil er die Existenz eines aktiven Intellekts in uns oder vor bzw. nach unserem Leben ablehnen würde, sondern weil er die Annahme von Erinnerungen nach unserem Tod an dieses Leben bzw. an eine frühere, selbständige Tätigkeit des aktiven Intellekts vor diesem Leben ablehnt, und zwar beides mit derselben Begründung: Die Erinnerungen während unseres Lebens waren nur zustande gekommen aufgrund des vergänglichen Intellekts, mit dem der aktive Intellekt im jeweiligen Menschen zusammenwirkte (102,6–8; 15–20).⁴⁶

Seine Begründungsstrategie geht zurück auf die *De anima*-Passage 3,5, 430a24f.: „Wir erinnern uns aber nicht daran, denn der eine Teil ist leidenslos, der leidensfähige Intellekt (νοῦς παθητικός) aber vergänglich, und ohne diesen gibt es kein Denken.“ Themistios versteht diesen Satz so, daß mit dem leidenslosen Teil des Intellekts der νοῦς ποιητικός gemeint ist (Them. In De an. 101,4) und daß die Passage „ohne diesen gibt es kein Denken“, die gewöhnlich auf den νοῦς ποιητικός bezogen wird,⁴⁷ den letztgenannten νοῦς παθητικός meint. Da für Themistios der potentielle Intellekt immer mit dem aktiven Intellekt verbunden ist (108,32–34) und als dessen „Vorläufer“ genauso „leidenslos, ungemischt mit dem Körper und abtrennbar“ vom Körper wie dieser ist, während der pas-

46) Vgl. Hicks 1907, 508, der diese Interpretation „the transcendental view“ nennt.

47) Vgl. Hicks 1907, 507f.

sive Intellekt vergänglich, untrennbar von und vermischt mit dem Körper ist (105,28–32), kommt er zu der These, daß der potentielle Intellekt und der passive Intellekt, der νοῦς παθητικός, nicht dasselbe sind, wie gewöhnlich angenommen wird. Um seine Bestimmung des potentiellen Intellekts, die er in dieser Weise nirgendwo im Text festmachen kann, zu stützen, muß Themistios zunächst alle Stellen, an denen außerhalb von *De anima* 3,5 vom Intellekt die Rede ist und die die nähere Differenzierung von 3,5 nicht benutzen,⁴⁸ auch auf den potentiellen Intellekt beziehen (z. B. 105,22–26). Als Anhaltspunkt für die nähere Bestimmung des passiven Intellekts benutzt er eine Textstelle (Arist. *De an.* 1,4, 408b 25–29), die eigentlich die Unvergänglichkeit des Intellekts der Vergänglichkeit des Individuums gegenüberstellt, das diesen Intellekt besitzt, so als wäre mit dem Ausdruck „das Gemeinsame, das zugrundegeht“ (τοῦ κοινοῦ ὃ ἀπόλωλεν, 29) nicht der leibseelische Träger des Intellekts, sondern eben der passive oder, wie er ihn wegen dieser Stelle auch nennt, der „gemeinsame“ Intellekt gemeint.⁴⁹

Nun ist es leicht, Themistios eine verfehlte Textauslegung anzulasten. Wichtiger ist es jedoch zu sehen, was er damit für die systematische Rekonstruktion des Aristoteles zu gewinnen hoffte. Mit dem passiven, „gemeinsamen“ Intellekt versuchte Themistios, die durch die Abtrennung des potentiellen Intellekts vom Körper entstandene Kluft zwischen dem Intellekt insgesamt bzw. dem Wesen des Menschen und seinem Körper wieder zu schließen. In den Blick geraten dadurch Erinnerung und Affekte, die sowohl körperliche Vorgänge als auch vernunftgeleitet sind. Es gibt keine Erinnerung an die unaufhörliche Tätigkeit des νοῦς ποιητικός, so folgert Themistios aus der eben genannten, falsch interpretierten *De anima*-Stelle, weil der νοῦς ποιητικός, wenn der gemeinsame νοῦς παθητικός zugrunde gegangen ist, weder diskursiv-dianoetisch denken noch sich erinnern kann (102,2–4). An jener Stelle werden nämlich neben der Erinnerung das diskursive Denken (διανοεῖσθαι), Liebe (φιλεῖν) und Haß (μισεῖν) als Affektionen des „Gemeinsamen, das zugrundegeht“, genannt (Arist. *De an.* 1,4, 408b25–28), was ja für Themistios nicht das Individuum, sondern der gemeinsame, passive Intellekt ist.

48) Der Ausdruck νοῦς παθητικός kommt nur einmal vor und zwar in *De an.* 3,5; der Ausdruck νοῦς ποιητικός geht vermutlich auf Theophrast zurück.

49) Auch *Alex. De an.* 82,14f. spricht von ὁ κοινὸς νοῦς καλούμενος, jedoch mit Bezug auf den potentiellen Intellekt, den alle Menschen haben.

Mit dieser Fehlinterpretation erreicht Themistios folgendes:

1) Er hat mit der Erinnerung ein Phänomen gefunden, das als Verbindungsglied zwischen dem Körper und dem Intellekt fungiert, insofern als es nicht auf Körperprozesse reduziert werden kann, aber auch nicht ohne diese stattfindet und zugleich intellektuelle Vorgänge aufbaut bzw. diese begleitet. Denn sie ist eine Affektion des passiven, körpergebundenen Intellekts, aber zugleich erinnern „wir“ uns, d. h. das unkörperliche Kompositum aus dem aktuellen und potentiellen Intellekt, dessen Tätigkeit sie ist.

2) Mit der Erinnerung rückt die Dimension der Zeitlichkeit bzw. der Endlichkeit ins Blickfeld, die durch das begriffliche Denken allein nicht erklärt werden kann. Das „sterbliche“ Denken des jeweiligen diesseitigen Menschen braucht, um zur begrifflichen Erkenntnis zu kommen, den Rückgriff auf vergangene Erfahrung, ist aber nicht identisch mit dieser. Für die Erklärung des körpergebundenen Intellekts ist vom Standpunkt der Begriffserkenntnis aus, die für Themistios das Wesen des Menschen ausmacht, die Erinnerung das nächstliegende und am leichtesten einsichtig zu machende Phänomen. Denn für ihn sind Erinnerungen anscheinend nichts anderes als Phantasmata, die dem frühen begrifflichen Denken des potentiellen Intellekts ihr Anschauungsmaterial liefern. Er kann sich damit auf Aristoteles berufen, der Phantasmata definiert als spontan oder bewußt erinnerte Bilder vergangener Wahrnehmungen, ohne daß eine aktuelle Wahrnehmung vorausgeht (3,3, 428b10–17).

