



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Georgios Gemistos Plethon, Über die Unterschiede zwischen Aristoteles und
Platon – Einleitung, Übersetzung und Kommentar

verfasst von | submitted by

Mag. phil. Michael Anton Unterlechner MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the stu-
dent record sheet:

UA 792 229

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of study
as it appears on the student record sheet:

Klassische Philologie

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Alfred Dunshirn Privatdoz.

*In Wirklichkeit erkennen wir nichts,
denn die Wahrheit liegt in der Tiefe.*

(Demokrit, fr. 117 D-K)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	S. 7–9
1. Einführung in die <i>Differenzschrift</i>	S. 9–10
2. Überlieferung und Gliederung	S. 10–13
3. Plethons Vita	S. 13–21
3.1 Jugendjahre und Ausbildung	S. 13–15
3.2 Universalreligion und „Neo-Paganismus“, Mystras	S. 15–16
3.3 Konzil von Ferrara-Florenz	S. 17–18
3.4 Die Platonische Akademie und Plethons Neuplatonismus	S. 18–19
3.5 Plethons Schriften	S. 19–21
4. Text und Übersetzung	S. 22–46
5. Kommentar	S. 47–198
Schlusswort	S. 199
Abkürzungsverzeichnis	S. 200–202
Literaturverzeichnis	S. 203–228
Appendix	S. 229–231
Deutscher Abstract	S. 229–230
English Abstract	S. 231

Vorwort

Als ich mich vor einiger Zeit auf die Suche nach einem passenden Thema für meine Masterarbeit machte, führte ich ein sehr ertragreiches Gespräch mit Dr. Dunshirn, der mir Plethon näherbrachte. Im Rahmen der Recherche wurde mir sofort klar, dass es sich hierbei um einen äußerst bedeutenden, jedoch nicht allzu bekannten und oft auch verkannten Autor handelt. Ich beschloss, seine *Tugendschrift* (*De virtutibus*) zum Thema meiner Masterarbeit zu machen. Immer tiefer in die Materie eintauchend, merkte ich schnell, dass ich mich auch nach Vollendung der Masterarbeit mit diesem Universalgelehrten beschäftigen wollte. Dankenswerterweise erklärte sich Dr. Dunshirn bereit, auch die vorliegende Dissertation zu betreuen, welche sich mit einer weiteren wichtigen Schrift Plethons, der sogenannten *Differenzschrift*, befasst. Der Originaltitel des Werkes Γεωργίου Γεμιστοῦ περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται fasst den Inhalt dieser Streitschrift gut zusammen: Der Neuplatoniker Plethon beschreibt die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles, tut dies jedoch rein einseitig, nämlich im Sinne Platons. Dies war auch einer der ausschlaggebenden Gründe, warum eine intensive Beschäftigung mit dieser Schrift sinnvoll und notwendig erscheint, da die klare Positionierung Plethons pro Platon den zweiten großen Denker, Aristoteles, in einer übertriebenen Weise denunziert.

Plethon beschäftigte sich mit vielen verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, wie Theologie, Grammatik, Astronomie, Staatsverfassung oder eben auch Philosophie (hierbei vor allem mit der Ontologie). Aus einigen dieser Bereiche fließen Aspekte auch in die *Differenzschrift* ein. Die wichtigsten dieser Werke wurden herangezogen. Eine allumfassende Beschäftigung mit dem gesamten plethonischen Schaffen erschien jedoch als nicht zielführend, da die in der *Differenzschrift* behandelten Themen ohnehin ein weites Forschungsfeld bieten.

Die vorliegende Arbeit führt in die äußerst interessante Vita Plethons und seine Schriften ein, gefolgt vom Originaltext der *Differenzschrift* sowie einer eigenen Übersetzung. Im Anschluss daran findet sich ein ausführlicher Zeilenkommentar mit vielen ergänzenden bzw. weiterführenden Fußnoten.

Der Kommentar folgt an einigen Stellen den *Notes* von Bydén [u.a.]¹, die die Kapitel 1-19 gelungen kommentieren. An vielen Stellen erschienen jedoch Ergänzungen angebracht. Außerdem sparen Bydén [u.a.] das gesamte 20. Kapitel aus, das mit Abstand das längste Kapitel der Schrift darstellt. Schon alleine aus diesem Grund erschien eine neue Kommentierung vonnöten.

Bereits die Entstehung des Werks, des Titels und des von Plethon behandelten Inhalts werfen die ersten Fragen auf: Beschäftigte sich Plethon bloß deshalb mit einem Vergleich von Aristoteles' und Platons Theorien, weil er sich selbst als Neuplatoniker verstand und deshalb Platons Gedankengut gegen Aristoteles und den Aristotelismus verteidigen musste? Oder resultiert seine Differenzschrift daraus, dass es schlichtweg byzantinische Tradition war, sich mit antiken Dogmen auseinanderzusetzen? Diese beiden Fragen sollen noch beantwortet werden. Es sei jedoch bereits jetzt darauf hingewiesen, dass beide Fragen nicht mit absoluter Sicherheit beantwortet werden können.²

Ich danke allen, die mich während des Verfassens dieser Arbeit unterstützt haben. Der Schreibprozess gestaltete sich vor allem aufgrund einer vollen Lehrverpflichtung an der Schule (und vieler anderer Fortbildungen) manchmal als sehr herausfordernd. Explizit erwähnen möchte ich meine Mutter Silvia Unterlechner, die stets an mich geglaubt hat (und sich auch manch Lamento anhören musste) und meinen Betreuer Dr. Dunshirn, der mich in das Wirken Plethons überhaupt erst einführte und quasi zu jeder Tageszeit (und öfters auch Nachtzeit) mit Rat und Tat zur Verfügung stand. Die unzähligen ertragreichen Gespräche bilden den Nährboden dieser Arbeit. Ohne euch wäre die Fertigstellung dieser Arbeit kaum möglich gewesen.

¹ Bydén, Börje; Ebbesen, Sten [u.a.]: George Gemistos (Plethon), On Aristotle's Departures from Plato 0–19, Notes: in: Bydén, Börje; Thomsen Thörnqvist, Christina (Hgg.): *The Aristotelian Tradition*, Toronto/Ontario 2017, S. 297–345.

² Zur Verwendung des Kommentars: Da viele Begriffe der zwanzig Kapitel an unterschiedlichen Stellen verteilt vorkommen und diese oft eine Einheit bilden, werden thematisch zusammenhängenden Termini oft unter demselben Lemma behandelt. Es wird (wo hilfreich) auf bisherige oder später folgenden Anmerkungen hingewiesen. Zu den zitierten Werken: Die zitierten Stellen finden sich auch im *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG online: <https://stephanus-tlg-uci-edu.uaccess.univie.ac.at/index.php>). Für Zitate aus Editionen, die nicht eingesehen werden konnten, wurde nur der TLG herangezogen. Übersetzungen stammen durchwegs vom Verfasser der vorliegenden Arbeit. Für die Werktitel der Primärliteratur siehe das Abkürzungsverzeichnis. Es sei noch darauf hingewiesen, dass aufgrund der zahlreichen Werke, auf die sich Plethon in der *Differenzschrift* (teils nur vage) bezieht und der schier unüberschaubaren Menge an Forschungsliteratur, dieser Kommentar keinen Vollständigkeitsanspruch erheben kann. Dies ist schon deshalb kaum möglich, da die *Differenzschrift* hoch philosophische Themen behandelt und die Philosophie in den meisten Fällen nicht bloß „richtig“ und „falsch“ kennt, sondern vieles Auslegungssache ist. Somit beinhaltet der Kommentar neben den gängigen Meinungen der einschlägigen Forschungsliteratur auch viele eigene Denkanstöße. Es wurde jedenfalls versucht, das Essenzielle zu erfassen. Es möge noch unbedingt auf Wilhelm Blums Übersetzung und Kommentar (eigentlich Anmerkungen) zur *Differenzschrift* hingewiesen werden. Dieser sehr kompakte Kommentar soll (neben den *Notes*) als Ergänzung zum vorliegenden Kommentar dienen (Blum, Wilhelm: Georgios Gemistos Plethon: Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452), Stuttgart 1988, S. 143–150).

Ich widme diese Dissertation all jenen, die in Plethons Wirken eintauchen möchten. Die Arbeit soll einerseits dazu anregen, sich mit Plethons beachtlichem Œuvre auseinanderzusetzen, andererseits auch zu einer kritischen Reflexion über die *Differenzschrift* beitragen, da Plethons einseitige Huldigung Platons propagandistische Züge aufweist.

1. Einführung in die *Differenzschrift*

Die *Differenzschrift* (Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται³, *De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia*, *Über die Unterschiede zwischen Aristoteles und Platon*) entstand im Frühjahr 1439 in Florenz. Im Gegensatz zu vielen anderen Schriften Plethons sind Entstehungszeit und Entstehungsort klar datierbar. Die *Differenzschrift* nimmt deshalb eine Monopolstellung innerhalb Plethons Schaffen ein, da ihre theologischen, astronomischen, ontologischen und philosophischen Themen allgemein auch für den heutigen philosophischen Diskurs von großer Relevanz sind. Sie ist jedoch keine neutrale philosophische Abhandlung, sondern eine Polemik, eine Streitschrift gegen Aristoteles (und das Christentum allgemein) und eine Huldigung Platons. Besonders im Westen des Byzantinischen Reiches wurde seit der Frühcholastik vor allem der Philosophie des Aristoteles gefolgt.⁴ Plethon stellte sich dieser, seiner Meinung nach, frevelhaften Lehre entgegen und versuchte, seinen Mitmenschen die Lehre Platons zu vermitteln, oder besser gesagt, sie damit zu indoktrinieren. Plethon wirft Aristoteles in fast allen Teilgebieten der Philosophie (Theologie, Ontologie, Logik, Ethik, Kosmologie und Ideenlehre) ein mangelhaftes oder falsches Verständnis vor. Somit kann seine Schrift als Kampfschrift, Schmähchrift oder Invektive bezeichnet werden. Dass er die Politik ausspart, liegt wahrscheinlich daran, dass er diese in anderen Schriften, vor allem in seinem an Platons *Nomoi* angelehnten Hauptwerk *Νόμων συγγραφή* (*Darlegung der Gesetze*), behandelt. Wie im

³ John Demetracopoulos und Brigitte Tambrun-Krasker argumentieren, Plethons Titel orientiere sich an ähnlichen Überschriften in Eusebius von Caesarea's *Praeparatio evangelica* XV. Wirklich belegen lässt sich dies nicht, da Eusebius in *Pr. ev.* XV, 4 bloß meint, dass Atticus gegen Aristoteles schreiben würde, der mit Moses und Platon im Widerspruch stehe (διερχθέντα). Obwohl sich der Ausdruck öfters wiederholt, lässt sich kaum belegen, wie intensiv der Einfluss der *Praeparatio evangelica* auf die Titelgebung Plethons wirklich war. Bei Proklos finden sich ähnliche Andeutungen (Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria [3 Bde.], hg. v. Diehl, Ernst, Leipzig 1903–1906 [repr. Amsterdam 1965]); vgl. Tambrun-Krasker, Brigitte. *Pléthon et Cosme de Médicis. Le retour de Platon* (Vortrag gehalten auf dem internationalen Kongress *Mandarini Bizantini. The intellectual World between East and West [14th–15th]*, Fondazione Giorgio Cini, Istituto Venezia e l'Europa, Venedig, 22.–25. Juni 2005), S. 9 (Fußnote 28) (https://shs.hal.science/halshs-00293398/file/Plethon_et_Cosme_de_Medicis_HAL.pdf, letzter Zugriff am 11.07.2025); Demetracopoulos, John A.: *Ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ θωμισμοῦ: Πλήθων καὶ Θωμᾶς Ἀκρινάτης*, Athen 2004, S. 76–77).

⁴ Aristoteles war im Mittelalter in aller Munde. Thomas von Aquin beispielsweise bezeichnete Aristoteles oft nur mehr als *philosophus* (z. B. in den *Summa theologiae*).

Folgenden erläutert wird, handelt es sich hierbei nicht lediglich um eine Attacke gegen Aristoteles, sondern um einen Rundumschlag gegen den zu seiner Zeit vorherrschenden Zeitgeist und vor allem gegen das Christentum.

Plethons Vorwürfe in der *Differenzschrift* erscheinen an vielen Stellen jedoch unreflektiert und schlichtweg nicht haltbar. Oft lässt seine Beweisführung viel zu wünschen übrig. Ein Grund dafür können die Umstände sein, unter welchen die Schrift entstanden ist: Sie scheint in großer Hast abgefasst worden zu sein.⁵ In seiner *Replik* an den Patriarchen Gennadios II. Scholarios sagt Plethon selbst, dass er diese Schrift auf dem Krankenbett verfasst habe.⁶ Scheinbar haben sich aufgrund seines Gesundheitszustandes auch Flüchtigkeitsfehler eingeschlichen. Er belegt viele seiner Zitate kaum oder nur ungenau, und seine Argumente sind oft wenig stichhaltig, da er vermutlich keinen (oder nur eingeschränkten) Zugang zu Bibliotheken hatte. Mag der Inhalt auch noch so einseitig und unreflektiert wirken, so zeichnet sich die Schrift jedenfalls durch ihre hohe Sprachkunst aus.⁷ Doch nicht nur die plethonische Rhetorik ist besonders, sondern auch der aphoristische Stil: Viele Gedankengänge erscheinen stakkatohaft und unausgegoren. Außerdem lässt sich kaum eine stringente Systematik der behandelten Themen feststellen, die oft repetitiv wiederkehren. Deutlich wird jedoch das Ziel, das Plethon vor Augen schwebte: das Etablieren einer Universalreligion.⁸

2. Überlieferung und Gliederung

Die erste lateinische Übersetzung stammt von Nicolaus Tridentinus Scutellius († 1542), welche jedoch nie ediert wurde. Zwei ältere, veröffentlichte Editionen stammen von George Chariander (Basel, 1574) und Bernardus Donatus von Verona (Venedig, 1540). Jacques-Paul Migne druckte die lateinische Übersetzung von Chariander ab, verwechselte jedoch kurioserweise die beiden griechischen Versionen von Chariander und Donatus, weshalb die griechische Textgestaltung von Donatus und die lateinische Übersetzung von Chariander nicht ganz miteinander

⁵ Knös, Börje: Encore Gémiste Pléthon, Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Série IV, Nr. 3, 1954, S. 62: „livre composé à Florence en toute hâte“.

⁶ Patrologia Graeca (Patrologiae cursus completus [Series Graeca] [Bd. 160], hg. v. Migne, Jacques-Paul, Paris 1857–1866, S. 1017 C). Der Link zu allen Bänden findet sich im Literaturverzeichnis.

⁷ Der vorliegende Kommentar versucht, alle wesentlichen Begriffe und Zitate abzudecken. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Interpretation, für Anmerkungen zur Sprache sei auf andere Quellen verwiesen (vgl. Fußnote 19).

⁸ Vgl. Blum, 1988, S. 20–26 (inkl. eines zusammenfassenden Kurzkommentars).

korrespondieren.⁹ Donatus' Text wurde auch von Charles Alexandre ediert.¹⁰ Robert und François Masai fanden zu Beginn der 1950er-Jahre zwischen Manuskripten Cardinal Bessarions das Plethon-Autograph in der Biblioteca Nazionale Marciana. 1976 folgte eine französische Übersetzung von Bernadette Lagarde, 1986 eine englische Übersetzung von Christopher Woodhouse und 1988 eine deutsche Übersetzung von Wilhelm Blum.¹¹

Der Originaltext sowie dessen Kapiteleinteilung folgt der Edition von Bernadette Lagarde aus dem Jahr 1973.¹² Der Text ist nach dem plethonischen Autograph ediert und erfüllt die in der Wissenschaft gängigen Standardkriterien der Methodologie. Es existiert auch eine ältere Edition von Jacques-Paul Migne¹³. Der Text folgt Lagarde, die Einteilung jedoch Migne. Diese Kombination ergibt einen gut gegliederten, übersichtlichen Text.

Die *Differenzschrift* besteht aus 20 unterschiedlich langen Kapiteln, wobei das letzte Kapitel das mit Abstand längste darstellt, da Plethon hier eine Art Zusammenfassung des bisher Gesagten bringt. Etwas weniger spekulativ als bei der Überschrift ist die Annahme, dass Plethon die Themen seiner Schrift an jene aus der *Praeparatio evangelica* anlehnte oder sich wenigstens Anregungen holte. Viel zu deutlich erscheinen die Anklänge der Überschriften aus dem 15. Buch der *Praeparatio evangelica* an die Themen aus der *Differenzschrift*, als dass man annehmen könnte, Plethon habe dieses essenzielle apologetische Werk über das Christentum nicht gekannt. Der Gedanke, dass sich ein *vir religiosus* wie Plethon nicht intensiv mit Eusebius beschäftigt haben sollte, erscheint obsolet.¹⁴ Ähnliches gilt für die vom römischen Kaiser Julian

⁹ Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρειται, in: Patrologia Graeca (Bd. 160), hg. v. Migne, Jacques-Paul, Paris 1866, S. 889–929

(https://books.google.at/books?id=_qtZdqVuYNEC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, letzter Zugriff am 12.07.2025). Direkt im Anschluss daran findet sich eine sehr brauchbare lateinische Kurzzusammenfassung aller Kapitel.

¹⁰ Alexandre, Charles: *Traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage*, Paris 1858, S. 281–288 (repr. Amsterdam 1966).

¹¹ Lagarde, Bernadette: *Georges Gémiste Pléthon: Des différences entre Platon et Aristote* (Edition, traduction et commentaire) (2 Bde.) (Dissertation), Paris 1976. Lagardes imposante Dissertationsschrift sei an dieser Stelle explizit erwähnt. Dieses Standardwerk hat die vorliegende Arbeit sehr genährt; Woodhouse, Christopher M.: *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford [u.a.] 1986, S. 192–214; Blum, 1988, S. 112–142 (inkl. Anmerkungen). Die vorliegende Übersetzung der *Differenzschrift* ist eine völlig eigenständige Leistung und lehnt sich nicht an Blums Übersetzung an. Vgl. Neri, Moreno (Hg.): *Giorgio Gemisto Pletone: Delle Differenze fra Platone ed Aristotele*, Rimini 2001, S. 5–8. Neri bietet außerdem eine italienische Übersetzung.

¹² Lagarde, Bernadette: *Le 'De differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, Byzantion 43, 1973, S. 312–343. Die im TLG und in Blum (1988, S. 13) angeführte Seitenerstreckung ist falsch!

¹³ Lagarde spricht von etwa 27 Handschriften zur *Differenzschrift* (Lagarde, 1976, Bd. 1, S. XXXVI).

¹⁴ Bei Betrachtung der 62 Kapitel der *Praeparatio evangelica* wird augenscheinlich, dass auch bei Eusebius ein Vergleich von Platon und Aristoteles im Mittelpunkt steht. Folgende thematische (zusammengefasste) Parallelen (die in Klammer stehenden Kapitel beziehen sich auf die *Pr. ev.*) lassen sich feststellen: die Theorien des Aristoteles im Allgemeinen (Kap. 2), worin sich Aristoteles von Platon unterscheidet (Kap. 3; Plethons Titel zeigt einen Anklang an die Form διενεχθέντα), die kontinuierliche Erwähnung Mose, dessen Gesetze für die Theologie Plethons gewiss essenziell waren (Kap. 4–8), die Auseinandersetzung über Entstehen und Vergehen der Welt allgemein (Kap. 6; 32; 35), die fünf Körper für Plethons Behandlung der Elemente (Kap. 7; 36), die Entelechie (Kap. 10), Platons „Ideenlehre“ bzw. „Ideenannahme“ (Kap. 13; 45), das Universum (Kap. 15; 18; 19; 38; 39; 40; 41),

Apostata verfasste polemische, verlorene Schrift *Contra Galilaeos* (gemeint ist gegen die Christen), die uns teilweise bekannt ist. Aufgrund der späteren Erwiderung von Kyrill von Alexandria gegen den Kaiser, *Contra Iulianum imperatorem*, war Plethon diese Schrift aufgrund ihrer Thematik, der Auseinandersetzung zwischen Platonismus und Christentum, wahrscheinlich bekannt. In Buch zwei stellt Kyrill ebenso wie Plethon die Theorien des Aristoteles denen Platons gegenüber.¹⁵ Viele christliche Autoren wie eben Kyrill oder der Platoniker Atticus prangerten Aristoteles auch dafür an, dass er den sublunaren Bereich vom göttlichen Einwirken auf das Universum separierte.¹⁶ Plethon schließt sich diesen Attacken in der *Differenzschrift* nicht offenkundig an, jedoch geht er an zwei Stellen in *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones* als Antwort auf die von Scholarios verfasste Schrift *Contra Plethonis ignorationem de Aristotele* darauf ein.¹⁷

Hinsichtlich des Originaltextes und der Übersetzung erschien eine zweispaltige Darstellung sinnvoll, da so eine parallele Lektüre erleichtert wird. Die Übersetzung versucht im Sinne eines *ad litteram*-Stils¹⁸ einerseits den Originalstil zu imitieren, andererseits auch das aktuelle Deutsch zu bewahren. Dies ist aufgrund der völlig verschieden konstruierenden Sprachsysteme manchmal eine Gratwanderung. Es war jedoch ein Anliegen, das offenkundig klassische (und

Sonne, Mond und Sterne unter Bezugnahme auf das Sphärenmodell (Kap. 23–31; 46; 47; 48; 50; 51; 52; 53), das Eine für die Behandlung der Ontologie (Kap. 33), die beseelte Welt, die Natur des Himmels (Kap. 42), die Daimones für Plethons Theologie (Kap. 43), die Materie für die Behandlung der *ousia* (Kap. 44), über Erdbeben für Plethons Erörterung über die Tugenden und die Seele (Kap. 9; 11; 12; 16; 20; 21; 22; 60; 61). Lambros Couloubaritis erkannte ein systematisches Muster und eine Kohärenz innerhalb der *Differenzschrift*: Auf den Diskurs über Gott (Kap. 1–3) folgt jener über die Lebewesen (Kap. 9–13), über die Welt (Kap. 14–16) und über menschliche und göttliche Kunst (Kap. 17). All dies mündet in die Betrachtung der Gestalten (Kap. 20) (vgl. Couloubaritis, Lambros: *Physis et technè dans le 'De differentiis' de Pléthon*, in: Wenin, Christian [Hg.]: *L'homme et son univers au moyen âge: Actes du septième congrès international de philosophie médiévale* [30 août–4 septembre 1982] [Bd. 1], Louvain-la-Neuve 1986, S. 333–340, bes. S. 339). Somit bildet das Göttliche eine Art Ringkomposition, die durch alles Irdische verbunden wird. Auch diese Annahme zeigt eine deutliche Anlehnung an Eusebius. Die scheinbar wohldurchdachte Komposition beider Werke lässt auf eine abwechslungsreiche, aber stringente Lektüre schließen. Diese büßt jedoch in beiden Fällen aufgrund ihrer ständigen Redundanz und der andauernden Attacken gegen Aristoteles bzw. der nahezu Vergöttlichung Platons (vor allem in der *Pr. ev.*) einiges an Glanz ein.

¹⁵ Kyrill von Alexandria, C. Iulian, in: Kyrill von Alexandrien: Gegen Julian Buch 1–10 und Fragmente, Teil 1–2, hg. v. Brüggemann, Thomas; Kinzig, Wolfram; Riedweg, Christoph, Berlin/Boston 2016–2017, II, 17.

¹⁶ Kyrill von Alexandria, C. Iulian II, 15, 10–15; Atticus, fr. 5 (Atticos: *Fragments de son œuvre*, hg. v. Baudry, Jean, Paris 1931 [= Eusebius, *Pr. ev.* XV, 5, 2–14]); Bydén, Börje: 'No Prince of Perfection'. Byzantine Anti-Aristotelianism from the Patristic Period to Pletho, in: Angelov, Dimitar; Saxby, Michael (Hgg.): *Power and Subversion in Byzantium: Papers of the 43rd Annual Spring Symposium of Byzantine Studies*, Farnham 2013, S. 159–162.

¹⁷ CSO 30, 11–12; 31, 7–8 (CPI: *Œuvres complètes de Georges [Gennadios] Scholarios* [Bd. 4], hg. v. Jugie, Martin; Petit, Louis; Sidéridès, Xénophon A., Paris 1935).

¹⁸ Blums äußerst brauchbare und gut lesbare Übersetzung der *Differenzschrift* sei an dieser Stelle erwähnt. Während die Übersetzung der vorliegenden Arbeit versucht, Plethons Diktion (so weit es möglich ist) zu imitieren, stellt Blums Übersetzung eher eine Paraphrase dar (Blum, 1988, S. 112–142). Im Anschluss daran findet sich eine Gliederung der *Differenzschrift* und Anmerkungen.

an einigen Stellen sehr schwierige) Griechisch¹⁹ des Plethon so getreu wie nur möglich nachzuempfinden, da eine Paraphrase meist nicht jene Nuancen auszudrücken vermag, die ein antiker Autor eigentlich ausdrücken will. Die plethonische Diktion ist auch deshalb (oftmals) sehr herausfordernd, da sein meist hypotaktischer Stil mit vielen philosophischen Termini technici verschmilzt. Diese Krasis, gepaart mit teils kühnen Gedankensprüngen und Plethons offensichtlicher Annahme (die zu dieser Zeit Usus war), dass seine Leserschaft die oft nur angedeuteten Quellenangaben und Querverbindungen schlichtweg kennt, erzeugt ein äußerst komplexes Werk.

3. Plethons Vita²⁰

3.1 Jugendjahre und Ausbildung

Georgios Gemistos Plethon²¹ wurde 1355 in Konstantinopel geboren und verstarb am 26. Juni 1452 in Mystras.²² Er war ein byzantinischer Gelehrter und Philosoph in der Tradition der an-

¹⁹ Plethon bedient sich des attischen Griechisch, seine Sätze sind teilweise sehr komplex und das Vokabular ist hochphilosophisch (das Sein, die Seiendheit, das Seiende etc.). Dies ist sicherlich auch zum Großteil der Materie geschuldet. Hinsichtlich der Grammatik folgt er meist, jedoch nicht immer, dem klassischen Griechisch (vgl. für einige Beispiele [z. B. für Irregularitäten in der Verwendung des Optativs] Bydén [u.a.], 2017, S. 342–344; vgl. für Besonderheiten der Wortbildung, Flexion der Nomen und Verben und rhetorische Mittel Blum, 1988, S. 49–54. Blum meint, dass die Wirkung der *Differenzschrift* weniger aufgrund ihres Inhalts, sondern mehr durch die „rhetorische Kraft der Suggestion“ (ebd., S. 54) gegeben war. Plethon sehnte sich offensichtlich nach den (für ihn) „guten alten Zeiten“ zurück: „Plethon wollte nicht nur altheidnische Inhalte mit seiner Lehre verkünden, sein Wunsch war es ebenso, seine Zeitgenossen wieder zu der echten alten Sprachkunst der Attiker hinzuführen. Dieses Ziel verfolgte er nicht zuletzt dadurch, daß er in seiner eigenen Sprache sogar noch über die eigentlichen Attiker zurückging [...]“ (ebd., S. 78).

²⁰ Die Kapitel zu Plethons Vita, Jugendjahren, Ausbildung und Schriften basieren auf meiner Masterarbeit (Unterlechner, Michael: Plethons Tugendlehre ausgehend von seiner Schrift *De virtutibus* im Vergleich zum Tugendkonzept bei Platon und Aristoteles [Masterarbeit], Wien 2023, S. 7–17); vgl. auch Blum, 1988, S. 1–17; Blum, Wilhelm; Seitter, Walter (Hgg.): Georgios Gemistos Plethon (1355–1452): Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter, Zürich/Berlin 2005, S. 35–59.

²¹ Sein Name ist eigentlich ein Wortspiel bzw. Pleonasmus: Das Adjektiv γεμιστός bedeutet „beladen“, „voll von“ und Plethon leitet sich vom Verb πληθύνειν („voll sein“) bzw. συμπλέναι („anfüllen“, „reichlich werden“) ab. Somit lässt sich sein Name etwa mit „der beladene Volle“ (oder etwas despektierlich „Dicke“) übersetzen. Der Anklang an Platon ist nicht zu überhören. Es liegt auch sehr nahe, dass sich Plethon diesen Beinamen nicht zufällig, sondern als Zeichen der Huldigung seines philosophischen Vorbilds selbst gegeben hat. Dies wird auch durch ein Zitat von Georgios Chariander (Georg Henisch) bei Leo Allatius deutlich: „Gemistus vir in omni scientiarum genere eminentissimus cognomenque Plethonis accepit, quasi Platonis, eo, quod Platoni, philosophorum principi, maxime accederet.“ („Gemistos, ein Mann, der in jeder Art der Wissenschaft herausragend war, erhielt den Beinamen Plethon, gewissermaßen den des Platon, weil er Platon, dem Führenden der Philosophen, am nächsten kam.“, Fabricius, Johann Albertus: Bibliotheca Graeca [Bd. 12], hg. v. Harleß, Gottlieb Christoph, Hamburg 1809, S. 86 [<https://archive.org/details/ioannisalbertif05heumgoog/page/86/mode/2up>, letzter Zugriff am 09.07.2025]); vgl. für ähnliche Annahmen hinsichtlich seines Namens ebd., S. 86; Schultze, Fritz: Geschichte der Philosophie der Renaissance (Bd. 1), Jena 1874, S. 72.

²² Mystras (heute Mistra) liegt nahe Sparta auf der Peloponnes und war bis zum Jahr 1249 unbewohnt. Der aus fränkischem Adel stammende Wilhelm II. von Villehardouin (reg. 1246–1278), letzter Fürst von Achaia, ließ 1249

tiken Platoniker, weshalb er heute auch dem Neuplatonismus zugeschrieben wird. Plethon entstammte einem Adelsgeschlecht und verbrachte seine Jugend in Konstantinopel. Über seine Ausbildung ist nur wenig überliefert, doch gilt es als wahrscheinlich, dass er sich bereits in jungen Jahren ein umfassendes Wissen aneignete. Da sich Plethon bis zu seinem Ableben stets den unterschiedlichsten Materien widmete (Theologie, Astronomie, Grammatik, Philosophie etc.), kann er mit Fug und Recht als Universalgelehrter²³ bezeichnet werden.

Um das Jahr 1380 hielt er sich in Hadrianopel (dem heutigen Edirne) auf, das zu jener Zeit als Residenz des Sultans Murad I. diente. Hier soll Plethon vom jüdischen Gelehrten Elischa (Elisaios)²⁴ unter anderem in die Lehren des Zarathustra eingeführt worden sein. Außerdem übernahm Plethon von diesem sukzessive den heidnischen Polytheismus, für den Plethon später angesehen war, jedoch auch stark angeprangert wurde. Er beherrschte das klassische Griechisch und beschäftigte sich wahrscheinlich auch mit Latein und Italienisch.²⁵ Dass Plethon auch im Bereich der Religion als Universalgelehrter galt, zeigt sich unter anderem darin, dass er sich während seines Aufenthalts in Hadrianopel mit den Lehren des Islam beschäftigte.²⁶ Sein Ziel war offenkundig: die Etablierung einer Universalreligion.

Plethon unternahm wahrscheinlich auch mehrere Forschungsreisen, um sich stets weiterzubilden. Es gilt als sehr wahrscheinlich, dass Plethon um 1390 Schüler des byzantinischen Theologen Demetrios Kydones wurde, eines bedeutenden Übersetzers der Schriften des Thomas von Aquin.²⁷ Plethons Ansehen in der Bevölkerung wuchs zunächst und um die Wende zum 15.

auf dem Gipfel des Berges eine Befestigungsanlage errichten, um das Gebiet um Sparta zu sichern. Im Verlauf von fast einem Jahrhundert wurde die Anlage zum Herrschaftssitz der Despoten von Morea, eines byzantinischen Herrschaftsgebiets auf der Peloponnes. Konstantin XI. Palaiologos, der letzte byzantinische Kaiser, bekleidete von 1428 bis 1448 selbst das Amt des Despoten von Morea. Mystras verblieb unter der Herrschaft des Despotats Morea, bis es im Jahr 1460 von den Osmanen erobert wurde (vgl. Blum, 1988, S. 3–4; Blum; Seitter, 2005, S. 37–38).

²³ Christos Baloglou unterstreicht Plethons Stellung eines Universalgelehrten: Er sei „die bedeutendste Persönlichkeit der spätbyzantinischen Zeit und ein wichtiger Vermittler des hellenischen Denkens im Westen in der Renaissance, überblickte eine erstaunliche Vielzahl von Fächern und Wissenschaftszweigen, er vermochte diese alle ineinander zu integrieren, er war stolz darauf, nicht nur eine einzige Disziplin zu vertreten.“ (Baloglou, Christos P.: Georgios Gemistos-Plethon und Sphairos von Borysthenes. Eine vergleichende Analyse ihrer Reformvorschläge, Zeitsprünge 2 (1/2), 1998, S. 125).

²⁴ Vgl. Ostrogorsky, Georg: Geschichte des byzantinischen Staates, München ³1963, S. 442–443.