3) Von der Erinnerung, die eine erkenntnistiftende Funktion hat, kommt Themistios auf Emotionen oder Affekte, die ebenso zum „passiven Intellekt“ gehören und die schon Aristoteles als Verbindungsglied (κοινά) zwischen Körper und Seele ansieht (vgl. 1,1, 403a3–25). So nennt Themistios den νοῦς παθητικός einen „vernunftgeleiteten Affekt“ (πάθος λογικόν), der „durch die Beherbergung (κατοίκισιν) des Intellekts im Körper an der Vernunft (λόγου) teilhat“ (Them. In De an. 107,19f.), und sagt ausdrücklich: „Ohne die Vermittlung der Affekte könnte der Intellekt sich gar nicht in den Körper einhausen (ἐγκατοικίσεσθαι)“ (21f.). Hier bedarf es einer Differenzierung: Themistios unterscheidet Affekte wie Mut, Furcht und Hoffnung, denen ein „Logos innewohnt“ und die er den „passiven Intellekt“ nennt, von unvernünftigen, „a-logischen“ Affekten wie Schmerz und Lust (107,5–23). Die vernünftigen Affekte gehorchen dem Logos und sind Erziehung und Ermahnung zugänglich; nur bei ihnen gibt es Tugenden, weil eine Mäßigung mög-

lich ist, bei den unvernünftigen nicht. Themistios greift damit auf eine Unterscheidung zurück, die für Aristoteles in *De anima* keine größere Rolle spielt, dafür aber in der Ethik um so mehr, weil die Affekte bei ihm zwar keine Tugenden sind, aber immerhin erzieherisch beeinflusst werden können (Arist. Eth. Nic. 1,13; 2,4).⁵⁰ Themistios betont auch hier wieder die Zeitdimension: Die vernünftigen Affekte seien auf die Zukunft gerichtet, die unvernünftigen nur auf die Gegenwart (Them. In De an. 107,12–14). Während die Erkenntnis durch die Erinnerung Zugriff auf die Vergangenheit des endlichen Menschen hat, benötigt die Entscheidung darüber, was zu tun moralisch gerechtfertigt oder wünschenswert ist, die Zukunft.

4) Das dianoetische Denken ist genauso wie die Affekte eine Bewegung des ganzen Menschen und kommt von daher auch dieser leibseelischen Einheit zu, nicht der Seele allein oder einem bestimmten Seelenteil (27,25–27). Speziell der dianoetischen Seele kommen die Phantasmata zu, ohne die sie nicht denken kann (113,14; 19f.; vgl. Arist. De an. 3,7, 431a14–17). Hier ergibt sich als Folge der Unterscheidung von potentiell und passivem Intellekt eine Überschneidung mit dem potentiellen Intellekt, denn auch diesem liegen nach Themistios die Phantasmata als Materie seiner Tätigkeit zugrunde (Them. In De an. 95,9–11; 100,30). Offenbar ist Themistios der Ansicht, das bei Aristoteles einheitliche dianoetische Denken in einen körpergebundenen und einen potentiell vom Körper unabhängigen Teil unterscheiden zu müssen.⁵¹ Beide enthalten in sich die individuellen Begriffe oder Vor-Begriffe, die einem aus verschiedenen Wahrnehmungen hervorgegangenen Phantasma bzw. einer Erinnerung entsprechen. Während der potentielle Intellekt aber erst diskursiv tätig werden und die einzelnen Begriffe miteinander in Beziehung setzen kann, wenn der aktive Intellekt mit

50) Vgl. auch Ballériaux 1994, 194–197 zu den stoischen und mittelplatonischen Einflüssen.

51) In einem Kontext, der der Tätigkeit der dianoetischen Seele gewidmet ist, heißt es etwa, daß „der Intellekt, der mit unserer Seele zusammengewachsen (συνφυσῆ) ist, nicht ohne die Phantasmata aus der Wahrnehmung tätig sein kann“ (113,18–20). Dieser Intellekt ist der potentielle Intellekt, weil er mit der menschlichen Seele „zusammengewachsen“ ist (98,33–35), vgl. Schroeder/Todd 1990, 127 Anm. 212. Allerdings ist auch der passive Intellekt mit der Seele zusammengewachsen und zwar mehr als der potentielle Intellekt, weil sie, anders als dieser, vom Körper unabtrennbar und daher mit diesem zusammengewachsen ist, vgl. Todd 1996, 187 Anm. 4.

ihm eins geworden ist, ist der gemeinsame Intellekt verantwortlich für die Vermittlung und Anwendung der begrifflichen Erkenntnis auf die materielle Welt. So wird das dianoetische Denken des gemeinsamen Intellekts vornehmlich bei der Anwendung rationaler Überlegung auf die lebensweltliche Praxis greifbar. Dieses dianoetische Denken, das sich nicht mit der Synthesis und Dihairesis von Begriffen begnügt, richtet sich als rationales Streben (ὄρεξις) oder Wollen (βούλησις), im Gegensatz zu dem auf die Gegenwart gerichteten Begehren (ἐπιθυμία), auf die Zukunft (113,23 f.; 120,21–23). Außerdem kann das dianoetische Denken die Vergangenheit oder Zukunft zu einer Sache hinzudenken (109,18–21), d. h. es kann eine begriffliche Einsicht in die Zeit vermitteln. Es nimmt daher eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen den körpergebundenen Phantasmata und dem unkörperlichen Begriffsdenken ein. So legt es die Ähnlichkeiten und Unterschiede der Begriffe in Synthesis und Dihairesis dar, sobald ihm der aktive Intellekt die Einsicht in die Einheit und Allgemeingültigkeit des jeweiligen Begriffs vermittelt hat, und verbindet das Begriffsdenken mit der Zeitlichkeit und dem Werden der materiellen Dinge, aus denen es die Begriffe durch Abstraktion und Induktion gewonnen hat und auf die es umgekehrt begriffliche Einsichten anwendet.

Das dianoetische Denken ist damit das Signum des spezifisch menschlichen Denkens in seiner leibseelischen Einheit, und der νοῦς παθητικός ist nichts anderes als das der Zeit und der Körperlichkeit unterworfenene Denken, durch welches der endliche Mensch seiner Vergänglichkeit gewahr wird und durch das er körperlich affiziert und mit sich selbst konfrontiert wird. Während bei Plotin das noetische Denken dem Intellekt und das dianoetische der Seele zugeordnet wird und der nicht-herabgestiegene Intellekt in der Seele die Rückbindung der menschlichen Seele an den Intellekt gewährleistet, umfaßt bei Themistios der Intellekt sowohl das noetische als auch das dianoetische Denken, das wiederum aufgeteilt ist in den potentiellen Intellekt und den νοῦς παθητικός und das somit die Verbindung zwischen Körper und Intellekt herstellt. Das dianoetische Denken ist nicht identisch mit der Entfaltung der intellektiven Einheit in die zeitliche Vielheit der Seele wie bei Plotin, sondern es wird gedacht als eine begriffliche Einheit in Vielheit, die auch eine Entsprechung in der Zeit hat.

In dieser Deutung des νοῦς παθητικός unterscheidet sich Themistios auch fundamental von den späteren Neuplatonikern, für

die der Intellekt von jeder Passivität und Vergänglichkeit ausgeschlossen ist und die wie etwa Proklos und Philoponos von daher den νοῦς παθητικός mit der φαντασία identifizieren.⁵² So erklärt etwa Philoponos den Begriff νοῦς παθητικός damit, daß die Phantasie wie der νοῦς einen einfachen, unmittelbaren Zugriff auf das ihnen innerlich einwohnende Erkenntnisobjekt habe und daß sie veränderlich sei, weil sie es mit Eindrücken (τύποι) zu tun habe und ihre Erkenntnis nicht ohne Berücksichtigung der äußeren Gestalt vor sich gehe (Philop. In De an. 6,2–5; 11,5–11). Während für den späteren Neuplatonismus der Ausdruck νοῦς παθητικός lediglich die Eigenaktivität der Phantasie herausstellt,⁵³ betont Themistios mit dem Ernstnehmen des νοῦς παθητικός als νοῦς vielmehr die Einheit des menschlichen Intellekts und seine Zugehörigkeit zu Körperlichkeit und Vergänglichkeit, die dem Wesen des Menschen inhärent und daher dem Intellekt selbst eingeschrieben sind.

5. Der göttliche Intellekt und das Problem der Selbsterkenntnis

Der νοῦς ποιητικός ist zwar für Themistios, anders als für Alexander, nicht mit dem Aristotelischen Gott, dem Unbewegten Bewegter aus dem zwölften Buch der *Metaphysik* identisch (Them. In De an. 102,36–103,1). Aber er ähnelt in besonderer Weise Gott, insofern als er der „Urheber“ (ἀρχηγός) seiner Gedanken ist, weil dieser „auf eine Weise das Seiende selbst und auf eine andere Weise dessen Erhalter ist“ (πὼς μὲν αὐτὰ τὰ ὄντα ἐστὶ, πὼς δὲ ὁ τούτων χορηγός) (99,23–25). Außerdem läßt ihn seine Leidenslosigkeit, Unsterblichkeit und Ewigkeit „göttlich“ (102,34) sein, ebenso wie Gott und die Gestirne, die in Met. 12,8 eine Hierarchie von unbewegten Bewegern aufbauen (103,10–13). Man könnte ihn daher selbst einen Gott nennen, wenn auch hierarchisch eher an dritter Stelle nach Gott und den Gestirnen.⁵⁴

52) Prokl. In Eucl. 51,20–52,8; In Tim. 1,244,19–22; 3,158,5–11; Philop. In De an. 6,1–5. Vgl. Blumenthal 1991, 197–205.

53) Vgl. zu Proklos P. Lautner, The Distinction between φαντασία and δόξα in Proclus' In Timaeum, CQ 52, 2002, 257–269 und zu Philoponos Perkams 2006, 56f. u. 136f.

54) Blumenthal 1990, 118 nennt ihn einen „god (theos) other than the first“, Schroeder/Todd 1990, 39 einen „second god“ in contrast with the 'first god'.

Das Verhältnis von Gott und Mensch wird schon bei Aristoteles durch die Gemeinsamkeit des Intellekts bestimmt: Die Metaphysik als göttlichste Wissenschaft ist nicht das Denken menschlicher Dinge, sondern dasjenige göttlicher Dinge und zugleich das Denken Gottes (Arist. Met. 1,2, 983a5–8). Das göttliche Denken ist das gleiche wie das menschliche, unterschieden nur durch Dauer und Intensität (12,7, 1072b24f.). Entsprechend charakterisiert auch Themistios das göttliche Denken: Gott als die „erste Ursache“ (Them. In De an. 112,1) ist „gänzlich frei von Potentialität“ (112,4f., vgl. Arist. Met. 12,9, 1074b20). Sein Intellekt denkt, da er abgetrennt und stets in Aktualität ist, keine Formen in der Materie (ἔνυλα εἶδη), sondern nur immaterielle Formen, also auch keine Privationen; dies ist aber kein Mangel, sondern gerade ein Zeichen seiner Überlegenheit, weil er damit keine Vergänglichkeit an sich hat (Them. In De an. 114,34–115,3, vgl. 111,34–112,3). Der menschliche Intellekt qua Intellekt in einem Körper bzw. einer Materie hat darum aber nicht nur die Fähigkeit (δύναμις), die Formen in der Materie zu denken, indem er sie von der Materie abtrennt, sondern auch die immateriellen Formen, und zwar vollständig (115,3–7). Die Unterlegenheit des menschlichen Intellekts gegenüber dem göttlichen liegt also für Themistios, genauso wie für Aristoteles, nicht in den Objekten des Denkens begründet, sondern darin, daß der Mensch nicht „ununterbrochen“ (συνεχῶς) und „immer“ (ἀεί) denkt (7–9).

Um das Verhältnis von Gott und Mensch, ihre Gemeinsamkeit und Unterschiede besser verstehen zu können, ist eine Berücksichtigung von Themistios' Paraphrase zu Met. 12 nützlich.⁵⁵ Daß

55) Schon Schroeder/Todd 1990, 39 Anm.133 weisen darauf hin, daß die Untersuchung der Parallelen zwischen Themistios' Paraphrase zu *De anima* und der zu Met. 12 „would merit further investigation“. Der erste Ansatz dazu findet sich bei Pines 1987, 186f.

Der griechische Text der Paraphrase zu Met. 12 ist verloren; erhalten ist nur die hebräische Übersetzung, die Moses Ibn Tibbon 1255 von der mittlerweile ebenfalls verlorenen arabischen Übersetzung des Textes angefertigt hat. Von dieser hebräischen Übersetzung gibt es eine lateinische Übersetzung von Moses Finzi von 1558 (beide in der CAG-Ausgabe von S. Landauer, Berlin 1903). Ebenfalls erhalten ist eine arabische Kurzfassung der hebräischen Übersetzung (hrsg. von A. Badawi, Aristū'inda l'Arab, Kairo 1947, 12–21 u. 329–333). Ausführlicher zur Überlieferungsgeschichte vgl. Landauers Vorwort (CAG 5, 5, V–VII) und Pines 1987, 177f. Für Textzitate können hier nur die lateinische Übersetzung und die auszugsweise englische Übersetzung des arabischen Textes bei Pines 1987 herangezogen werden.