²⁵ Vgl. Dedes, Demetrios: Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon) (Forschungen und Funde in Venedig), Hellenika 33, 1981, S. 74.

²⁶ Vgl. Klein-Franke, Felix: Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho, Byzantinische Zeitschrift 65 (1), 1972, S. 2.

²⁷ Vgl. Sabbopoulos, Euangelos G.: Ὁ Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων: Ἡ ἐποχὴ τοῦ καὶ ἡ ἐποχὴ μας, Piräus 1961, S. 11; Mamalakis, Joannis P.: Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων, Athen 1939, S. 43–45; Demetrios Kydones: Briefe (Bd. 12/1), hg. v. Tinnefeld, Franz, Stuttgart 1981, S. 46.

Jahrhundert dürfte er als Lehrer der Philosophie und der Sozialwissenschaften im Byzantinischen Reich²⁸ tätig gewesen sein. Diese Zeit sollte für Plethon jedoch auch eine ziemlich beschwerliche werden, denn er kam, wahrscheinlich als kaiserlicher Ratgeber, an den Hof Kaisers Manuel II. Palaiologos (reg. 1391–1425).

3.2 Universalreligion und „Neo-Paganismus“, Mystras

Spätestens im Jahr 1414 musste Plethon Konstantinopel verlassen. Ausschlaggebend dafür waren sein Streben nach einer Universalreligion, seine damit verbundene antichristliche Haltung und der Vorwurf des „Neopaganismus“ (ein Begriff, der erst im 19. Jahrhundert aufkam). Unter dem wachsenden Druck des Klerus, der den Kaiser zunehmend bedrängte, gab Manuel schließlich nach. Plethons Ansichten stießen zu dieser Zeit bereits auf erhebliche Kritik, und der Widerstand der überwiegend konservativ-orthodoxen Bevölkerung nahm stetig zu.

Plethon ließ sich irgendwann zwischen 1393 und 1414 in seiner neuen Wirkungsstätte Mystras nieder, wo er – mit kurzen Unterbrechungen – bis zu seinem Tod im Jahr 1452 lebte. Dieses Datum ist deshalb interessant, da er zwar den endgültigen Einfall der Osmanen im Jahr 1453 nicht mehr erlebte, jedoch von fortwährender Unsicherheit darüber geprägt sein musste, wie die Zukunft Byzanz’ aussehen und welche Rolle es zukünftig auf der politischen Bühne spielen würde.

Bis zu seinem Tod fühlte sich Plethon Mystras, seiner neuen Heimat und Wirkungsstätte, eng verbunden. Börje Knös bezeichnet Plethon gar als „Philosophen von Mystras“ („philosophe de Mistra“)²⁹. In Mystras verfasste Plethon den Großteil seiner Werke, wodurch der Ort zu einer wichtigen Stätte für wissenschaftlichen Austausch und spätbyzantinische Gelehrsamkeit wurde. Seine Reputation war außerordentlich, und er wurde als Universalgelehrter mit vielseitigem

²⁸ Unter „Sozialwissenschaften“ ist nicht im heutigen Sinn bloß die Beschäftigung mit dem Zusammenleben der Menschen gemeint, sondern eine umfangreiche Kultur- bzw. Sozialanthropologie (in Verbindungen mit Politik, Kosmologie und Theologie). Dies wird auch an den Themen von Plethons Schriften deutlich, wie Walter Seitter treffend anmerkt: „Das dominierende Anliegen (Begehren), das Plethons Schriften trägt und vorantreibt, ist ein politisches: nämlich die Sorge um die Wohlfahrt, ja um die Erhaltung, um den Bestand seines Vaterlandes, worunter das Byzantinische Kaiserreich [...] zu verstehen ist.“ (Blum; Seitter, 2005, S. 77). Zur Verortung des Byzantinischen Reiches: Eine klare geographische, zeitliche und semantische Abgrenzung ist aufgrund der Grenzverschiebungen über die Jahrhunderte hinweg und wegen der immer stärker werdenden Einflussnahme des Osmanischen Reiches im Osten kaum möglich (vgl. Pagani, Fabio: Greek Identity and Ideas of Decline in Fifteenth-Century Byzantium: Gemistos Pletho and Bessarion, in: Aschenbrenner, Nathanael; Ransohoff, Jake (Hgg.): The Invention of Byzantium in Early Modern Europe, Washington, DC 2021, S. 27). Während das Byzantinische Reich als Fortsetzung des Römischen Reiches zu seiner Blütezeit im 6. Jhd. unter Justinian im Osten noch beinahe den gesamten Mittelmeerraum umfasste, war Byzanz zu Plethons Zeit (bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen) vor allem auf Konstantinopel und Teile der Peloponnes (v. a. Mistra) beschränkt (vgl. z. B. Nicol, Donald M.: Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, Cambridge 1979).

²⁹ Knös, 1954, S. 60.

Wissen geschätzt.³⁰ Plethons Ansehen in Mystras war immens und er trat als Universalgelehrter auf: Er war nicht nur als Lehrer und Hochschullehrer, sondern auch als aktiver Politiker und oberster Richter tätig.³¹ Dies steigerte wieder sein Ansehen, welches er aufgrund seiner antichristlichen Haltung einigermaßen eingebüßt hatte. Plethon geriet, wie schon zuvor in Konstantinopel, in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einem Despoten der Morea. Dieses Mal stand er als Ratgeber in Diensten Kaiser Theodors II. Palaiologos (reg. 1407–1443), des zweiten Sohnes Manuels II. Weshalb Plethon immer wieder eine besondere Nähe zu den Despoten von Morea suchte, ist nicht eindeutig nachvollziehbar: Einerseits wollte er wahrscheinlich dem Volk dienen, andererseits ist sein blinder Gehorsam gegenüber dem Herrscher wahrscheinlich auch dem Bestreben geschuldet, noch höheres Ansehen zu erlangen.

Zu jener Zeit erlebte Mystras eine Blütezeit, in der Gelehrte wie Bessarion und Plethon eine Erneuerung des Hellenismus beziehungsweise des Griechentums anstrebten. Diese Bestrebungen standen in enger Verbindung mit dem sich in Florenz entfaltenden Renaissance-Humanismus. In der Forschung begegnet einem auch häufig der Begriff des „Byzantinischen Humanismus“³², welcher mit Plethon und von Mystras ausgehend seinen Höhepunkt erreichte. Die Konflikte, mit denen Plethon in Konstantinopel konfrontiert war, schienen überwunden.

³⁰ Vgl. Schmidt, Johanna: Sparta-Mistra. Forschungen über Goethes Faustburg, Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 18, 1956, S. 134; Zakythinos, Dionysios A.: Ἰδεολογικαὶ συγκρούσεις εἰς τὴν πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν, Νέα Ἑστία 47, 1950, S. 798.

³¹ Vgl. Kazazis, Neoklis: Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων καὶ ὁ κοινωνισμὸς κατὰ τὴν ἀναγέννησιν, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τοῦ Ἑθνικοῦ Πανεπιστημίου 1, 1902–1903, S. 9; S. 12; Medvedev, Igor P.: Mistra: Očerki istorii i kul'tury pozdnevizantijskogo goroda, Leningrad 1973, S. 54; Pertusi, Agostino: In margine alla questione dell'umanesimo bizantino: il pensiero politico del Cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, Nuova Serie 5 (XV), 1968, S. 104; Zakythinos, Dionysios A.: Le despotat grec de Morée (Bd. 2), Athen 1953, S. 131. Im Anhang zu Charles Alexandres imposanter Edition von Plethons *Nomon syngraphe* findet sich eine *Monodie* des Gregorios Monachos an Plethon, in der er ihn als „Vorstehender des höchsten Gerichts der Griechen“ (προστάτης τοῦ τῶν Ἑλλήνων μεγίστου δικαστηρίου) bezeichnet (Alexandre, 1858, S. 396).

³² Der französische Byzantinist Paul Lemerle prägte den Begriff und empfahl, statt von einer „byzantinischen Renaissance“ besser vom „ersten byzantinischen Humanismus“ zu sprechen (ein Ausdruck, der auch den Titel seines 1971 erschienenen Werks *Le premier humanisme byzantin* trägt). Er begründete dies damit, dass man, anders als in der Renaissance, nicht auf die antike Literatur oder Wissenschaft zurückgriff, sondern „vor allem die Formen des kulturellen Ausdrucks“ von der Antike inspiriert waren (vgl. Rosenqvist, Jan O.: Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453, Berlin/New York 2007, S. 59).

3.3 Konzil von Ferrara-Florenz

In Mystras und auf der gesamten Peloponnes gehörte Plethon zu den bedeutendsten Denkern (wenn er nicht sogar der herausragendste war). In Mystras versammelte er eine Gruppe besonders begabter und ausgewählter Schüler um sich.³³ Zu den bekanntesten unter ihnen zählen vermutlich der spätere Universalgelehrte und Kardinal Bessarion sowie der spätere Bischof Isidor von Kiew. In Mystras entstanden die meisten seiner Werke und hier wirkte er auch als Politiker. Das Abhängigkeitsverhältnis zum Despoten Theodor II. blieb aufrecht, doch er stand auch weiterhin in Kontakt mit Kaiser Manuel II. und dessen Sohn Johannes VIII. Letzterer war so von Plethons Nimbus beeindruckt, dass er ihn aufsuchte, um ihn zu bewegen, mit einer Delegation am Konzil von Ferrara-Florenz teilzunehmen. Dieses Konzil fand von 1438 bis 1445 in Ferrara-Florenz und Rom statt. Plethon sollte auf diesem 17. Konzil der römischen Kirche die griechischen Interessen vertreten. Das Ziel bestand darin, eine Kirchenunion zwischen der seit dem 11. Jahrhundert getrennten byzantinisch-orthodoxen Ost- und der römisch-katholischen Westkirche zu initiieren.³⁴ Es ist durchaus bemerkenswert, dass Kaiser Johannes VIII. ausgerechnet Plethon mit dieser bedeutenden Aufgabe betraute, obwohl dieser öffentlich eine antichristliche Haltung vertrat und das Heidentum förderte. Dennoch genoss Plethon das Vertrauen des Kaisers und reiste im Jahr 1437 zusammen mit ihm sowie zahlreichen Geistlichen, darunter seine Schüler Bessarion und Isidor von Kiew, nach Italien. Neben diesen gehörten zur Gesandtschaft auch Laien wie der Gelehrte Georgios Amoirutzes (Amyrutza) und Gennadios (Georgios) Scholarios. Scholarios spielte eine zentrale Rolle in Plethons Leben, da er zu einem

³³ Medvedev, Igor P.: Vizantijskij Gumanizm, Voprosy Istorii 4, 1972, S. 215; Kristeller, Paul O.: Platonismo bizantino e fiorentino e la controversia su Platone e Aristotele, in: Pertusi, Agostino (Hg.): Venezia e l'Oriente fra Tardo Medioevo e Rinascimento, Venedig 1966, S. 108.

³⁴ Am 16. Januar 1439 kam es schließlich zur Vereinbarung der letzten Kirchenunion zwischen Ost- und Westkirche. Am 6. Juli desselben Jahres wurde durch ein Dekret in der Hauptkirche von Florenz diese Einigung offiziell bestätigt. Doch bereits zu diesem Zeitpunkt war aufgrund des völlig divergierenden Kirchenverständnisses die Stimmung innerhalb der Bevölkerung und des Klerus angespannt. Auf einer Synode in Jerusalem wurde das Anathema gegen die Union verhängt. Der Versuch Kaisers Konstantin XI., die Union wiederzubeleben, blieb aufgrund der osmanischen Eroberung des Ostens bedeutungslos, und 1472 wurde die Union endgültig aufgelöst. Zwar kam es zu einigen kleineren, wenig bedeutenden Zusammenschlüssen der Westkirche mit anderen Kirchen (wie etwa mit der Armenisch-Apostolischen oder der Syrisch-Orthodoxen Kirche), doch die große Kirchenunion war gescheitert. Dieses Scheitern war einer der Auslöser für die spätere Reformation (vgl. Konzil von Basel-Ferrara-Florenz, in: Müller, Gerhard; Krause, Gerhard [Hgg.]: Theologische Realenzyklopädie (Bd. 5), Berlin [u.a.] 1980, S. 284–296; Konzil von Ferrara-Florenz, in: Schäfer, Joachim: Ökumenisches Heiligenlexikon [https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Konzil_von_Ferrara-Florenz.html], letzter Zugriff am 12.07.2025]).

Unter folgendem Link sind Dokumente zum Konzil von Basel-Ferrara-Florenz abrufbar: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_\(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma\).html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma).html) (letzter Zugriff am 12.07.2025).

seiner wichtigsten Gegenspieler wurde.³⁵ Obwohl Plethon auf dem Konzil offenbar eindrucksvoll für die Orthodoxie eintrat³⁶, vermochte selbst eine so angesehene Persönlichkeit wie er die spätere Auflösung der Union nicht zu verhindern.

3.4 Die Platonische Akademie und Plethons Neuplatonismus

Plethon war außerdem einer der bedeutendsten und heftigsten Verfechter des Platonismus. Deshalb wurde er später den sogenannten „Neuplatonikern“ zugeschrieben.³⁷ Dieses Bestreben, Platon zu ehren und Aristoteles als minderwertigen Gelehrten darzustellen, kommt besonders in Plethons *Differenzschrift* zum Ausdruck.

Plethons Bewunderung für Platon beeinflusste die Gelehrtengemeinschaft in Florenz maßgeblich. Ein eindrucksvolles Ergebnis davon war eine seiner wichtigsten Errungenschaften, die er jedoch selbst nicht mehr miterlebte: Im Jahr 1459 gründete Cosimo de' Medici in Florenz die Platonische Akademie (die bis 1521 bestand). Diese Einrichtung knüpfte an die ursprüngliche Akademie Platons an, die um 387 v. Chr. in Athen entstand und im Jahr 529 n. Chr. von Kaiser Justinian I. geschlossen wurde.³⁸ Ohne Plethons (teils propagandistische) Huldigung Platons wäre diese Gründung wohl nie zustande gekommen.³⁹

³⁵ Scholarios bekleidete von 1454 bis 1464 als erster ökumenischer Patriarch das Amt in Konstantinopel unter osmanischer Herrschaft. Darüber hinaus verfasste er Kommentare zu aristotelischen und neuplatonischen Texten und führte eine intensive Auseinandersetzung mit Plethon gegen den Neuplatonismus. Die Schriften Plethons wies er entschieden zurück, da sie für ihn den Inbegriff des antichristlichen Heidentums darstellten. Im Rahmen einer von Scholarios initiierten Bücherverbrennung von Plethons Schriften wurde dessen Hauptwerk, die *Nóμων συγγραφή*, fast vollständig zerstört (Woodhouse, 1986, S. 136–153).

³⁶ Soldatos, Christos: Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων: Συμβολή εις τὸ ἔθνικόν ἔργον τοῦ φιλοσόφου εις τὸν Μυστρᾶν καὶ τὴν θεμελίωσιν ὑπ' αὐτοῦ τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν εις τὴν Φλωρεντίαν, Athen 1973, S. 25.

³⁷ Franz Dölger spricht gar von einer regelrechten „Platomanie“ Plethons und von einer strikten Ablehnung der aristotelischen Lehre. Plethon habe Platon als „Symbol einer neuen Lebensphilosophie derjenigen des Aristoteles entgegengesetzten, der ihnen als Symbol der überlebten scholastischen Philosophie einer überwundenen Zeit galt, aus deren Fesseln sie hinausstreben“ gesehen (Dölger, Franz: Der Anteil des mittelalterlichen Griechentums an der geistigen Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit, *Historisches Jahrbuch* 74, 1955, S. 160). Diese „Platomanie“ blieb auch Kardinal Bessarion nicht verborgen: In einem Trostbrief Bessarions an Plethons Söhne Demetrios und Andronikos schrieb dieser: Ἐγὼ μὲν οὖν χαίρω τοιοῦτῳ ὁμιληκῶς ἀνδρί, οὗ μετὰ Πλάτωνα [...] σοφώτερον οὐκ ἔφυσεν ἢ Ἑλλάς („Ich bin froh, einen derartigen Mann begleitet zu haben [Anm.: zum Konzil von Ferrara-Florenz] [...]. Griechenland brachte nach Platon keinen weiseren Mann hervor.“ (Alexandre, 1858, S. 404; der gesamte Brief ist ebd. auf S. 404–405 abgedruckt.).

³⁸ Dölger, 1955, S. 160.