Themistios nach allen Nachrichten, die wir haben, nur die Aristotelische Theologie und nicht die ontologischen Bücher der *Metaphysik* paraphrasiert hat, legt den Schluß nahe, daß für ihn, ähnlich wie für die Neuplatoniker und anders als für Alexander, der Hauptgegenstand der *Metaphysik* die Theologie war.⁵⁶ Die Hauptthese seiner Paraphrase zu Met. 12 ist, daß Gott nicht nur sich selbst denkt, sondern indem er sich selbst denkt, auch alle anderen Dinge denkt. Gott wird mit verschiedenen Attributen belegt: Er ist die „erste Ursache“ (*prima causa*, In Met. 12,19,1), der „erste Beweger der Dinge“ (*primus motor rerum*), ihre „Vollendung“ (*perfectio* = ἐντελέχεια) und ihr „Ziel“ (*gratia cuius* = οὐδ' ἕνεκα) (19,24); er ist „Leben“ (*vigor* = ζωή), „Gesetz“ (*lex*), „Ursache der Harmonie und der Ordnung dieser Welt“ (*causa aequabilitatis et ordinis huius mundi*), und er ist schließlich „vollkommen erster Intellekt und Wahrheit“ (*intellectus perfecte primus veritasque*) (19,39–20,1). Unter diesen Attributen sind zwei besonders hervorzuheben: der erste Intellekt und das lebendige Gesetz.

Gottes Intellekt ist der hervorragendste unter den denkbaren Gegenständen, weil er sich selbst denkt, ohne Hindernis und Unterbrechung durch die Sinneswahrnehmung (22,18–22). Das bedeutet, daß der denkende Intellekt und das gedachte Objekt ihrer Natur und ihrer Aktualität nach zugleich und identisch sind (22,27–30 und 34–36). Das wiederum heißt, „der Intellekt als Ganzer umfaßt das Ganze“ (*intellectus totus totum amplectitur*), insofern als er alle immateriellen Formen denkt und nichts Intelligibles außerhalb von ihm bleibt (22,36f.; 23,4–6). Er denkt alles Seiende nicht als eine Vielheit, sondern als eine Einheit und Totalität, „alles zugleich“ (*omnia subito* = πάντα ὁμοῦ) (32,1–4 und 16–18). Folglich gibt es im göttlichen Intellekt kein diskursives Denken, also keinen „Durchgang“ durch die einzelnen Denkbestimmungen, keine Verbindung und Trennung und kein deduktives Schließen von Prämissen auf Konklusionen, alles dies Charakteristika des menschlichen Denkens (32,40–33,2). Der göttliche Intellekt denkt einen *mundus intelligibilis* ohne Zeitlichkeit und in reiner Aktualität (33,4–6). Das Denken der intelligiblen Formen umfaßt nun nicht nur ihre Wesensbestimmung, sondern auch ihre Existenz: Gott denkt alles Seiende in der Weise, „durch die sie sind“ (*quo sunt*), und in der Weise, „durch die er sie bestimmt hat,

56) Vgl. Guldentops 2001, 102–104.

seiend zu sein“ (*quo ipse posuit ea entia esse*) (23,19f.). Indem für Gott nichts außerhalb seiner eigenen Natur bleibt, „bringt“ er alles Seiende „hervor“ (*producit*), und alles Seiende „ist das, was er ist“ (23,39–24,1). Die Ipseität Gottes ist mit der Totalität des Seienden identisch.⁵⁷

Gott ist damit das „lebendige“ oder „beseelte Gesetz“ (*viva* bzw. *animata lex*),⁵⁸ wie wenn der spartanische Gesetzgeber Lykurg noch leben und seinem Gesetz beistehen würde, indem er in sich selbst die Könige und Militärführer dächte, die seine Gedanken in der Verwaltung umsetzen würden (24,3–8). Gott hingegen, der als Gesetz und Gesetzgeber ewiges Leben hat, sogar das ewige Leben ist, gewährleistet eine unaufhörliche Durchwahrung der Welt durch sein Denken (24,10–13). Aus Gottes Denken „geht die Ordnung und Regelmäßigkeit des Seienden hervor“ (*ordo et regularitas entium proveniet*) (20,2–4). Die Verbindung der Dinge der Welt zu ihrem Ersten Beweger deutet Themistios als „Begehren“ (*desiderium*) und „Liebe“ (*amor*). Er nimmt dabei einerseits Aristoteles’ Ausdruck der *ὄρεξις* für das Bewegungsverhältnis der Welt im Hinblick auf den Unbewegten Beweger wieder auf (Arist. Met. 12,7, 1072a25–27); andererseits benutzt er schon hier die Metapher des belebten Gesetzes, das er später in den Reden auf den byzantinischen Kaiser anwendet.⁵⁹ So vergleicht er das Verlangen der Welt nach Gott mit dem Verlangen des gesetzeskundigen Mannes, daß er „nach dem Gesetz lebe“ (Them. In Met. 12, 20,8f.), oder mit dem Verlangen der Bürgerschaft, „den König nachzuzahlen und auf seine Handlungsweise achtzugeben“ (23).⁶⁰ Das göttliche Denken setzt nun als „*primus motor rerum*“ die Bewegungsreihe der Dinge dieser Welt in Gang, indem es als „begehrter Gegenstand“ (*ut res desiderata*) bewegt. Die Reihenfolge entspricht ganz

57) In dieser These sieht Pines 1987, 187f. die Hauptähnlichkeit zu Plotins Intellektkonzeption.

58) Pines 1987, 189 zeigt, daß dieser Ausdruck eine stoische Terminologie ist, und verweist dazu auf Zenon (SVF I 162,42) und Chrysipp (SVF II 1077,316), aber auch auf Ps.-Arist. *De mundo* (6, 400b6ff.).

59) Vgl. Or. 1,15b3–8; 16,212d7f.

60) Der Herrscher selbst ahmt wiederum Gott nach, insbesondere seine Philanthropia, die einzige Tugend, die Gott mit dem Menschen gemein hat (Or. 1,8a–9a). Es verdiente eine weitergehende Untersuchung, die hier allerdings nicht geleistet werden kann, ob und wie Themistios’ Ansicht über das Verhältnis von Gott und Mensch in der Metaphysik 12-Paraphrase mit der in seinen Reden vereinbar ist.

der aristotelischen Seinshierarchie, beginnend mit der Fixsternsphäre, den Planeten und der sublunaren Welt der entstehenden und vergänglichen Dinge (31–39, vgl. 30,22–25). Zusammenfassend gesagt, ist Gott in dreifacher Weise „*prima causa*“: Er ist Formursache (*principium de forma*), Finalursache (*eo, cuius gratia quid est*) und Bewegungs- oder effizierende Ursache (*principium motus*) (34,15f.).⁶¹ Indem Gottes Gedanke das Sein und Wesen der immateriellen Formen determiniert und seine ewige Bewegung die Bewegung in der Welt anstößt und erhält, indem sich die Tätigkeit der Formen in der Welt auf die Vollkommenheit der ewigen Selbstbewegung Gottes zurückbezieht, ist Gott zugleich Seins- und Bewegungsursache der Welt. Darin unterscheidet sich Themistios offenbar von Aristoteles, dessen Gott zwar als erster Bewegter die Finalursache der Welt abgibt, der allerdings nur sich selbst und nicht den Kosmos denkt, so daß er nicht als Form- oder Seinsursache des jeweiligen Seienden in Frage kommt.⁶²

Mit der Frage der Selbsterkenntnis des Intellekts beschäftigt sich Themistios explizit in seiner Paraphrase zu der Aristoteles-Passage, in der es heißt, daß die Wissenschaft, die Sinneswahrnehmung, die Meinung und das diskursive Denken „immer auf ein anderes zu gehen scheinen, auf sich selbst nur nebenbei (ἐν παρέργῳ)“ (Arist. Met. 12,9, 1074b35f.). Von dieser Passage ausgehend wird gewöhnlich Selbsterkenntnis bei Aristoteles als akzidentelles Produkt der Objekterkenntnis verstanden.⁶³ Themistios zitiert diese Passage, läßt aber den Nachsatz „auf sich selbst nur nebenbei“ aus und bringt als Beispiel für den Zusammenhang von Objekt- und Selbsterkenntnis das Wahrnehmungsurteil „ein Mensch ist weiß“

61) Vgl. auch Pines 1987, 185f.

62) Eine andere Aristoteles-Interpretation vertritt H. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964, 127–191. Demnach hat Gottes Selbstdenken Inhalte, nämlich die 55 unbewegten Bewegter der Gestirnsphären aus Met. 12,8. Triftige Argumente gegen diese These führt K. Oehler an und macht die Inhaltslosigkeit des sich selbst denkenden Denkens Gottes plausibel (Rez. zu Krämer, Geistmetaphysik, Gnomon 40 [1968] 648–650 u. Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles, Frankfurt am Main 1984, 74–77 u. 82–90). L. Elders, Aristotle's Theology, Assen 1972, 257–259 vertritt eine neuplatonische Interpretation des Unbewegten Bewegters in der Art des Themistios, wonach Gott als erste Ursache allen Denkens in seiner Selbsterkenntnis die Erkenntnis der Welt enthält, eine Implikation, ohne die die Welt keine Beziehung zu ihrem Prinzip habe.

63) Vgl. Alex. De an. 86,20–23 und Philop. De intell. 21,10; 14–18.

und den geometrischen, durch diskursives Denken erkannten Lehrsatz von der Innenwinkelsumme im Dreieck, anhand derer er zeigen kann, daß der Intellekt, wenn er „A ist B“ denkt, „bereits gedacht hat“ (*iam concepit, iam intellexit*), daß er dies denkt (Them. In Met. 12, 33,30–36). Die Gegenstände der Wissenschaften sind also, insofern als sie immateriell sind, mit der Wissenschaft selbst identisch, analog der Identität von Intellekt und Intelligiblem (36–39, vgl. Arist. Met. 12,9, 1074b38–1075a5). Das verkürzte Aristoteles-Zitat und die Vergangenheitsform der Aussage, daß der Intellekt, wenn er etwas denkt, bereits gedacht hat, daß er etwas denkt,⁶⁴ sind zwei Indizien für die Vorgängigkeit der intellektiven Tätigkeit vor deren Inhalt und für die neuplatonische Umkehrung der aristotelischen Lehre von der Abhängigkeit der Selbsterkenntnis von der Objekterkenntnis.

Einen eindrücklichen Beweis für Themistios' neuplatonische Interpretation des Intellekts liefert folgendes Zitat: „Die intelligible Form und der Intellekt sind zugleich, und der Intellekt ist ein einziger, der sich zu sich selbst zurückwendet (*ad se convertitur*), und man sagt, daß Intellekt und Intelligibles beides zugleich sind. Denn der Intellekt, der ein einziger ist, geht nicht über (*non transit*) von einer gedachten Sache zur anderen, die ihm von seiner Natur her fremd ist, sondern wendet sich zu sich selbst zurück“ (Them. In Met. 12, 33,40–34,3). Die Identität von Intellekt und Intelligiblem schließt das diskursive „Durchgehen“ (*transire*) einander fremder Denkbestimmungen aus, wie umgekehrt die Abwesenheit jedweder Differenz oder Andersheit in der Relation von Intellekt und Intelligiblem die Einzahl des Intellekts begründet. Mehrere Intellekte bräuchten stets ein Moment der Differenz, das ihre Vielzahl begründet. Die Einzahl wiederum ist gleichursprünglich mit der Totalität und Vollständigkeit aller intelligiblen Bestimmungen – eine Vollkommenheit, die Themistios durch das neuplatonische Moment der „Rückkehr zu sich selbst“ ausdrückt. Zusammen mit der Aussage, daß die Ordnung des Seienden, sprich

64) Die Vergangenheitsform gilt freilich nur für das diskursive Denken des Menschen. Gott, dem nur das noetische Denken einer allumfassenden Einheit und Totalität zu Gebote steht, denkt entsprechend in ewiger Gegenwart und Totalität, wie folgendes Zitat belegt: „Wenn Gott denkt, daß er selbst die Form von allem ist, ist er selbst auch das Prinzip der Regelmäßigkeit der Seienden und ihrer Ordnung und erkennt zweifellos zugleich (*simul comprehendit*), daß er das Prinzip der Dinge und ihrer Regelmäßigkeit und Ordnung ist“ (Them. In Met. 12, 34,19–22).

der *mundus intelligibilis*, aus der Tätigkeit des Intellekts „hervorgeht“ (*proveniet*, 20,4) bzw. daß der Intellekt alles „hervorbringt“ (*producit*, 24,1), erscheinen in den Verben *provenire* und *convertere ad se*⁶⁵ die Momente πρόοδος und ἐπιστροφή wieder, die für die Neuplatoniker die Tätigkeit des Intellekts konstituieren.⁶⁶ Hervorgang aus sich selbst und Rückgang zu sich selbst bestimmen die Relation des Intellekts zum Intelligiblen und begründen so, wie der göttliche Intellekt in Sich-selbst-Denken zugleich die Ordnung der intelligiblen Welt und die jeweilige intelligente Form denkt. Allerdings führt der Rückgang zu sich selbst bei Themistios offenbar nicht zum überseienden Einen als Prinzip auch der intellektiven Tätigkeit zurück, sondern bleibt nur bei der Selbstidentität des göttlichen Intellekts stehen.