³⁹ Ein venezianischer Schriftsteller des 15. Jahrhunderts bezeichnete Plethon als „il principe della setta platonica“ („Vorsteher der platonischen Sekte“, zitiert nach Masai, François: *Platonisme et christianisme au XV^e siècle*, *Revue de l'Université de Bruxelles* 10, 1957–1958, S. 398). Diese (aus heutiger Sicht) eher kritisch klingende Bezeichnung beschreibt jedoch wohl treffend Plethons zum Teil fanatisch erscheinende Einstellung gegenüber Platon. Der italienische Humanist und Philosoph Marsilio Ficino habe ihn als „zweiten Platon“ bezeichnet und Cosimo de' Medici habe sich durch Plethons „os fervens“ zur Gründung der Platonischen Akademie inspirieren lassen (vgl. Masai, François: *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956, S. 328).

Spätestens im Jahr 1441 kehrte Plethon nach seinem Florenz-Aufenthalt nach Mystras zurück, wo sein Ruf vermutlich weiter gestiegen war. Dort war er erneut als Lehrer tätig und verfasste philosophische Texte.⁴⁰ Am 26. Juni 1452 starb Plethon im hohen Alter von über neunzig Jahren in Mystras – nur ein Jahr vor der völligen Zerstörung seiner Heimatstadt Konstantinopel durch die Osmanen.⁴¹

3.5 Plethons Schriften

An dieser Stelle können Plethons zahlreichen Schriften zu den unterschiedlichsten Themen lediglich angedeutet werden.⁴²

Neben der Faszination seiner rhetorischen Künste hinterließ Plethon ein imposantes Œuvre, das teils nur fragmentarisch erhalten ist. Er beschäftigte sich mit Geschichte, Rhetorik, Theologie, Ontologie, Staatslehre, Astrologie, Geographie und vielen anderen Themen. Bei Betrachtung seiner Werke wird deutlich, dass er vor allem Kompilationen von Schriften antiker Autoren erstellte. Einerseits belegt dies seine große Gelehrsamkeit, andererseits aber auch eine gewisse Abhängigkeit und übersteigerte Verehrung gegenüber den Gelehrten der Antike.⁴³ Zu Plethons ersten Veröffentlichungen zählen Schriften über die Geschichte der Assyrer und Meder, den Feldzug Alexanders des Großen, die Könige Makedoniens, die Landschaft Thessaliens sowie

⁴⁰ In dieser Zeit dürfte auch sein Hauptwerk, die *Nóμων συγγραφή*, entstanden sein.

⁴¹ Plethons Ansehen überdauerte seinen Tod. Sigismondo Pandolfo Malatesta, ein Condottiere aus adeliger Familie, stand 1464 im Dienste Venedigs und wurde im Zuge einer Expedition als Kommandant der venezianischen Streitkräfte gegen die Osmanen nach Mystras geschickt. Er soll ein großer Verehrer Plethons gewesen sein – oder zumindest ein Interesse daran gehabt haben, dessen Leichnam zu besitzen. Deshalb plünderte er Plethons Grab und brachte dessen Überreste nach Rimini. Bereits 1446 hatte Malatesta beschlossen, die Kirche San Francesco, die dem heiligen Franziskus geweiht war, in ein Mausoleum umzuwandeln. An den Außenmauern des nun sogenannten *Tempio Malatestiano* ließ er Sarkophage mit den Gebeinen verschiedener Gelehrter und Humanisten anbringen. Darunter befanden sich auch jene Plethons (vgl. Chastel, André: *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique. Etudes sur la renaissance et L’humanisme platonicien*, Paris 1959, S. 354–359). So gelangten Plethons sterbliche Überreste von Mystras nach Rimini, wodurch seine Lebensgeschichte eng mit dem Italien des 15. Jahrhunderts verbunden ist. Vermutlich stammt auch die Inschrift auf Plethons Grab von Malatesta. Außerdem sind am Grab von Roberto Orsi, einem Dichter am Hofe von Sigismund, Verse angebracht, die er zu Ehren Plethons verfasste (Blum, Wilhelm: *Sigismondo Pandolfo Malatesta (1417–1468): Stadtherr von Rimini, Neuheide und Verehrer Plethons*, in: Matula, Jozef; Blum, Paul R. [Hgg.]: *Georgios Gemistos Plethon: The Byzantine and the Latin Renaissance*, Olmütz 2014, S. 23–24; vgl. auch Franceschini, Gino: *I Malatesta*, Mailand 1973, S. 384; Jones, Philip J.: *The Malatesta of Rimini and the Papal State. A Political History*, Cambridge 1974, S. 242; Ahrweiler, Hélène: *L’idéologie politique de l’empire byzantin*, Paris 1975, S. 122; Arduini, Franca [Hg.]: *Città di Rimini. Sigismondo Pandolfo Malatesta e il suo tempo*, Vicenza/Rimini 1970, S. 15. Für den Text der Inschrift siehe Masai, 1956, S. 365; Ricci, Corrado: *Il Tempio Malatestiano*, Rimini 1974, S. 291. Für die Verse des Roberto Orsi siehe ebd., S. 294).

⁴² Siehe für die Chronologie der Werke Plethons Blum, 1988, S. 7–17. Eine Anordnung der Werke geordnet nach Themengruppen findet sich beispielsweise bei Baloglou, Christos P.: *Γεώργιος Πλήθων-Γεμιστός ἐπὶ τῶν Πελοποννησιακῶν πραγμάτων*, Athen 2002, S. 45–74 und (unvollständig) bei Erich Trapp (*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* [2. Faszikel] Wien 1977, S. 159 [Nr. 3630]). Die meisten von Plethons Schriften sind im TLG online abrufbar.

⁴³ Vgl. Alexandre, 1858, VIII.

über die Gestalt der Erde. Zudem verfasste er Schriften, die „offenkundig auf Exzerpten aus antiken Autoren beruhen“⁴⁴. Zu dieser Werkgruppe zählen unter anderem Schriften über Strabon sowie Interpretationen der Terminologie des Porphyrios und der Kategorienlehre des Aristoteles.

Neben seinen historischen und geografischen Schriften widmete sich Plethon besonders intensiv theologischen Fragestellungen. In Hadrianopel und Bursa beschäftigte er sich eingehend mit dem Islam. Er setzte sich mit der orthodoxen, katholischen, heidnischen und mohammedanischen Religion, aber auch mit vielen anderen Lehren, auseinander. Dies zählt wohl zu den wichtigsten Motiven für Plethons Bestreben, eine Universalreligion zu etablieren. Diese theologischen Schriften umfassen Traktate zu den chaldäischen Orakeln, zur Existenz Gottes und ein *Gebet an den einen Gott*.

Im fortgeschrittenen Alter zwischen 75 und 80 Jahren beschäftigte sich Plethon, wohl beeinflusst durch den intellektuellen Austausch in Florenz, mit einer breiten Palette zusätzlicher Themen, unter anderem mit Musik, dem Schicksal, der Magie, der griechischen Grammatik und Homer. Nach 1439 entstanden wahrscheinlich die Schrift *Über die Tugenden* und unter anderem eine Abhandlung über die Synode und Repliken auf Bessarion oder auf Scholarios.

Plethon übte jedoch auch Kritik an den Herrschern der Morea sowie an spätbyzantinischen Kaisern. Dies zeigt sich bereits in Titeln wie der *Mahnrede an den Despoten Theodor über die Peloponnes* oder der *Denkschrift an Manuel Palaiologos über die Angelegenheiten auf der Peloponnes*. Diese Werke entstanden vermutlich zwischen 1407 und 1418, während Plethon im Dienst der Despoten der Morea stand. Neun Jahre später verfasste er eine Mahnschrift an Kaiser Johannes VIII. über die prekäre Situation auf der Peloponnes, 1433 entstand eine Monodie zu Ehren der Fürstin Kleope Malatesta.

Zwischen 1438 und 1439 hielt sich Plethon in Italien auf, wo er insbesondere in Florenz intensiven wissenschaftlichen Austausch mit Gelehrten pflegte. Diese zeigten sich beeindruckt von seiner Rhetorik und verehrten seine Redekunst regelrecht. Plethons Verteidigung der platonischen Lehre fand rasch weitreichende Beachtung und trug maßgeblich dazu bei, dass sich der

⁴⁴ Blum, 1988, S. 8. Blum nimmt außerdem an, Plethon habe einige seiner Schüler damit betraut, Material für diese Werke (oder eventuell auch für seine frühen Schriften) zusammenzutragen, was er als „historische Wahrheit“ bezeichnet (ebd., S. 8). Diese Annahme kann jedoch nicht mit Sicherheit bestätigt werden. Die Vermutung liegt jedoch nahe, da Plethon eine Vielzahl talentierter Schüler um sich versammelte. Migne listet eine Reihe klassischer und byzantinischer Autoren auf, deren Texte Plethon selbst exzerpierte (oder exzerpieren ließ). Darunter fallen beispielsweise Appian, Aristoteles oder Flavius Josephus (PG 160, 1866, S. 779/780).

Neuplatonismus über Florenz hinaus in ganz Italien verbreitete. Besonders seine „*Differenzschrift*“ entfachte große Begeisterung für Platon und förderte gleichzeitig die Ablehnung aristotelischer Thesen in der Gesellschaft. Dieses Werk war und ist bis heute deshalb so essenziell, da es die verschiedensten philosophischen Disziplinen abdeckt: den Gottesbegriff, die Lehre vom Sein, die Logik, die Seelenlehre, die Ethik, die Kosmologie, die Zweckbestimmtheit in Natur und Kunst, den Determinismus, die Bewegungslehre und die Ideenlehre.

Plethon kehrte spätestens 1441 nach Mystras zurück und blieb dort bis zu seinem Tod in seiner nunmehr wahren Heimat. Hier verfasste er sein an Platons *Nomoi* (Abhandlung über Staatstheorie) angelehntes Hauptwerk, die *Nomon syngraphe* (*Darlegung der Gesetze*). Das Werk ist jedoch aufgrund der Bücherverbrennung durch Scholarios nur mehr fragmentarisch erhalten.⁴⁵

Nach der Abfassung der Gesetze folgten noch vier kleinere Schriften, die sich mit der Lehre Zarathustras und Platons, dem Heiligen Geist sowie der Ehrung der byzantinischen Königin Helena, der Gemahlin Kaiser Manuels II., befassen. Das letzte Werk dieses Zyklus und zugleich die jüngste erhaltene Schrift Plethons aus dem Jahr 1451 ist die *Denkadresse an den purpurborenen Despoten Demetrios*.

Betrachtet man Plethons Vita, seine vielfältigen Interessen, sein umfangreiches literarisches Werk sowie das hohe Ansehen, das er als Redner und Politiker genoss, lässt sich Juan Signes Codoñers Feststellung gewiss bestätigen: „Dank dem Einfluß von Plethon erweiterte im Westen die Philosophie ihren geistigen Horizont.“⁴⁶

Um sich gleich zu Beginn eines jeden Kapitels einen groben Überblick über dessen Inhalt verschaffen zu können, wurde im Kommentar immer ein Schlagwort vorangestellt. Dieses ist nicht als Überschrift zu verstehen, sondern soll eben nur als Orientierungshilfe dienen. Überall dort, wo Plethon offenkundig auf Werke des Aristoteles anspielt, wurden diese „Werktitel“ kursiv gesetzt.

⁴⁵ Vgl. Fußnote 35.

⁴⁶ Codoñer, Juan S.: Die plethonische ‚Religion‘, in: Blum; Seitter, 2005, S. 100. Plethons Ruhm erfuhr im 20. Jahrhundert eine neue Blüte, als 1975 in der Nähe von Mistra der griechische Philosoph Ioannis Theodorakopoulos die „Freie Philosophische Hochschule“ ins Leben rief, die Plethons Namen trägt (vgl. Lagarde, 1976, Bd. 1, S. 2, Anm. 2; vgl. Benakis, Linos: Zum gegenwärtigen Forschungsstand in der Byzantinischen Philosophie, in: Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy [Bd. 5], 1975, S. 627–629, der betont, dass Plethons Werke einen wesentlichen Beitrag für ein umfassenderes Verständnis der byzantinischen Philosophie leisteten).

4. Text und Übersetzung

Proem.

- 1 Οἱ μὲν ἡμῶν παλαιότεροι καὶ Ἑλλήνων καὶ
Ῥωμαίων Πλάτωνα Ἀριστοτέλους πολλῶ τῷ
μέσῳ προετίμων· τῶν δὲ νῦν καὶ μάλιστα τῶν
πρὸς ἐσπέραν οἱ πολλοί, ἅτε ἐκείνων σοφώτεροι
5 οἰόμενοι γεγονέναι, Ἀριστοτέλη πρὸ Πλάτωνος
θαυμάζουσιν, Ἀβερὸν τινὶ Ἀραβὶ πειθόμενοι
μόνον Ἀριστοτέλη φάσκοντι τέλεόν τι τῆς
φύσεως ἐς σοφίαν ἔργον ἀποτετελέσθαι. Ἄνδρὶ εἰ
μὲν τὰλλα σπουδαίῳ, οὐκ ἂν οὕτω ῥαδίως εἰπεῖν
10 ἔχοιμι τὸν μέντοι περὶ ψυχῆς λόγον οὕτω φαύλῳ
ὥστε καὶ θνητὴν αὐτὴν τίθεσθαι, καίτοι ὅς γ' ἂν
ταύτην τὴν ἀμαθίαν τυγχάνη ἀμαθαίνων, τίνος
ποτ' ἂν σπουδαίου πράγματος κριτὴς γένοιτο
ἄξιος; καὶ ταῦτα οὐδ' Ἀριστοτέλους ταύτην
15 δοκοῦντος τὴν ἀμαθίαν ἀμαθαίνειν. Χρὴ γὰρ
τάληθ' ἰλέγειν καὶ μὴ συκοφαντεῖν τὸν ἄνδρα,
καίτοι πλείστους γε τῶν πρὸ αὐτοῦ
σεσυκοφανηκότα ἄλλ' ἐμοὶ οὐδὲ τὸ
συκοφάντην ἀντισυκοφαντεῖν εὐαγὲς εἶναι
20 δοκεῖ. Ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν εἰσιν οἱ Πλάτωνι μᾶλλον
τὴν ψῆφον τίθενται, ἡμεῖς τούτοις τὲ
χαριζόμενοι, καέκείνους εἰ μὴ σφόδρα φιλονεικῶς
ἔχουσιν ἐπανορθοῦντες, βραχέα περὶ ὧν
διαφέρονται τῷ ἄνδρ' ἐροῦμεν καὶ δεῖξομεν τὸν
25 ἄνδρα τάνδρ' οὐ σμικρῷ λειπόμενον, οὐ
μακρὰς οὐδ' ἐριστικὰς ἀλλ' ὥς οἷόν τε διὰ
βραχυτάτων ποιούμενοι τὰς ἀποδείξεις.

Vorwort

Von denen, die vor uns lebten, schätzten sowohl die Griechen als auch die Rhomäer Platon in einem höheren Maße wert als Aristoteles. Die Menschen unserer Zeit jedoch und vor allem viele derer, die gegen Westen wohnen, bewundern, da sie meinen, weiser als jene zu sein, Aristoteles mehr als Platon. Sie werden von Averroes, einem Araber, dazu bewegt, der behauptet, dass Aristoteles allein ein vollkommenes Werk über die Naturphilosophie geschaffen habe. Wenn ich schon nichts gegen ihn sagen könnte, weil er sonst ein ernsthafter Mann ist, so doch gegen ihn, weil er schlecht ist in Hinblick auf die Rede davon, dass die Seele sterblich sei. Über welche Sache könnte jemand, der sich in solcher Unwissenheit befände, jemals ein würdiger Richter sein? Und das, obwohl nicht einmal Aristoteles diese Unwissenheit zu vertreten scheint. Denn es ist nötig, die Wahrheit zu sagen und den Mann nicht zu denunzieren, obwohl er freilich die meisten seiner Vorgänger denunziert hat. Aber mir scheint es nicht anständig, wiederum den Denunzianten zu denunzieren. Wir werden, weil es auch jetzt Menschen gibt, die Platon den Vorzug geben, diesen einen Gefallen tun und jene, wenn sie nicht sehr streitsüchtig sind, korrigieren und kurz und bündig darüber berichten, worin sich die beiden Männer unterscheiden. Und wir werden zeigen, dass der eine hinter dem anderen in nicht geringem Ausmaß zurückbleibt, indem wir nicht lange und eristische Reden, sondern möglichst kurze und prägnante Beweise vorbringen.