Wenn Gottes Selbstdenken gleichbedeutend ist mit dem Denken des intelligiblen Kosmos und der darin enthaltenen intelligiblen Formen, stellt sich die Frage, ob analog dazu auch die Selbsterkenntnis des menschlichen Intellekts die notwendige Voraussetzung für die Objekterkenntnis ist. „Voraussetzung“ könnte entweder a) eine platonische oder b) eine aristotelische Lösung implizieren: a) Das menschliche Selbst enthält in sich potentiell alle denkbaren Formen und aktiviert das in ihm bereits vorhandene Wissen durch eine Rückwendung zu einer ursprünglichen Einheit, in der Selbst- und Objekterkenntnis noch identisch sind. Die

65) Was die hebräische Entsprechung für diese Termini angeht, muß diese Einschätzung jedoch teilweise mit Vorsicht behandelt werden: Während der Ausdruck *convertitur ad se* (33,41f.) etwa dieselbe Bedeutung hat wie das hebräische *jithappek* 'al 'azmōtō, nämlich „sich zu sich selbst wenden“ bzw. „sich zu sich selbst wandeln“, übersetzt *proveniet* (20,4) das hebräische *me 'aah jihjēh*, das nur „sein von“ bzw. „stammen von“ bedeutet. *Producit* (24,1) gibt *jōlīdan* wieder, was im eigentlichen Sinne „gebären, zeugen“ und erst im übertragenen Sinne „hervorbringen“ heißt. Mit einiger Sicherheit kann also nur das reflexive Selbstverhältnis als Moment des göttlichen Intellekts behauptet werden, nicht aber die Abhängigkeit der seienden Dinge und ihrer Ordnung vom göttlichen Intellekt als Hervorgang des Intellekts. Möglicherweise hat hier der lateinische Übersetzer den etwas unklaren hebräischen Ausdruck neuplatonisch überprononciert. Größere Klarheit hinsichtlich einer neuplatonischen Interpretation des hebräischen Textes könnte hier nur ein umfassender Vergleich der hebräischen und der lateinischen Übersetzung schaffen, der allerdings auch eine Kenntnis des Arabischen und seiner philosophischen Terminologie voraussetzen würde. Dies kann hier leider nicht geleistet werden.

66) Zu Plotin vgl. Enn. 6,9,2,35f.: εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφον εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. Zu Proklos vgl. W. Beierwaltes, Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt am Main ²1979, 118–164.

Rückwendung zu dieser Einheit konstituiert unsere Selbsterkenntnis, so daß diese die ontologische Bedingung der Möglichkeit unserer Objekterkenntnis bildet (Plotin). b) Die Selbsterkenntnis ist nur ein akzidentelles Nebenprodukt der Objekterkenntnis, da der Intellekt in erster Linie und an sich das gedachte Objekt erkennt, mit dem es identisch wird (Alexander).⁶⁷ Dabei kann sich die Selbsterkenntnis mit stetig anwachsendem Objektwissen immer mehr vergrößern (Philoponos).⁶⁸

Themistios thematisiert zwar nirgendwo, wie man sich ein gemeinsames, abgetrenntes Selbst oder ein kollektives Selbstbewußtsein vorstellen muß. Es gibt aber ein kollektives Bewußtsein vom Wesen des eigenen, im jeweiligen Menschen vorkommenden Selbst, das jeder Mensch mit einem andern gemeinsam hat aufgrund der Tatsache, daß er ein Mensch ist. Wenn Themistios etwa sagt, daß „wir entweder der potentielle oder der aktuelle Intellekt sind“ (In De an. 100,16), oder fragt, „warum wir uns nach dem Tod nicht an das erinnern, was wir hier gedacht haben“ (101,1f.), so produziert diese Aussage bzw. Frage eigentlich das diskursive Denken des Menschen, der aus potentiell und aktuellem Intellekt zusammengesetzt ist, insofern als es aktiviert ist (vgl. 100,20–22), d. h. insofern als der aktive Intellekt es im potentiellen Intellekt wirksam gemacht hat. Dieses „Wir“ richtet sich nicht nur in didaktischer Absicht an den geeigneten Leser oder Hörer, der in den Text mit hineingenommen werden soll, sondern an den Menschen im allgemeinen, dem dieselben Denkfähigkeiten und -tätigkeiten wie dem Sprecher innewohnen. Wenn Themistios zur Bestimmung des Wesens des Menschen kommt, daß „wir der aktive Intellekt sind“ (100,37f.), dann ist das ebenfalls eine Aussage des diskursiven Denkens, die die höchste dem Menschen mögliche Selbsterkenntnis ausspricht und die nur möglich ist durch die Selbsttranszendierung des diskursiven Denkens zur Einheit des sich selbst erkennenden aktiven Intellekts.

Die Aktualisierung der Selbsterkenntnis im Menschen kann nicht wie bei Gott die Form-, Final- oder Bewegungsursache für das Sein oder die Erkenntnis der vom Menschen unabhängigen Objekte sein. Der Mensch ist vielmehr selbst ein durch das Denken Gottes verursachtes Lebewesen, dessen Gemeinschaft mit

67) Vgl. Alex. De an. 86,18–23.

68) Vgl. Philop. De intell. 21,00–18 und Perkams 2006, 322–326.

Gott jedoch in der Fähigkeit zu denken liegt.⁶⁹ Der aktive Intellekt des Menschen ist in ähnlicher Weise wie bei Gott der „Urheber“ (ἀρχηγός) seiner Gedanken, indem er im Denken mit seinen Denkobjekten identisch wird und „in gewisser Weise deren Erhalter ist“ (πῶς δὲ ὁ τούτων χορηγός) (99,23–25). Gott selbst ist der „Erhalter“ der Welt, indem er im Denken des Seienden zugleich ihre Ordnung und Totalität denkt, somit ist er auch der „Erhalter“ des aktiven Intellekts des Menschen.⁷⁰ So wie in Gottes Selbstdenken alle immateriellen Formen bzw. Begriffe in ihren wechselseitigen Beziehungen, Verbindungen und Unterschieden „auf einmal zugleich“ präsent sind und gedacht werden, so kann der aktive Intellekt des Menschen dieses allumfassende Denken, in dem Selbst- und Objekterkenntnis eine Einheit bilden, nur abgetrennt, d. h. ohne Potentialität, ohne Körper und ohne Individualität, verwirklichen, nämlich als intelligible Idee im Denken Gottes.

In diesem individuellen, körpergebundenen Leben hier ist der aktive Intellekt das „Göttliche in uns“, durch das gelegentlich die Intensität und Totalität des göttlichen Denkens im Menschen aufscheint. Das menschliche Denken entwickelt sich, wie gesehen, von den Wahrnehmungen aus, durch das Erlernen von Sprache und

69) Themistios' Betonung der Einheit des aktiven Intellekts in den Menschen bewahrt das Wesentliche der Identifikation des νοῦς ποιητικός mit Gott bei Alexander, vgl. Schroeder/Todd 1990, 39 und Hicks 1907, LXV.

70) Das Wort χορηγός wird noch einmal im Kontext der Frage nach Einheit und Vielheit des aktiven Intellekts verwendet als Ausdruck für die Quelle des Lichts, die mehr eins ist als das Licht selbst (Them. In De an. 103,23). Aus der Lösung jener Frage erscheint klar, daß „der Intellekt, der auf erste und ursprüngliche Weise erleuchtet“ (ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων) und von daher eins ist, mit der Sonne gleichgesetzt wird, die der χορηγός des Lichts ist (103,32f.). Themistios weist an dieser Stelle explizit auf Platon hin, der das Gute mit der Sonne vergleicht (35f.). Es ist aber unklar, ob er sich selbst dieser Deutung anschließt oder ob er in dem Intellekt, der auf „erste und ursprüngliche Weise erleuchtet“, die νόησις νοήσεως des Unbewegten Bewegers oder das Denken des aktiven Intellekts sieht. Durch die Formulierung, ὁ τοῦ φωτός χορηγός sei der, „durch den alle Sehafte der Lebewesen aus der Potentialität in die Aktualität überführt werden“ (103,23), liegt der aktive Intellekt nahe, da der göttliche Intellekt von Potentialität gänzlich frei ist und von einer direkten Einwirkung Gottes auf das menschliche Denken nirgendwo die Rede ist. Jedoch kann der aktive Intellekt nur „auf erste und ursprüngliche Weise erleuchten“, wenn er abgetrennt, ohne Potentialität existiert, d. h., wenn er als intelligibles Seiendes von Gott gedacht wird. Gott selbst ist durch das in seinem Selbstdenken involvierte Denken des *mundus intelligibilis* der Erhalter des Lichts des aktiven Intellekts, d. h. seines Seins und seiner Tätigkeit.

durch Übung und Erlernen von Wissen. Der Gang von der Wahrnehmung zur Erkenntnis der intelligiblen Formen geschieht durch Abstraktion, die aber nicht gelingen könnte ohne die Gegebenheit des Allgemeinen in den Dingen und die Tätigkeit des Intellekts. Die Selbsttranszendierung hin zur Selbsterkenntnis des Intellekts geschieht wie die gesamte Erkenntnis nicht als anamnetischer Rückgang zu sich selbst, sondern als eine lebenslange Entwicklung. Die Selbsterkenntnis ist schließlich der höchste Punkt der menschenmöglichen Erkenntnis und impliziert die Einsicht in die Kausalität und Ordnung des *mundus intelligibilis* sowie in ihren eigenen Platz hierin. Diese ist der Zeit nach später als die Objekt-erkenntnis, da der objektive Platz des menschlichen Intellekts erst im Zusammenhang der Untersuchung alles Seienden, insbesondere aller denkenden Wesen, bestimmt werden kann. Der Sache nach ist sie schon während des gesamten, lebenslangen Erkenntnisprozesses des Menschen die ontologische Voraussetzung der Objekt-erkenntnis. Die subjektive Selbsterkenntnis des Menschen nimmt also mit der zunehmenden Weltkenntnis immer weiter zu und wird dann objektiv, wenn dieser sich selbst in seinem Wesen als aktiver Intellekt bzw. als Intellekt in Tätigkeit versteht.

Schluß

Die Forschungsmeinung, die in Themistios einen reinen Peripatetiker sieht, kann wohl nicht aufrechterhalten werden, genauso wenig wie die, die ihn unumwunden zum Neuplatoniker machen will. Vielmehr scheint er einige neuplatonische Linien in ein im Grunde aristotelisches System eingezogen zu haben. So vertritt er zentrale neuplatonische Lehrstücke nicht, etwa die Existenz des Einen als höchsten Prinzips, die Anamnesis-Lehre oder die konstitutive Rolle der Ideenlehre für den menschlichen Erkenntnisprozeß. Plotinische Theorieelemente wie die doppelte Natur des Menschen oder die Einheit von Einheit, Vielheit, Sein im Intellekt übernimmt er, modifiziert und präzisiert diese allerdings im aristotelischen Sinn. Seine Theologie gestaltet er neuplatonisch aus, indem er in Gottes Denken nicht nur die Bewegungs-, sondern auch die Seinsursache der Welt sieht und die Selbsterkenntnis der Objekt-erkenntnis vorordnet. In der Epistemologie bleibt er aristotelisch und konzipiert die Erkenntnis als Abstraktionsprozeß im

Ausgang von Wahrnehmungen und zugleich als lebensgeschichtliche Entwicklung des Denkvermögens.

In der Theorie des menschlichen Intellekts findet sich eine Verschmelzung aus Platonismus und Aristotelismus, insofern als der menschliche Intellekt einerseits dank seiner partiellen Gemeinschaft mit dem göttlichen Intellekt in seiner höchsten Verwirklichung die gleiche Struktur und die gleichen Gegenstände wie der göttliche Intellekt hat, andererseits durch seine Bindung an den Körper sein Denken nur in der Zeit entfalten kann. Die Annahme eines passiven Intellekts, der unabhängig neben dem potentiellen Intellekt existiert, betont die Körpergebundenheit der Erkenntnis, also ihre Dualität im Zusammenspiel aus Wahrnehmung und intellektiver Erkenntnis, und zugleich die kognitive Einheit des Menschen, von der aus sowohl persönliche Denkentwicklung als auch Selbsterkenntnis möglich sind. Auch im menschlichen Intellekt ist die Objekterkenntnis ontologisch in der Selbsterkenntnis fundiert, auch wenn sie genetisch mit der Wahrnehmung äußerer Gegenstände beginnt: Unser jeweiliges denkendes Ich ist in seinem Wesen die allen Menschen gemeinsame denkerische Aktivität, deren Selbsterkenntnis nach dem diskursiven Durchgang durch die Begriffe und die Konstitution von objektivem Wissen als das eigentliche Denkprinzip aufscheint. Jedoch ist dies keine plotinische Rückwendung zu den Ursprüngen unseres Denkens in einer Intellekthypostase oder in einem noch darüberliegenden höchsten Prinzip. Das Denken des aktiven Intellekts ist bei Themistios vielmehr die Realisierung der höchsten dem Menschen zugänglichen Möglichkeit, nämlich das Denken des Alls und seines Ursprungs sowie des eigenen Wesens und seines Ursprungs.