Cap. I

- 1 Πρῶτον μὲν οὖν τὸν πάντων βασιλέα θεὸν
Πλάτων δημιουργὸν τῆς νοητῆς τε καὶ χωριστῆς
πάντη οὐσίας, καὶ δι' αὐτῆς τοῦ παντὸς τοῦδε
οὐρανοῦ τίθεται· Ἀριστοτέλης δὲ δημιουργὸν
5 μὲν οὐδενὸς οὐδαμοῦ αὐτόν φησιν εἶναι, ἀλλὰ
μόνον τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε κινητικόν. Καὶ εἰ μὲν
οἰόμενος εἶναί γε δημιουργὸν ἔπειτα οὐδαμοῦ
λέγει, φαύλως ἂν ἐκτίθειτο τὴν ἑαυτοῦ
φιλοσοφίαν τὸ μὲν μέγιστον τοῦ θεοῦ ἔργον
10 ἀποσιωπῶν, τὸ δὲ πολὺ τούτου μείον μόνον
σεμνύνων. Ἀλλὰ φαίη ἂν τις ὥς καὶ τέλος αὐτόν
καὶ τελικὸν αἴτιον τίθεται· ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο
φανήσεται πάνυ σεμνῶς λέγων οὐδ' ἄξιως τοῦ

Kapitel I

Zuerst nimmt Platon freilich an, dass Gott, der Herrscher über alles, der Demiurg der intelligiblen und der völlig abgetrennten Seiendheit sei und aufgrund dieser [Seiendheit der Demiurg] des gesamten Himmels sei. Aristoteles aber behauptet, dass er in keiner Weise Demiurg irgendeiner Sache sei, sondern nur Beweger des Himmels. Und wenn er, obwohl er freilich glaubt, dass es einen Demiurgen gibt, dies dann nirgends ausspricht, würde er seine Philosophie schlecht darlegen, indem er das größte Werk Gottes verschweigt, während er nur das würdigt, was viel geringer als dieses ist. Aber jemand könnte sagen, dass er ihn als Ziel und als zum Ziel gehörige Ursache annimmt: Aber er wird sich als einer zeigen, der das weder sehr würdevoll noch in

15 θεοῦ, εἴ γε οὐ τοῦ εἶναι οὐδὲ τῆς οὐσίας ἐκάστων
 ἀλλὰ τῆς κινήσεως μόνης τέλος αὐτὸν τίθεται. Εἰ
 δ' οὐδ' οἰόμενος δημιουργὸν τοῦ παντὸς εἶναι
 τὸν θεόν, διὰ τοῦτο οὐδὲ λέγει οὐδαμοῦ, οὕτω γε
 20 αὖ καὶ πολὺ ἔτι ἂν φαυλότερος εἴη, μήτε λέγων
 μήτε δοξάζων τὸ κάλλιστον τῶν φιλοσοφίας
 δογμάτων, καὶ οὐ μόνον φιλοσοφίας ἀλλὰ καὶ
 πάντων τῶν τὰ βελτίω φρονούντων ἀνθρώπων.
 Ἡμεῖς γε μὴν δεῖξομεν οὐδὲ δοξάζοντα, πρῶτον
 μὲν ὅτι οὐκ εἰκὸς ἦν δοξάζοντα οὕτω κάλλιστον
 25 δόγμα ἀποσιωπῆσαι πανταχοῦ τῶν βιβλίων, τὸν
 περὶ ἐμβρύων καὶ ὀστρεῶν καὶ τοῦ δέοντος
 περαιτέρω πολυπραγμονοῦντα, ἔπειθ' ὅτι καὶ
 τοῖς αἰτίαν γενέσεως ἀριθμῶν ἀποδιδούσιν, οὐ
 χρόνον λέγω οὐδένα ἀλλ' αἰτίαν, ὥς δηλοῖ εἰσιν
 30 ἐξ ὧν αὐτὸς λέγοντας αὐτοὺς ἐκτίθεται, τούτοις
 μεμφόμενος ἐπάγει, ἄτοπον δὲ καὶ τὸ γένεσιν
 ποιεῖν αἰδίων ὄντων, μᾶλλον δ' ἔν τι τῶν
 ἀδυνάτων. Ἐξ οὗ δηλὸς ἐστὶν Ἀριστοτέλης,
 ὥσπερ καὶ ἄλλοι ἴσως τινές, τῇ κατ' αἰτίαν
 35 γενέσει καὶ τὴν χρονικὴν ἐξ ἀνάγκης ἔπεσθαι
 δοξάζων, οὐχ ὥσπερ Πλάτων τὴν ψυχὴν ἐν μὲν
 τῷ Φαίδρῳ ἀγέννητον, δηλὸν ὅτι τῷ χρόνῳ,
 γενητὴν δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ, δηλὸν ὅτι τῇ αἰτίᾳ,
 τιθέμενος, δηλὸς ἐστὶν οὐ πάντως ἐπομένῃ τῇ
 40 κατ' αἰτίαν γενέσει καὶ τὴν χρονικὴν δοξάζων. Εἰ
 δ' αἰδίων τόδε τὸ πᾶν Ἀριστοτέλης νομίζει,
 δηλὸν ὅτι οὐδ' ἂν γένεσιν τινα αὐτοῦ δοξάζοι· εἰ
 δ' οὐ γένεσιν, οὐδ' ἂν δημιουργὸν αὐτοῦ οὐδένα.
 Καὶ περὶ μὲν τούτου ἱκανῶς.

Gottes würdiger Weise sagt, wenn er annimmt, dass dieser
 nicht das Ziel des Seins und der Seiendheit aller einzelnen
 Dinge, sondern nur der Bewegung allein sei. Wenn er aber
 Gott auch nicht für den Demiurgen des ganzen Seins hält
 und es deshalb auch nirgendwo sagt, so wäre er freilich
 noch viel schlechter, denn er würde weder die schönste der
 Lehren der Philosophie damit ausdrücken noch daran
 glauben, nicht nur der Philosophie, sondern auch aller Men-
 schen, die auf Besseres sinnen. Wir werden gewiss bewei-
 sen, dass er auch nicht einmal daran glaubt, zuerst deshalb,
 weil es nicht wahrscheinlich wäre, wenn er daran glaubte,
 dass er dann die schönste Lehre überall in seinen Büchern
 verschwiegen hätte, er, der sich mehr als nötig mit
 Embryonen, Muscheln und den übrigen Begebenheiten der
 Natur auseinandersetzt. Ferner, weil er auch die, die die
 Ursachen der Entstehung der Zahlen angeben (ich rede nicht
 von einer Zeitspanne, sondern der Ursache, wie es klar ist
 aus dem, was er selbst über deren Aussage darlegt), tadelt
 und anführt: „Es ist absurd oder mehr noch ein Ding der
 Unmöglichkeit, eine Entstehung von Dingen zu erdichten,
 die ewig existieren“. Daraus erhellt, dass Aristoteles diese
 These vertritt, wie auch vielleicht einige andere, dass dem
 Werden gemäß der Ursache auch notwendigerweise die
 zeitliche Entstehung folgt, nicht wie Platon, der zwar die
 Seele im *Phaidros* als ungeworden festlegt, offenbar der
 Zeit nach, im *Timaios* aber als geworden, offenbar der
 Ursache nach. Es ist deutlich, dass er [Platon] nicht daran
 glaubt, dass allgemein dem Werden gemäß der Ursache ein
 zeitliches Werden folgt. Wenn aber Aristoteles meint, die-
 ses All existiere ewig, dann könnte er klarerweise nicht an
 irgendeine Entstehung des Universums glauben. Wenn er
 aber nicht an die Entstehung glaubt, dann dürfe er auch
 nicht an einen Einrichter des Universums glauben. Davon
 jetzt aber genug.

Cap. II

Kapitel 2

1 Ἐτι δὲ κάκεῖνο ἄτοπον Ἀριστοτέλει ἐς τὸν θεὸν
 τοῦτον πεπραγμάτευται. Διανέμων γὰρ τὰς
 σφαῖρας καὶ κινήσεις αὐτῶν τοῖς χωριστοῖς νοῖς
 καὶ οὐσίαις, μίαν καὶ τῷ θεῷ τούτῳ σφαῖραν τὴν
 5 καὶ κίνησιν ἀπονέμει, ἀντιμερίτην αὐτὸν τοῖς
 μετ' αὐτὸν ποιῶν νοῖς. Τοῦτο δ' ὅσον ἔχει τὸ
 ἄτοπον ἐνθένδε ἂν τις συνίδοι· ἀνάλογον δεῖ οἷς
 διανέμεται ἔχειν τὰ διανεμόμενα, εἰ μέλλοι
 10 καλῶς ἢ γε διανέμῃσις ἔσσεσθαι, ἢ καὶ αὐτὸς
 Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ δικαιοσύνης ἀξιοῖ
 λόγοις. Οὐκοῦν ἐνταῦθα αἱ γε σφαῖραι πᾶσαι
 οὐσίας ἀλλήλαις τῆς αὐτῆς· σώματά τε γὰρ
 ἅπασαι ἄφθαρτα κατ' αὐτὸν Ἀριστοτέλην, καὶ

Außerdem hat Aristoteles auch jene Absurdität über Gott
 selbst dargestellt. Denn wenn er die Sphären und deren
 Bewegungen den abtrennbaren Geistesinstanzen und
 Seiendheiten zuteilt, dann weist er diesem Gott nur eine
 Sphäre und Bewegung zu und macht ihn zu einem Rivalen
 der Geistesinstanzen nach ihm. Wie absurd dies erscheint,
 möge man daraus schließen. Es muss eine Analogie
 bestehen zwischen dem, dem etwas zugeteilt wird, und dem
 Zugeteilten, wenn die Zuteilung eben gut sein soll, wie es
 auch Aristoteles selbst in seinen Äußerungen über die
 Gerechtigkeit einfordert. Hier haben eben alle Sphären
 wechselwirksam Anteil an derselben Seiendheit. Denn alle
 [Sphären] haben gemäß Aristoteles selbst unvergängliche

15 ἀἴδιοι αὐταὶ τε καὶ κινήσεις αὐτῶν. Οὐκοῦν
 ἀνάγκη καὶ τοὺς χωριστοὺς ἐκείνους νοῦς, οἷς αἱ
 σφαῖραι γε αὗται διανεμένονται, τῆς αὐτῆς τὲ
 οὐσίας ἅπαντας εἶναι ἀλλήλοις, καὶ οὐδένα γε
 20 αὐτῶν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἐνάριθμον, ἀλλὰ
 αὐτῶν, ὅσον ἡ ἀπονεμεμένη αὐτῷ σφαῖρα τῶν
 λοιπῶν σφαιρῶν. Αὕτη δ' ὅτι οὐκ ἀξία τοῦ θεοῦ
 τούτου ἔστιν ἡ ὑπεροχή, οὐδενὶ ὧτ' οὐ δηλον,
 οὐδὲ τῶν καὶ σμικρὸν νοῦν ἐχόντων, ἐπεὶ καὶ
 25 Ἀβινσένας ὁ Ἄραβ, συνεῖς τὸ τοῦ λόγου τούτου
 ἄτοπον, τὰ μὲν ἄστρα καὶ σφαῖρας τοῖς ἄλλοις
 χωριστοῖς νοῖς καὶ αὐτὸς κατ' αὐτόν πως
 Ἀριστοτέλῃ διανέμει· τῷ δὲ θεῷ τούτῳ οὐκ
 ἄστρον οὐ σφαῖραν οὐδεμίαν ἀπονέμων, τῶν
 30 πάντων ἐξαίρων ὑπερτίθησιν. Ἀλλὰ περὶ μὲν
 τούτων τοσαῦτα εἰρήσθω.

Cap. III

Kapitel 3

1 Μέτειμι δὲ καὶ ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἐκείνην
 ὁμωνυμίαν, ἣν αὐτὸς Ἀριστοτέλης σοφὸν τι
 οἶται ἐξευρηκέναι, καὶ οὐδενὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ
 5 ὄντος τὰ μὲν μᾶλλον τὰ δ' ἦττον μετέχειν, καὶ
 ὁμώνυμα ἀλλήλοις ἀξιοῖ εἶναι τὰ ὄντα, οὐκ ἂν
 δὴ ὀρθῶς ἀξιοῖ· οὐ γὰρ εἰ τὸ ἐν τῷ ἐρίῳ λευκὸν
 τοῦ ἐν χιόνι ἦττον, ὁμώνυμον τὸ ἐν τῷ ἐρίῳ
 λευκὸν τῷ ἐν χιόνι. Οὐδὲ γε εἰ κατὰ τὸ τὰ μὲν
 10 πρότερα τὰ δ' ὕστερα τῶν ὄντων εἶναι, καὶ τὰ
 μὲν συνεισάγοντα θάτερα, τὰ δ' οὐ
 συνεισάγοντα· τῶν γὰρ ἀριθμῶν, οἱ μὲν
 πρότεροι οἱ δ' ὕστεροι ὄντες, ὅμως οὐχ
 ὁμώνυμως ἀλλήλοις ἀλλὰ τῷ αὐτῷ λόγῳ
 15 ἀριθμοὶ πάντες εἰσὶ, καὶ ἔτι τὰ πρεσβύτερα τῶν
 σωμάτων καὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν τᾶλλα σώματα
 συνέστηκε, πρότερα ὄντα τῶν ἐξ αὐτῶν
 συντιθεμένων, οὐδὲν γε ἦττον οὐσίαι αὐτὰ τε
 καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν συντεθειμένα ἐστίν, οὐχ
 20 ὁμώνυμως. Οὐδεὶς γὰρ τὸ τοιοῦτο μέχρι νῦν
 ἠξίωκεν. Οὐδὲ γε εἰ καὶ ἄλλο τι τοῦ ὄντος
 ἀντικατηγορεῖται, οἷον περὶ τὸ ἐν, διὰ τοῦτο οὐχὶ
 γένος τὸ ὃν ἔσται τῶν πάντων, ἢ ὁμώνυμόν τι.
 Τοῦ γοῦν ἀνθρώπου ἀντικατηγορεῖται τὸ
 25 γελαστικόν, καὶ οὐδὲν γε ἦττον καθόλου τέ
 ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστον
 ἀνθρώπων εἰ μὴ γένος, ἀλλ' οὗν γε εἶδος, καὶ
 οὐδ' ὅπως οὖν ὁμώνυμον. Εἰ δ' ἐπὶ εἶδους
 τοῦτο συμβαίνει, καὶ ἐπὶ γένους τὸ αὐτὸ
 30 συμβαίνει· ἀνάλογον γὰρ ἔχει, ὡς τὸ εἶδος πρὸς

Ich gehe nun auch über zu jener berühmten Gleichnamigkeit
 des Seienden, von der Aristoteles selbst meint, etwas Weises
 herausgefunden zu haben, und die vor ihm keinem [der
 Philosophen] in den Sinn gekommen ist. Wenn er nun gemäß
 der Tatsache, dass von den Seienden die einen mehr, die
 anderen weniger Anteil am Seienden haben, fordert, dass die
 Seienden auch gleichnamig zueinander sind, würde er das
 nicht zurecht fordern: Denn wenn das Weiß in der Wolle
 geringer als das im Schnee ist, dann ist das Weiß in der Wolle
 nicht gleichnamig dem im Schnee. Und auch nicht [sind sie
 gleichnamig] gemäß dem, dass die einen unter den Seienden
 früher, die anderen später sind und die einen Anderes mit sich
 führen, die anderen nicht. Denn von den Zahlen sind die einen
 früher, die anderen später, dennoch sind sie in Bezug
 zueinander nicht gleichnamig, sondern alle sind aufgrund
 derselben Definition Zahlen, und ferner die ältesten unter den
 Körpern, nämlich die Elemente, aus denen sich die anderen
 Körper zusammensetzen, früher als die aus diesen Körpern
 zusammengesetzten und dennoch sind sie selbst und die aus
 ihnen zusammengesetzten Körper Seiendheiten, aber nicht in
 gleichnamiger Weise. Allerdings hat dies bis zu unserer Zeit
 niemand angenommen. Freilich ist das Seiende auch nicht,
 wenn irgendetwas anderes über das Seiende ausgesagt wird,
 wie zum Beispiel das Eine, deshalb nicht die Gattung von
 Allem oder etwas Gleichnamiges. Über den Menschen wird
 ausgesagt, dass er zum Lachen fähig ist, und dennoch ist der
 Mensch auch etwas Allgemeines über den einzelnen
 Menschen, wenn nicht als Gattung, dann wenigstens als Art,
 und dies nicht als etwas Gleichnamiges. Denn wenn dies auf
 die Art zutrifft, würde dasselbe wohl auch auf die Gattung

τὰ ὑπ' αὐτό, καὶ τὸ γένος, πλὴν γε δὴ τοῦ τὰ
 μὲν εἶδη τὰ γε ἔσχατα κατὰ ἀπείρων εὐθὺς τὰ
 γε πλείω εἶναι, τὰ δὲ γένη κατὰ πεπερασμένων
 πρῶτον. Εἰ δὲ καὶ ἐπὶ γένους δεῖ τινος τὸ
 35 τοιοῦτο θεωρῆσαι, εἴ τις τὸ ζῶον ὀριεῖται μὴ τῷ
 αἰσθητικῷ ἀλλὰ τῷ φανταστικῷ, διακρίνων
 αὐτοῦ τὸ τῶν ζωοφύτων γένος, ἔπειτα
 ἀποδώσει παντὶ ἴδιον ζῶον τὸ πορευτικόν, ἔξει
 γὰρ οὐ κακῶς, ἀντικατηγοροῖτο μὲν ἂν οὕτω τό
 40 τε ζῶον τοῦ πορευτικοῦ καὶ τὸ πορευτικόν τοῦ
 ζῶου· οὐδὲν μὲντ' ἂν ἦττον τό γε ζῶον γένος
 εἶη τῶν ὑπ' αὐτό, καὶ οὐδαμῇ ὁμώνυμον. Ἀλλ'
 ἦν τις, φησὶ μεταβαλὼν, μὴ τὸ λογικὸν τῷ ζῶον
 ἀποδιδῶι διαφορὰν ἀλλὰ τὴν λογικότητα, ὡς δὴ
 45 καὶ δέον οὕτω ταῖς διαφοραῖς χρῆσθαι, οὐκ ἂν
 κατηγοροῖτο τῆς λογικότητος τὸ ζῶον, οὐδ' ἂν
 ἄλλο οὐδὲν γένος οὐδὲ μᾶς τοιαύτης
 διαφορᾶς. Ἐπεὶ δὲ τὸ τοιοῦτον τῷ ὄντι οὐ
 συμβαίνει, οὐ γὰρ οἷόν τε εὐρεῖν ὅτι οὐδ' οὐ
 50 ὄν οὐ κατηγορηθήσεται, οὐδ' ἂν γένος εἶη τὸ
 ὄν· πρῶτον μὲν οὐκ ἀναγκαῖον, ἦν τι τοῖς
 ἐπὶ μέρους γένεσι συμβαίνει, τοῦτο καὶ τῷ
 ἀνωτάτῳ γένει συμβαίνει· οὐδὲν γὰρ κωλύει
 εἶναι τι ἐκείνῳ ἐξαιρέτον, ὃ μὴ τοῖς ἄλλοις
 55 γένεσιν ὑπάρξει· ἐπειθ' ὅτι καὶ ψευδὲς ἐστὶν ὃ
 λέγει· εἰ γὰρ αὐτὸς τὴν λογικότητα ἀναπλάττει,
 ἵνα μὴ τὸ λογικὸν ζῶον ἀλλ' ἡ λογικότης ἡ
 διαφορά, ἡμεῖς αὐτῷ τὴν ζωότητα
 ἀναπλάτσομεν, ἔπειτα ἀναγκάσομεν τὴν
 60 τῆς ζωότητος ἡμῖν ἀποδοῦναι διαφορὰν· τίνα
 ποτ' οὐκ ἀποδώσει; Οὐ γὰρ δὴ τὸ μὲν λογικὸν
 τῇ ζωότητι, τὴν δὲ λογικότητα τῷ ζῶον
 διαφορὰς ἀποδώσει καὶ τίς ἂν αὐτοῦ ἀνάσχοιτο
 τοιαῦτα ἐς τῶν λόγων τὰς μεθόδους
 65 παρανομοῦντος; ἀλλὰ δῆλον ὡς ζῶον μὲν τὸ
 λογικὸν διαφορά, ἡ δὲ λογικότης εἴπερ ἄρα οὐκ
 ἂν ἄλλου εἶη διαφορὰ ἢ τῆς ζωότητος. Καὶ
 κατηγορηθήσεται γε οὕτω ἅπαν γένος τῆς
 διαφορᾶς ἑαυτοῦ, ἢ καὶ ὃ τῆς μεθόδου τῶν
 70 λόγων ἔχει νόμος. Ὡς μὲν οὐκ ἀσθενεῖς
 Ἀριστοτέλει οἱ ὁμώνυμον τὸ ὄν πειρώμενοι
 δεικνύναι λόγοι, τοσαῦτα εἰρήσθω. Δεῖ δ' ἡμᾶς
 καὶ ἀποδείξαι ὡς οὐδ' ἂν οἷόν τε εἶη τὸ ὄν
 ὁμώνυμον εἶναι· εἰ γὰρ ἀφ' ἐνὸς ἅπαντα
 75 πρόεισι, καὶ ἄκρως ἐνός, κἂν πολλὰ τε ἢ καὶ
 παμπληθῇ, ἀμήχανον ὅμως μὴ οὐ καὶ ἐν τι
 ἔχειν καὶ κοινὸν ἅπαντα ἀλλήλοις. Τί οὖν τοῦτ'
 ἂν εἶη εἰ μὴ τὸ ὄν, καὶ τοῦτο μὴ ὁμώνυμον ὄν;
 εἰ γὰρ ὁμώνυμον ἔσται, οὐκ ἔτ' ἂν ἐν εἶη. Φησὶ
 80 δὲ πού καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης τὰ ὄντα μὴ
 ἐθέλειν πολιτεύεσθαι κακῶς καὶ οὐκ ἀγαθόν

zutreffen. Denn es gibt eine Analogie: Wie sich die Art zu dem
 ihr Untergeordneten verhält, so verhält sich auch die Gattung,
 außer dass die untersten Arten solche von unendlich vielen
 [Individuen] sind und mehrere sind, die Gattungen aber
 beziehen sich zuerst auf Begrenztes. Und es ist auch nötig, bei
 irgendeiner Gattung Derartiges zu betrachten: Wenn jemand
 das Lebewesen nicht mit dem Wahrnehmungsvermögen,
 sondern dem Vorstellungsvermögen bestimmt und von ihm
 die Gattung der Zoophyten unterscheidet und dann jedem
 Lebewesen als Eigentümliches das Einhergehen zuschreibt
 (und diese Annahme wird sich gewiss nicht schlecht
 verhalten), würde so das Lebewesen über das Einhergehen
 und das Einhergehen über das Lebewesens ausgesagt werden:
 Freilich wäre das Lebewesen um nichts weniger die Gattung
 des ihm Untergeordneten und in keiner Weise mit ihm
 gleichnamig. Wenn aber jemand, sagt er davon abweichend,
 dem Lebewesen nicht das Vernunftvermögen, sondern die
 Vernünftigkeit als Unterschied [von anderen Lebewesen]
 zuschreibe, als ob die Notwendigkeit bestehe, sich solcher
 Unterschiede zu bedienen, würde er nicht das Lebewesen über
 die Vernünftigkeit aussagen und auch keine andere Gattung
 über eine einzelne derartige Verschiedenheit. Weil sich aber
 eine solche Annahme für das Seiende nicht ergibt (denn man
 kann auch nichts finden, worüber das Sein nicht ausgesagt
 würde), somit könnte auch das Seiende nicht Gattung sein.
 Zuerst ist es freilich nicht notwendig, wenn etwas den
 Gattungen teilweise zukommt, dass dies auch der obersten
 Gattung zukommt. Denn nichts verbietet, dass jene etwas
 Besonderes besitzt, das den anderen Gattungen nicht
 zuteilwird. Somit ist das auch falsch, was er sagt. Denn wenn
 er selbst die Vernünftigkeit erdichtet, damit nicht das
 Vernunftvermögen [des Lebewesens], sondern die
 Vernünftigkeit die Verschiedenheit sei, dann werden wir ihm
 gegenüber die Lebendigkeit erdichten. Ferner werden wir ihn
 dazu zwingen, die Verschiedenheit der Begabung, ein
 Lebewesen zu sein, uns anzugeben. Welche wird er uns nun
 eigentlich angeben? Freilich wird er nicht das
 Vernunftvermögen für die Lebendigkeit oder die
 Vernünftigkeit für das Lebewesen als Unterschiede angeben.
 Und wer könnte es aushalten, wenn jemand solch frevelhafte
 Thesen in Bezug auf die Grundsätze der Logik vertritt? Es ist
 aber klar, dass das Vernunftvermögen des Lebewesens die
 Verschiedenheit ist und auch die Vernünftigkeit, wenn sie
 eben nicht eine Verschiedenheit von etwas Anderem als der
 Lebendigkeit sei. Und freilich wird jede Gattung über ihre
 eigene Verschiedenheit ausgesagt, wie sich auch das Gesetz
 des Grundsatzes der Logik verhält. Wie schwach nun diese
 Worte des Aristoteles, die das Seiende als gleichnamig zu
 zeigen versuchen, sind, soll zu Genüge besprochen worden
 sein. Es ist aber nötig, dass wir auch beweisen, dass auch das
 Seiende nicht gleichnamig sein kann. Wenn nämlich alles von

πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος, τῷ μὲν λόγῳ μάλα
 που σεμνῶς λέγων, τῷ δ' ἔργῳ αὐτὸς ὢν ὁ τὴν
 85 κακοπολιτείαν ἐς τὰ ὄντα μάλιστα εἰσάγων τῷ
 τὸ ὄν μὴ ἔαν ἐν μένειν.

dem Einen hervorgeht, und von dem im höchsten Sinn Einen,
 auch wenn es Vieles und Zahlreiches ist, ist es dennoch
 unmöglich, dass alles nicht sowohl irgendein Eines und
 Gemeinsames wechselseitig besitzt. Was wäre dies nun, wenn
 nicht das Seiende, und dieses Seiende nicht als gleichnamiges?
 Denn wenn es gleichnamig ist, dann wäre es nicht mehr ein
 Eines. Aristoteles selbst meint aber auch an irgendeiner Stelle,
 dass die Seienden nicht schlecht verwaltet sein möchten und
 „Die Vielherrschaft ist nicht gut. Es soll einen Herrscher
 geben“. Mit diesen Worten spricht er wohl sehr würdevoll, in
 der Tat führt er jedoch selbst die schlechte Staatsverfassung
 völlig in die Seienden ein, dadurch, dass er das Seiende nicht
 das Eine sein lässt.

Cap. IV

Kapitel 4

1 Τῆς δ' αὐτῆς ἀμαθίας ἔχουσιν ἄν, καὶ τὸ τὸ
 ἀπλῶς καθόλου ἐλαττοῦν τοῦ κατὰ μέρος,
 οὐσίας μὲν πρώτας καὶ κυριωτάτας τὰς καθ'
 5 ἕκαστα λέγοντα, τὰ δ' εἶδη τὰ καὶ γένη αὐτῶν
 δευτέρας τὰ οὐσίας κάκειντων μείους. Εἰ δ' ἡ
 οὐσία καὶ κατ' αὐτὸν Ἀριστοτέλῃ τὸ μάλιστα
 ὄν, κἂν τὸ καθόλου μείον ὄν τοῦ κατὰ μέρος ἐς
 οὐσίας λόγον, ἦττον ὄν εἴη. Καὶ εἰ μὲν περὶ τοῦ
 10 καθόλου οὐ καθόλου λαμβανομένου ἔλεγε τι
 τοιοῦτον, εἶχεν ἂν λόγον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ
 καθόλου οὐ καθόλου λαμβάνειν, μὴ πάντα
 ἀλλὰ τινὰ ἄνθρωπον λαμβάνοντα, μὴ δὲ πᾶν
 ζῷον ἀλλὰ τί. Νῦν δ' οὐ περὶ τοῦ οὐ καθόλου
 15 καθόλου φαίνεται τὸν λόγον ποιούμενος, ἀλλὰ
 περὶ τοῦ ἀπλῶς καθόλου καὶ τῶν ἀπλῶς γενῶν
 καὶ εἰδῶν, ὑπ' ἐκείνης ἴσως τῆς ἐννοίας
 συναρπασθεῖς· ἐκεῖ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τοῦ τινὸς
 ζώου ἔσθ' ὅτε βελτίων, καὶ ὁ Σωκράτης τοῦ
 20 τινὸς ἀνθρώπου. Ἐπὶ δὲ τοῦ καθόλου καθόλου
 λαμβανομένου, οὐκ ἔστι τὸ τοιοῦτον εἰπεῖν· εἰ
 γὰρ ὁ πᾶς ἄνθρωπος οὐδὲν τῶν πάντων
 ἀνθρώπων διαφέρει, οἱ δὲ πάντες ἄνθρωποι
 τῶν καθ' ἕκαστον πάντων ἀνθρώπων οὐδενὶ
 25 ἄλλῳ ἢ τῷ ὁμοῦ καὶ χωρὶς διαφέρουσι, τίς ἂν
 ἔχοι λόγον τοὺς καθ' ἕκαστον ἀνθρώπους
 κυριωτέρας τὰ οὐσίας εἶναι τοῦ παντός
 ἀνθρώπου, καὶ μᾶλλον γε εἶναι, εἰ μὴ ἄρα τὸ
 30 τοὺς μὲν χωρὶς, τὸν δ' ὁμοῦ λαμβάνεσθαι, ἔχοι
 τινὰ λόγον; Τοῦτο δὲ κατὰ μὲν αὐτὸν
 Ἀριστοτέλῃ εἴη ἂν ἴσως πρὸς λόγου, διὰ τὸ τῷ
 μὲν ἐνὶ τὰ πολλὰ τὸν ἄνδρα πολεμεῖν, τῇ δὲ τοῦ
 ὄντος κατατομῇ μάλιστα χαίρειν. Ἡμεῖς δ' οὐκ
 ἂν ἐποίμεθα τάνδρι λογιζόμενοι καὶ τὸν θεόν,
 οὐ τοῦ τινὸς ἕνεκα ἀνθρώπου τὴν ὄλην

Und es gehört wohl in denselben Bereich der Unwissenheit,
 dass er das schlichtweg Allgemeine kleiner macht als das
 teilweise Allgemeine, wenn er als erste und vorherrschende
 die einzelnen Seiendheiten benennt, die Gestalten aber und
 deren Gattungen als zweite Substanzen und als geringere als
 jene bezeichnet. Wenn aber die Substanz auch gemäß
 Aristoteles selbst das höchste Seiende ist, und wenn das
 Allgemeine geringer ist als das Teilweise hinsichtlich des
 Verständnisses der Substanz, wäre es geringer. Und würde er
 vom Allgemeinen, indem er es nicht als Allgemeines
 annimmt, solches sagen, hätte er recht, denn es ist auch
 möglich, das Allgemeine nicht allgemein anzunehmen, indem
 man nicht den ganzen, sondern einen bestimmten Menschen
 annimmt, nicht das ganze, sondern ein bestimmtes
 Lebewesen. Nun scheint er aber nicht die These vom nicht
 allgemein Allgemeinen zu vertreten, sondern vom einfachen
 Allgemeinen und von den einfachen Gattungen und
 Gestalten. Vielleicht ließ er sich von jener Vorstellung
 mitreißen. Denn dort ist ja bisweilen der Mensch besser als
 irgendein Lebewesen und Sokrates besser als irgendein
 Mensch. Über das Allgemeine jedoch, das als Allgemeines
 angenommen wird, ist es nicht möglich, solches zu sagen.
 Denn wenn sich der ganze Mensch nicht von allen Menschen
 unterscheidet und sich die gesamten Menschen von allen
 Menschen im Einzelnen durch nichts anderes unterscheiden
 als durch das Verbunden- und Getrenntsein, welchen Sinn
 ergebe es dann, dass die Menschen als einzelne mächtigere
 Substanzen sind als der ganze Mensch und in höherem Maß
 sind, wenn es nicht einen Sinn hätte, die einen als abgegrenzt
 und den anderen als zugleich anzunehmen? Und dies wäre
 vielleicht gemäß Aristoteles selbst entsprechend der
 Vernunft, weil der Mann oft gegen das Eine kämpft und sich
 am meisten an der Zerteilung des Seienden erfreut. Wir
 werden wohl den Ausführungen dieses Mannes nicht folgen,

35 ἀνθρωπεῖαν φύσιν, ἀλλὰ τῆς ὅλης ἀνθρωπεύας
 φύσεως ἕνεκα τοὺς καθ' ἕκαστον ἀνθρώπους
 διατιθέντα, αὐτὴν τε τὴν ἀνθρωπεῖαν φύσιν τῆς
 ὅλης λογικῆς ἕνεκα φύσεως, καὶ ὅλως μέρος
 40 ἕνεκα ὅλου, ἔφη Πλάτων, οὐχ ὅλον μέρους
 καθόλου ἐπιστήμην τῆς τοῦ κατὰ μέρος βελτίω
 οὔσαν, ἥ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῇ
 ἀποδεικτικῇ, ὥσπερ ἑαυτοῦ ἐκλαθόμενος,
 ἀξιοῖ· οὐκ ἂν δὲ βελτίων ᾖ, εἰ μὴ μᾶλλον τὸ
 45 ὄντος καὶ διὰ τοῦτο βελτίονος ᾖ. Ἀλλ'
 Ἀριστοτέλει μὲν οὐδὲν πρᾶγμα ἐνταῦθα τὸ καὶ
 ἄλλοθι αὐτῷ αὐτῷ ἀσυμφώνῳ εἶναι· ἡμεῖς δ'
 οὐ ποτε τοῦ κατὰ μέρος τὸ καθόλου ἦττον
 φήσομεν, ἕως ἂν μὴ μέρος τοῦ ὅλου, ἀλλὰ τὸ
 50 ὅλον τοῦ μέρους μεῖζον ᾖ.

da wir in Rechenschaft stellen, dass auch Gott nicht wegen
 irgendeines einzelnen Menschen die gesamte menschliche
 Natur, sondern wegen der gesamten menschlichen Natur die
 einzelnen Menschen eingerichtet hat und die menschliche
 Natur selbst wegen der gesamten vernünftigen Natur und
 insgesamt den Teil wegen des Gesamten, nicht das Gesamte
 wegen des Teils bewirkt, sagte Platon. Wir wissen aber auch,
 dass die Kenntnis vom Allgemeinen besser ist als die
 bezüglich des Teils, wie auch Aristoteles selbst in seiner
 Lehre von den Beweisen bekräftigt, als ob er sich selbst ganz
 vergessen hätte. Und sie wäre nicht angesehener, wenn sie
 sich nicht auf das in höherem Grad und deshalb Bessere
 bezöge. Aber für Aristoteles ist es keine Sache, hier und auch
 anderswo nicht mit sich selbst im Einklang zu stehen. Wir
 aber werden niemals sagen, das Allgemeine sei geringer als
 das [Einzelne] hinsichtlich des Teils, solange nicht ein Teil
 größer als das Ganze, sondern das Ganze größer als der Teil
 ist.