Themistios steht für eine Verschmelzung aus Platonismus und Aristotelismus, die einer systematischen Idee von Philosophie folgt, soweit das die Form der Paraphrase sichtbar werden läßt. Wie er in der politischen Rede das platonische Ideal des Philosophenkönigs hochschätzt und zugleich mit dem aristotelischen Ansatz des praxisbezogenen Philosophierens seine eigene Tätigkeit als Redner begründet, so liegt seinen Paraphrasen offenbar eine konzeptionelle Zweiteilung der Philosophie zugrunde, und zwar in einen logisch-naturwissenschaftlichen Teil, der weitgehend Aristoteles folgt, und einen theologischen Teil, der neuplatonisch argumentiert. Auch wenn dies keine entsprechende Integration platonischer und aristotelischer Schriften in ein Curriculum wie

bei Porphyrios zur Folge hatte, scheint hier doch eine behutsame Harmonisierung von Platonismus und Aristotelismus vorzuliegen. Speziell Themistios' Paraphrase zu *De anima* steht auf der Grenze und ist zugleich die sachliche Verbindung zwischen dem logisch-psychologischen und dem theologischen Teil der Philosophie, indem hier das menschliche Denken in Analogie und Abgrenzung zum göttlichen Denken seine Selbsterkenntnis erlangt.

Bibliographie

Ausgaben, Kommentare, Übersetzungen:

- De Falco 1965. V. de Falco, Paraphrasi dei libri di Aristotele sull'anima, trans. ital., Padua.
- Heinze 1899. R. Heinze (Hrsg.), Themistii in libros Aristotelis De anima Paraphrasis (= In De an.), CAG 5,3, Berlin.
- Hicks 1907. R.D. Hicks, Aristotle. De anima, transl., introd., notes, Cambridge.
- Landauer 1903. S. Landauer (Hrsg.), Themistii in Aristotelis Metaphysicorum Liberum A Paraphrasis: Hebraice et Latine (= In Met. 12), CAG 5,5, Berlin.
- Lyons 1973. M. C. Lyons (Hrsg.), An Arabic Translation of the Commentary of Themistios on Aristotle's De anima, London.
- Schroeder/Todd 1990. F.M. Schroeder/R. B. Todd, Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistios' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4–8. Introd., Transl., Comm. and Notes, Toronto.
- Spengel 1866. L. Spengel (Hrsg.), Themistii Paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt, Leipzig, 2 Bde.
- Todd 1996. R. B. Todd, Themistius. On Aristotle On the Soul, transl., comm., London.
- Verbeke 1957. G. Verbeke (Hrsg.), Thémistius: Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke. Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum 1, Louvain / Paris.
- Wallies 1900. M. Wallies (Hrsg.), Themistii Analyticorum Posteriorum Paraphrasis (= In An. Post.), CAG 5,1, Berlin.

Sekundärliteratur:

- Ballériaux 1943. O. Ballériaux, D'Aristote à Thémistius: Contribution à une histoire de la noétique d'après Aristote, Liège (Diss.).
- 1989. O. Ballériaux, Thémistius et l'exégèse de la noétique aristotélicienne, Revue de Philosophie Ancienne 7, 199–233.
 - 1994. O. Ballériaux, Thémistius et le néoplatonisme. Le νοῦς παθητικός et l'immortalité de l'âme, Revue de Philosophie Ancienne 12, 171–200.
 - 1996. O. Ballériaux, Eugénios, père de Thémistios et philosophie néoplatonicienne, L'Antiquité Classique 65, 135–160.
- Barbotin 1954. E. Barbotin, La Théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, Louvain / Paris.

- Bazán 1976–77. B. C. Bazán, La noética di Themistio (c. 320–390), *Revista Venezolana de Filosofía* 5–6, 51–82.
- Blumenthal 1979. H. J. Blumenthal, Photius on Themistios (Cod. 74): Did Themistios Write Commentaries on Aristotle?, *Hermes* 107, 168–182.
- 1990. H. J. Blumenthal, Themistios: the last Peripatetic commentator on Aristotle?, in: R. Sorabji (Hrsg.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca, New York, 113–123 (orig. in: G. Bowersock et al. [Hrsg.], *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. Knox*, Berlin/New York 1979, 391–400).
- 1991. H. J. Blumenthal, *Nous pathētikos* in Later Greek Philosophy, in: H. J. Blumenthal/H. Robinson (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol.: *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford, 191–205.
- Brentano 1992. F. Brentano, *Nous poietikos*: Survey of Earlier Interpretations, in: M. C. Nussbaum/A. Oksenberg Rorty (Hrsg.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, 313–341.
- Colpi 1987. B. Colpi, *Die παρδεία des Themistios*, Frankfurt am Main (Diss.).
- Guldentops 2001. G. Guldentops, La science suprême selon Thémistius, *Revue de Philosophie Ancienne* 19, 99–120.
- Hamelin 1953. O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris.
- Kurfess 1911. H. Kurfess, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten νοῦς ποιητικός und παθητικός*, Tübingen.
- Mahoney 1973. E. P. Mahoney, Themistios and the Agent Intellect in James Viterbo and Other Thirteenth-Century Philosophers (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate), *Augustiniana* 23, 422–467.
- 1982. E. P. Mahoney, Neoplatonism, the Greek Commentators, and Renaissance Aristotelianism, in: D. J. O'Meara (Hrsg.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 169–177 u. 264–282.
- Martin 1966. S. B. Martin, The Nature of the Human Intellect as It is Expounded in Themistios' „Paraphrasis in Libros Aristotelis de anima“, in: F. J. Adelman (Hrsg.), *The Quest for the Absolute* (= Boston College Studies in Philosophy 1), Boston, 1–21.
- Merlan 1963. P. Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition, The Hague.
- Moraux 1967. P. Moraux, Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49, 169–182.
- 1978. P. Moraux, *Le De Anima dans la tradition grecque: Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius*, in: G. E. R. Lloyd/G. E. L. Owen (Hrsg.), *Aristotle on Mind and the Senses* (= Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum), Cambridge, 281–324.
- 1984. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Bd. 2: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin/New York (bes. 399–425).
- O'Daly 1973. G. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon.
- Perkams 2006. M. Perkams, *Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles' De anima und das Problem der Selbsterkenntnis*, Jena (Habil.).
- Pines 1987. S. Pines, Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistios' Commentary on Book Lambda and Their Place in the History of Philosophy, in: J. Wiesner (Hrsg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung, Bd. 2*, Berlin/New York, 177–204.

- Praechter ¹³1953. K. Praechter, Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. I: Die Philosophie des Altertums, Basel.
- Stump 1978. E. Stump, Boethius's „De topicis differentiis“, transl., notes and essays, Ithaca / London.
- Szlezák 1979. Th. A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel / Stuttgart.
- Todd 1981. R. B. Todd, Themistios and the Traditional Interpretation of Aristotle's Theory of Phantasia, *Acta Classica* 24, 49–59.
- Wilpert 1935. P. Wilpert, Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl.-Bd. III 1, Münster, 447–462.

Leipzig

Michael Schramm