Cap. V

Kapitel 5

1 Παραπλήσιον δ' αὐτῷ κάκεινο, τὸ τὸ μὲν
 καθόλου τῇ ὕλῃ φάσκειν ἀνάλογον ἔχειν, τὸ δὲ
 κατὰ μέρος εἶδει. Τοῦναντίον γὰρ ἂν ἅπαν εἴη,
 εἴ γε ὅλον μὲν τι τὸ καθόλου, τὸ δὲ κατὰ μέρος
 5 μέρος. Τὸ δ' εἶδος πανταχῇ ἐν τῷ ὅλῳ μᾶλλον
 ἢ ἐν τοῖς μέρεσι, καὶ ἐνεργία δὲ μᾶλλον τὸ
 καθόλου ἐστὶν ἢ τὸ κατὰ μέρος. Τὸ μὲν γὰρ
 καθόλου, καθόλου ἐπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων
 λαμβανόμενον, αὐτό τε ἐνεργία ἐστὶ καὶ τὰ
 10 κατὰ μέρος ἅπαντα ἐνεργία περιέχει· τὸ δὲ
 κατὰ μέρος αὐτὸ μὲν ἐνεργία ἐστὶ, τὸ δὲ
 καθόλου ἐν ἑαυτῷ οὐ καθόλου ἔχει, ἀλλ' ὅσον
 μόνον κάκεινου ἑαυτῷ προσήκει. Καὶ τέλειον
 μὲν τι τὸ καθόλου, ἀτελὲς δὲ τὸ κατὰ μέρος.

Jenes ist diesem aber ähnlich, dass [Aristoteles] behauptet,
 dass es eine Analogie zwischen dem Allgemeinen und der
 Materie und dem hinsichtlich des Teils und der Form gebe.
 Denn genau das Gegenteil dürfte doch der Fall sein, wenn das
 Allgemeine ein Ganzes ist und das hinsichtlich des Teils ein
 Teil. Und die Form existiert überall in höherem Grad im
 Ganzen als in den Teilen. Und das Allgemeine ist mehr der
 Wirklichkeit nach als das gemäß dem Teil Seiende. Denn das
 Allgemeine, wenn es als Allgemeines von den Dingen selbst
 angenommen wird, ist selbst in Wirklichkeit und schließt
 alles gemäß dem Teil Seiende in seiner Wirklichkeit ein. Das
 Einzelne ist zwar selbst der Wirklichkeit nach, aber hat in sich
 selbst das Allgemeine nicht allgemein, sondern nur so viel,
 was von jenem ihm selbst zusteht. Und das Allgemeine ist
 zwar etwas Vollendetes, aber das hinsichtlich des Teils
 Seiende etwas Unvollendetes.

Cap. VI

Kapitel 6

1 Καὶ μὲν δὴ οὐδ' ἂν ἐκεῖνο αὐτῷ ὀρθῶς λέγοιτο,
 τὸ τὸ αἰσθητὸν πρότερον χρόνῳ οἶον τ' εἶναι
 τῆς αἰσθήσεως εἶναι, ἀναιροῦντι καλῶς ἔχοντα
 καθόλου λόγον, ὥς τὰ πρὸς τι τὸ καὶ σχετικὰ
 5 ἀναγκαῖον εἶη ἅμα εἶναι. Εἰ μὲν γὰρ ὥς οὐδέ
 ποτ' ἂν ἐσομένης αἰσθήσεως, πῶς ἂν οἶον τ'
 εἶη αἰσθητὸν τι εἶναι μήτε οὔσης, μήτ' ἂν ποτε
 ἐσομένης αἰσθήσεως; εἰ δ' ὥς ποτε καὶ
 ἐσομένης, δῆλον ὅτι ἐκ τῆς δυνατῆς ἂν ἔσεσθαι

Und auch jenes ist von ihm wohl nicht richtig erörtert, dass
 das Wahrnehmbare der Zeit nach früher existieren könne als
 die Wahrnehmung, womit er einen allgemein gültigen
 Grundsatz aufhebt, dass das, was in Bezug zu etwas steht und
 was ein Habensvermögen hat, notwendigerweise zugleich ist.
 Denn wenn Wahrnehmung niemals existieren sollte, wie
 könnte dann das Wahrnehmbare sein, wenn die
 Wahrnehmung weder existiert noch jemals existieren werde?
 Und wenn sie aber jemals existieren wird, ist klar, dass sie

- 10 ἐσομένης· ὥστ' ἔσται καὶ τὸ αἰσθητὸν αὐτὸ τε
 δυνάμει αἰσθητὸν καὶ πρὸς δυνάμει αἰσθησιν,
 ἢ τε δυνάμει αἰσθησιν πρὸς δυνάμει αἰσθητὸν,
 ἐνεργίᾳ δ' οὐδέτερον οὐδετέρου πρότερον,
 πρὶν γ' ἂν ἐνεργίᾳ ἄμφω ᾖ. Καὶ οὕτως οὐ ποτ'
 15 ἂν γένοιτο αἰσθητὸν τι αἰσθήσεως πρότερον.
- aufgrund ihres Vermögens existieren wird. Demnach wird
 auch das Wahrnehmbare selbst ein dem Vermögen nach
 Wahrnehmbares und bezogen auf die der Möglichkeit
 gegebene Wahrnehmung sein, und die der Möglichkeit nach
 gegebene Wahrnehmung ist auf das der Möglichkeit nach
 Wahrnehmbare bezogen, der Wirklichkeit nach aber ist
 keines früher als das andere, bevor sie beide nicht gemeinsam
 in Wirklichkeit sind. Und so könnte niemals irgendetwas
 Wahrnehmbares vor der Wahrnehmung entstehen.

Cap. VII

Kapitel 7

- 1 Καὶ ἕτερος δ' αὐτῶ καθόλου τὲ καὶ καλῶς ἔχων
 λόγος ἀναιρεῖται, ὁ τὴν ἀντίφασιν μὴ δέ ποτε
 συναληθεύειν ἀξιῶν, φάσκοντι μὲν τὴν
 ἀπροσδιόριστον συναληθεύειν ἀντίφασιν,
 5 ψευδομένῳ δὲ περιφανῶς. Οὐ γὰρ ἡ
 ἀπροσδιόριστος ἀπόφασις τὴν ἐν μέρει
 προσδιορισμένην δύναται ἀλλὰ τὴν καθόλου
 ἀπόφασιν, ἅτε μερικῆς οὕσα καταφάσεως
 ἀπόφασις. Καὶ ἡ κοινὴ δὲ παρὰ πᾶσι τοῦ λόγου
 10 χρήσις οὕτως ἔχει.
- Und auch ein anderer allgemein gültiger Grundsatz wird
 von ihm aufgehoben, der fordert, dass die Gegenaussage
 niemals zugleich wahr ist, wenn er behauptet, dass die
 unbestimmte Gegenaussage zugleich wahr ist, womit er
 ganz offenkundig lügt. Denn die unbestimmte Verneinung
 kann nicht die im Teil bestimmte, sondern die allgemeine
 Verneinung meinen, weil sie ja die Verneinung der
 teilweisen Bejahung ist. Und der allgemeine Gebrauch der
 Rede verhält sich auch bei allen so.

Cap. VIII

Kapitel 8

- 1 Καὶ ἔτι ἕτερος, ὁ τῇ ἡττονι ἀεὶ τῶν προτάσεων
 τὸ συμπέρασμα ἐπεσθαι ἀξιῶν, ἥττω δ' εἶναι,
 τὴν μὲν ἐν μέρει τῆς καθόλου, τὴν δ'
 ἀποφατικὴν τῆς καταφατικῆς, ὑπάρχουσιν δὲ
 5 τῆς ἀναγκαίας, καὶ ἐνδεχομένην τῆς
 ὑπαρχούσης· αὐτὸς δ' ἐξ ἀναγκαίας τὲ καὶ
 ὑπαρχούσης προτάσεως ἀναγκαῖον φησὶ
 συμπεραίνεσθαι συμπέρασμα. Καίτοι εἰ τὸ
 μέσον ἐστὶ τὸ τῷ ἐσχάτῳ τὸ πρῶτον ἄκρον
 10 ἐπιφέρον, οὐκ ἂν δὴ ἄλλως αὐτὸ ἐπιφέρειν οἶον
 τ' εἶη ἢ ἢ ἂν αὐτὸ τε ἐκεῖνο ἔχη καὶ ἅμα αὐτὸ
 τῷ ἐσχάτῳ ὑπάρχει. Καὶ εἰ μὲν αὐτό τε ἐκεῖνο
 ἀναγκαίως ἔχη καὶ αὐτὸ τῷ ἐσχάτῳ ἀναγκαίως
 ὑπάρχει, οὕτως ἂν μόνως ἀναγκαῖον
 15 συμπεράνειεν· εἰ δ' αὐτὸ μὴ ἀναγκαίως πρὸς
 ὁπότερον ἔχει, οὐδ' ἂν τὸ πρῶτον τῷ ἐσχάτῳ
 οἶον τ' εἶη ἀναγκαίως ἐπενεγκεῖν. Καὶ ταῦτα
 μὲν Ἀριστοτέλους τοιαῦτα.
- Und noch eine andere Theorie [hebt er auf], die, die fordert,
 dass die Schlussfolge immer der kleineren der Prämissen
 folgt, die teilweise Prämisse sei geringer als die allgemeine,
 die verneinende als die bejahende, die wirkliche als die
 allgemeine und die mögliche als die wirkliche. Er selbst sagt
 aber, dass aus einer notwendigen und einer wirklichen
 Prämisse eine notwendige Schlussfolge erzielt werde. Wenn
 aber die Mitte das ist, was dem Äußersten das erste Extrem
 zuführt, dann könnte sie das nicht anders zuführen als in der
 Weise, wie sie selbst jenes Extrem hat und wie sie zugleich
 selbst dem Äußersten zukommt. Und nur, wenn sie selbst
 jenes [Extrem] notwendigerweise hat und selbst
 notwendigerweise dem Äußersten zukommt, könnte sie eine
 notwendige Schlussfolge erzielen. Wenn [die Mitte] selbst
 aber sich nicht in notwendiger Weise zu beiden verhält, dann
 könnte sie nicht das Erste in notwendigerweise mit dem
 Äußersten verbinden. Und solcherart sind Aristoteles'
 Aussagen.

Cap. IX

Kapitel 9

- 1 Μέτιμιν δὲ καὶ ἐπὶ τὰ περὶ ψυχῆς αὐτῶ οὐ
 καλῶς δὴ εἰρημένα. Οἱ μὲν οὖν περὶ Πλάτωνα
 τὸ μὲν ὑπερούσιον ἐν ἄκρως ἐν εἶναι τίθενται,
- Wir kommen nun aber dazu, was über die Seele von ihm nicht
 korrekt gesagt worden ist. Denn die Platoniker nehmen das
 übernatürliche Eine als das im äußersten Sinn Eine an und

οὔτε οὐσίαν αὐτοῦ, οὔτε δύναμιν, οὔτε
 5 ἐνεργίαν διακρίνοντες. Τὰ δὲ μετ' αὐτὸ εἶδη τὲ
 καὶ νοῦς οὐχ ὁμοίως ἀπλῶς ἔχειν ἀξιούσιν,
 ἀλλ' ἐνεργίαν ἤδη αὐτῶν τῆς οὐσίας
 διακρίνουσι, δύναμιν δ' οὐ πᾶν τοι τῆς
 ἐνεργίας, διὰ τὸ ἀκίνητα ὄντα, μὴ δ' ὅτι οὖν
 10 δυνάμει, ἀλλ' ἅπαντα ἐνεργίᾳ αἰεὶ ἑαυτοῖς ἔχειν
 παρόντα τὰ προσόντα. Ψυχῆς δ' ἤδη καὶ
 οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνεργίαν διακρίνουσι,
 διὰ τὸ κινουμένην ἀπὸ νοήματος ἐπὶ νόημα,
 τὴν δ' ἀνθρωπίνην καὶ ἀπὸ τοῦ νοεῖν ἐπὶ τὸ μὴ
 15 νοεῖν ἢ μὴ νοεῖν ἐπὶ τὸ νοεῖν, μὴ αἰεὶ ἢ μὴ πᾶσαν
 ἐνεργίᾳ ἀλλὰ καὶ δυνάμει ἔχειν μᾶλλον τὴν τῶν
 ὄντων γινώσκιν. Καίτοι Ἀριστοτέλης καὶ
 ἀκίνητόν φησι τὴν ψυχὴν εἶναι. εἰ μὲν τὴν κατὰ
 τόπον κίνησιν φάσκων καλῶς, εἰ δ' ἀπλῶς
 20 ἅπασαν κίνησιν, οὐ γὰρ πᾶν τοι τὸ τοιοῦτον
 διασαφεῖ, οὐκ ἔτι καλῶς. Πῶς γὰρ ἢ γε ἀπὸ
 νοήματος ἐπὶ νόημα φαινομένη ἐκάστοτε
 μεταβαλλομένη, ἢ καὶ ἀπὸ τε τοῦ νοεῖν ἐπὶ τὸ
 μὴ νοεῖν καὶ τοῦναντίον, ὃ καὶ αὐτὸς
 25 Ἀριστοτέλης ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦ γε ἀνθρωπίνου
 συγχωρεῖ; Ἀλλὰ τούτων μὲν ἀφείσθω· ἡμῖν δ'
 ἐπανιτέον ἐπὶ τὸν πρότερον λόγον. Οἱ μὲν γὰρ
 περὶ Πλάτωνα οὕτω διαιροῦσιν· Ἀριστοτέλης
 δ' οὐδὲν διακρίνων ἀπλῶς ἅπαντα νοῦν τῇ
 30 οὐσίᾳ ἐνεργίαν φησὶν εἶναι. Πῶς οὖν αὐτῷ ὁ γε
 ἀνθρώπινος νοῦς, εἰ ταῦτόν αὐτοῦ τῇ ἐνεργίᾳ
 τὴν οὐσίαν ἔξει, ἐπειδὴ μὴ νοῇ μὴ δ' ἐνεργῇ,
 οὐ καὶ τὴν οὐσίαν τῇ ἐνεργίᾳ συναποβαλεῖ καὶ
 ἀπολείται γε, ἀναβιώσεται δ' αὖ νοῶν αὐθις;
 35 Ἀλλὰ τοῦτο μὲν δηλὸς ἐστὶν Ἀριστοτέλης λῖαν
 ἀπερισκέπτως εἰρηκῶς.

unterscheiden nicht zwischen dessen Seiendheit, Fähigkeit
 und Wirklichkeit. In Bezug auf die nach ihm kommenden
 Formen und Geistesinstanzen fordern sie nicht, dass sie sich
 in ähnlicher Weise einfach verhalten, sondern unterscheiden
 bereits eine Wirklichkeit an der Seiendheit, ganz freilich aber
 nicht die Fähigkeit von der Wirklichkeit, weil das unbewegt
 Seiende niemals der Fähigkeit, sondern der Wirklichkeit nach
 immer alles, was mit ihm verbunden ist, bei sich hat. Bei der
 Seele unterscheiden sie aber bereits die Seiendheit, die
 Fähigkeit und die Wirklichkeit, weil sie sich von Gedanken
 zu Gedanken bewegt und die menschliche sich sowohl vom
 Denken zum Nicht-Denken als auch vom Nicht-Denken zum
 Denken bewegt, aber nicht immer oder nicht die ganze Seele
 habe der Wirklichkeit, sondern mehr der Fähigkeit nach die
 Erkenntnis der seienden Dinge. Und dennoch sagt
 Aristoteles, dass die Seele unbeweglich sei. Denn wenn er
 eine örtliche Bewegung meint, ist es gut, wenn aber einfach
 eine jede Bewegung (denn das sagt er freilich nicht ganz
 deutlich), dann ist es nicht mehr gut. Denn wie kann sie, die
 sich jedes Mal von Gedanken zu Gedanken zu verändern
 scheint oder auch vom Denken zum Nicht-Denken und
 umgekehrt, unbewegt sein? Dies gibt Aristoteles selbst
 freilich auch von der menschlichen Vernunft zu. Aber lassen
 wir das und kehren wir zum anfänglichen Gedanken zurück.
 Denn die Platoniker unterscheiden so. Aristoteles
 unterscheidet dies aber nicht, sondern sagt einfach, dass die
 ganze Vernunft durch ihre Seiendheit Wirklichkeit sei. Wie
 soll also laut ihm die menschliche Vernunft, wenn sie ihre
 Seiendheit als dasselbe wie ihre Wirklichkeit hat, in dem Fall,
 dass sie weder denkt noch in Wirklichkeit ist, nicht auch
 gemeinsam mit der Wirklichkeit ihre Seiendheit verlieren?
 Und wird sie freilich vergehen, aber wieder wiederaufleben,
 wenn sie wiederum denkt? Dies ist aber klar, dass Aristoteles
 das sehr sorglos geschildert hat.

Cap. X

Kapitel 10

1 Πῶς δὲ κακεῖνο οὐ φαύλως καὶ ἀσυμφώνως
 αὐτὸς αὐτῷ; συγχωρῶν γὰρ ὡς ἐκ τῶν περὶ
 ζώων αὐτοῦ γενέσεως βιβλίων ἔστι λαβεῖν,
 5 τὸν γε ἀνθρώπινον νοῦν τοῦδε τοῦ σώματος
 πρεσβύτερον χρόνῳ εἶναι, ἔπειτα τοῖς τὰς
 μαθήσεις ἀναμνήσεις λέγουσι μέμφεται. Εἰ
 γὰρ τοῦδε τοῦ σώματος πρεσβύτερος ἦν που
 ὁ νοῦς, πῶς οὐκ ἦδει οὐδ' ἐνόει; καὶ ὑπὸ τοῦ
 κωλυόμενος; εἰ δ' ἦδει τὲ καὶ ἐνόει, πῶς ἐν
 10 μὲν τῇ εἰς τὸ σῶμα τόδε καθόδῳ
 ἐκλαθόμενος, ἔπειτα ἀναλαμβάνων αὐθις ἅ
 ποτε ἦδει, οὐκ ἀναμνήσκειται;

Wie soll aber nicht auch Folgendes von ihm schlecht ausgesagt
 worden sein und er selbst mit sich nicht in Einklang stehen?
 Denn jener gibt zu, wie es aus seinen Büchern über die
Entstehung der Tiere zu entnehmen ist, dass der Zeit nach
 freilich die menschliche Vernunft älter als dieser unser Körper
 sei. Später tadelt er die, die sagen, dass die Lernvorgänge
 Wiedererinnerungen seien. Denn wenn die Vernunft wirklich
 älter als der Körper sei, wie soll sie dann nicht wissen oder
 erfassen? Und wodurch [wird sie] gehindert? Und wenn sie
 wusste und erfasste? Und wie soll sie, wenn sie beim Eintritt in
 diesen Körper etwas vergisst und dann wieder aufnimmt, was
 sie einmal wusste, nicht eine Wiedererinnerung haben?

1 Οὐκ ἄμεμπτον δ' αὐτοῦ οὐδ' ἐκείνο· τὸν γάρ τοι
 ἀνθρώπινον νοῦν ἄφθαρτόν τε καὶ ἄττιον εἶναι
 τιθέμενος, ὥς ἐκ τε τῶν περὶ ψυχῆς αὐτοῦ
 βιβλίων, πρὸς δὲ καὶ ἐκ τῆς μετὰ τὰ φυσικὰ αὐτοῦ
 5 πραγματείας ἔστι λαβεῖν, ἐν γε ταῖς ἠθικαῖς
 πραγματεῖαις οὐδαμοῦ φαίνεται τούτῳ τῷ λόγῳ
 χρώμενος, τὸ μέγιστον συμβαλλομένῳ ἔς τε
 ἠθικὴν πραγματείαν καὶ τοὺς περὶ ἀρετῆς λόγους.
 Ὁ δὲ τούτου πολλῶ χεῖρον, ὅτι οὐδ' εἶναι τῷ
 10 ἀνθρώπῳ μετὰ τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου οὐδ'
 ὅτιοῦν ἀγαθὸν ἀξιοῖ. Οὕτω συνφθὰ αὐτὸς αὐτῷ
 Ἀριστοτέλης οἶδε φθέγγεσθαι. Εἰ γὰρ μένει τι
 ἀθάνατον τῶν τοῦ ἀνθρώπου, δῆλον ὅτι τοῦτ' ἂν
 μάλιστα καὶ κυριώτατα εἴη ὁ ἄνθρωπος. Πῶς οὖν
 15 αὐτῷ ἐκ τοῦδε τοῦ βίου οἰχομένῳ οὐκ ἔτι οὐδὲν
 ἔσται ἀγαθόν; τοῦναντίον μὲν οὖν τότε ἂν γένοιτο
 αὐτῷ τοῦ θνητοῦ τοῦδε ἀπηλλαγμένῳ καὶ πολὺ ἔτι
 μακαριώτερον πράττειν. Διὰ δὲ ταῦτα καὶ
 20 Ἀλέξανδρον τὸν Ἀφροδισιέα ταύτας ἔχοντα
 ἀφορμάς, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μοχθηρίαν ἔλκοντα
 τὸν λόγον, θνητὴν καὶ Ἀριστοτέλη τὴν ψυχὴν τὴν
 γε ἀνθρωπίνην δοξάζοντα τίθεσθαι. Καὶ περὶ μὲν
 τούτων ἔς τοσοῦτον.

Jene Ansicht von ihm ist aber nicht unumstritten. Denn obwohl er gewiss behauptet, dass die menschliche Vernunft unvergänglich und ewig sei, wie sich aus seinen Büchern *über die Seele* und aus seinem Werk über die *Metaphysik* entnehmen lässt, scheint er später in seinen *ethischen Schriften* nirgends diese Theorie zu verfolgen, die doch am meisten für die Ethik und die Vorschriften über die Tugend beiträgt. Was aber noch viel schlimmer als dies ist, ist, dass er nicht annimmt, dass dem Menschen nach dessen Lebensende etwas Gutes widerfahre. So versteht es also Aristoteles, in Übereinstimmung mit sich selbst zu sprechen! Denn wenn irgendetwas Unsterbliches des Menschen bleibt, dann ist klar, dass dies auch in höchstem Maß und eigentlich der Mensch wäre. Denn wie soll ihm, der aus diesem Leben scheidet, kein Gut mehr bleiben? Ganz freilich könnte ihm dann das Gegenteil widerfahren, dass der, der sich von diesem irdischen Dasein losgelöst hat, noch viel seliger lebt. Dadurch bekam aber auch Alexander von Aphrodisias diese Gelegenheit [für seine Theorie], der die Aufmerksamkeit auf seine eigene Verwegenheit lenkte, zu behaupten, dass auch Aristoteles die menschliche Seele für sterblich hielt. Und so viel also dazu.

1 Βούλομαι δὲ τι καὶ περὶ τῶν ἐς τὰς ἀρετὰς αὐτῷ
 πεπραγματευμένων βραχὺ εἰπεῖν καὶ δεῖξαι ὅσον
 καὶ ἐν τοῖς τοιοῦτοις λόγοις τοῦ καλῶς ἔχοντος
 ἀπολείπεται. Μεσότητας τὰς ἀρετὰς εἶναι φησί,
 5 τὰς δὲ κακίας ἀκρότητας, τῶν παθῶν δὴ λέγων
 μεσότητας τῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν αὐτῶν
 ἀκρότητας αὖ. Ἦντινα δὲ βούλεται ἀρετῆς εἶναι
 μεσότητα, γένοιτο γὰρ ἂν πλεοναχῇ μεσότης
 ἦτοι τῷ ποιῶ ἢ τῷ ποσῶ, οὕτως μὲν ἀπλῶς οὐ
 10 πάντῳ τοι διασαφεῖ ἐκ μέντοι βραχέος αὐτῷ λόγου
 εἰρημένου ἔστι λαβεῖν, ἐν ᾧ τὸ τοὺς σκηπτούς τε
 καὶ σεισμοὺς οὐ δεδιέναι ἐν κακίας μέρει τίθεται.
 Φαίνεται γὰρ ἐκ τούτου οὐ τῷ ποιῶ τὰ τε
 θαρραλέα καὶ δεινὰ διαίρων, ἀλλὰ μεγέθει τὲ καὶ
 15 σμικρότητι, καὶ ὅλως τῷ ποσῶ. Ἄλλ' οὐχ οἱ περὶ
 Πλάτωνα οὕτω, οὐδέ γε τῶν ἄλλων οἱ τὰ βελτίῳ
 πάντες φρονοῦντες, ἀλλὰ τὸ μὲν αἰσχροὺς πᾶν
 δεινόν, ἂν τε μέγα ἂν τε σμικρὸν ἦ, τὸ δ' οὐκ
 αἰσχροὺς θαρραλέον πᾶν ἀξιούντες εἶναι, ἐν τῷ
 20 ποιῶ οὐκ ἐν τῷ ποσῶ τό τε δεινόν καὶ θαρραλέον
 τίθενται. Σεισμοὶ δὲ καὶ σκηπτοὶ πῶς ἄξια δέους,
 ἃ γε μὴ αἰσχροὶ μὴ δὲ κακίῳ ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον;

Ich möchte aber auch kurz etwas über seine Erörterungen über die Tugend sagen und zeigen, wie weit er auch in diesen Reden hinter dem, was sich richtig verhält, zurückbleibt. Er sagt, Tugenden seien das Mittelmaß, Schlechtigkeiten jedoch die Extreme, wobei er von den Empfindungen der Seele sagt, dass sie Mittelmaß und wiederum Extreme seien. Was er aber als Mittelmaß der Tugend annimmt (denn es könnte ein vielfältiges Mittelmaß geben, entweder der Beschaffenheit oder der Größe nach), macht er nicht so eindeutig klar: Freilich ist das aus seiner kurzen Ausführung zu entnehmen, in der er behauptet, dass das Nicht-Fürchten von Blitzen und Erdbeben ein Übel sei. Denn er scheint demnach nicht aufgrund der Beschaffenheit [der Umstände] zwischen Ungefährlichem und Gefährlichem zu unterscheiden, sondern aufgrund der Größe und Kleinheit und somit der Quantität. Die Platoniker sehen das aber nicht so, freilich auch nicht alle anderen, die die Sache präziser betrachten, sondern alles Schändliche sei etwas Gefährliches, sei es groß oder klein und das Nicht-Schändliche schätzen sie aber als etwas gänzlich Ungefährliches. Sie bestimmen Gefährliches und Ungefährliches aufgrund der Beschaffenheit, nicht aufgrund der Größenordnung. Warum aber sollte man Erdbeben und

25 Ὅλως τὲ τὸ τοὺς σκηπτοὺς δεδιέναι πῶς οὐκ ἀνόητον, οὐ μόνον ὅτι οὐκ αἰσχρὸν τό γε κεραυνωθῆναι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον τοῦδε τοῦ θνητοῦ ἀπαλλαγῆναι, οὐδὲ γὰρ οὐδ' ἡμέτερον τοῦργον, ἵνα δὴ καὶ ἡμῖν ἦτοι καλὸν ἢ ἡ αἰσχρὸν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πρῶτον μὲν τῶν τι ἐπ' ἐλάχιστα συμβαινόντων ἐστὶ τὰ δὲ τοιαῦτα πολλὴ μωρία
 30 προσδοκῶντα δεδιέναι, ἔπειθ' ὅτι οὐδὲ περιγίγνεται τις ἄλεωρὴ δεδιόσιν. Ὁ μὲν γὰρ χειμῶνα δεδιὼς κἂν φράζαιτο πρὸς αὐτόν, καὶ ὁ θηρίον κἂν φυλάζαιτο· ὁ δὲ σκηπτὸν δεδιὼς πῶς ἂν φυλάζαιτο; Ὡστ' ἂν πάντα τρόπον
 35 ἀδεέστατον δέος φοβοῖτο ὁ σκηπτὸν δεδιὼς. Ἔτι γε μὴν κάκεῖνο ῥητέον· ὄντος γὰρ τοῦ καλοῦ κάγαθοῦ ἐν τῶν παθῶν τῶν τῆς ψυχῆς μεσότητί τινι, διὰ τὸ ἀμφοτέροις τὸν καλὸν κάγαθόν τοις ἐναντίοις πάθεσι χρῆσθαι, θαρροῦντα δεδιότα,
 40 ἐπιθυμοῦντα ὀλιγοῦντα, τῷ μέντοι οὐκ αἰσχυρῷ τε καὶ αἰσχυρῷ, καὶ καλῷ τε καὶ οὐ καλῷ τούτων ἐκάτερα ὀρίζοντα, φανήσεται καὶ ὁ τούτῳ ἐναντιώτατος ὁ παμμόχθηρος οὐδὲν ἥττον ἐν μεσότητί τινι καὶ αὐτὸς ὢν. Ἀριστοτέλους ἐν
 45 μόναις ταῖς ἀκρότησι τὴν κακίαν τιθεμένου, ἀλλ' ὁ μὲν πάντων ἐπιθυμῶν ὢν τε χρὴ καὶ ὢν μὴ χρὴ, οὐ δὴ πού ἐν τῷ ὢν χρὴ ἐπιθυμεῖν μοχθηρὸς ἂν εἴη τις, οὐδὲ γε ὁ πάντων ὀλιγοῦντων, ὅταν καὶ ὢν ἂν δέῃ ὀλιγοῦν. Ὡστε τούτοις μὲν ἂν ἐκάτερος
 50 ἡμμόχθηρός πως εἴη. Ὁ δὲ παμμόχθηρος ἄνθρωπος καὶ τῷ καλῷ κάγαθῷ ἐναντιώτατος, ἐκεῖνος ἂν εἴη, ὁ ὢν μὲν ἂν δέοι ἐπιθυμεῖν αὐτὸς ὀλιγοῦντων, ὢν δ' ἂν ὀλιγοῦν δέοι ἐπιθυμῶν, ὃς ἅτε ἀμφοτέροις μὲν τοῖς ἐναντίοις πάθεσι
 55 χρώμενος, κακῶς δὲ χρώμενος, ἀμφοτέρον ἔν τε μεσότητί τινι καὶ αὐτὸς εἴη ἂν καὶ ἅμα τῷ καλῷ κάγαθῷ ἐναντιώτατος. Ἐς τοσοῦτον μὲν δὴ καὶ περὶ τούτου.

Blitze fürchten, wenn sie freilich nicht als schändlich [betrachtet werden] und nicht den Menschen schlechter machen? Und wie soll es allgemein nicht unvernünftig sein, Blitze zu fürchten, nicht nur deswegen, weil es freilich nicht schändlich ist, vom Blitz getroffen zu werden und auf diese Weise von diesem irdischen Dasein entfernt zu werden (denn es ist gewiss nicht unsere Aufgabe, dass es uns schön oder schändlich widerfahre), sondern weil es zu den Dingen zählt, die sich sehr selten begeben. Solches aber zu fürchten, erscheint als große Dummheit. Dann, weil einer, der sich fürchtet, gegenüber denen, die sich nicht fürchten, keinen Vorteil hat. Denn der, der den Winter fürchtet, könnte sich gegen ihn wappnen, und wer ein wildes Tier, könnte sich verteidigen. Der aber den Blitz fürchtet, wie könnte er sich wappnen? Und so würde der, der sich vor dem Blitz fürchtet, in jeder Hinsicht eine unbegründete Angst haben. Und freilich ist noch Folgendes zu sagen: Da sich der Gute und Aufrichtige in einer Mitte der Empfindungen der Seele befindet, weil er sich beider entgegengesetzter Empfindungen bedient, indem er zuversichtlich ist und sich fürchtet, indem er begehrt und geringschätzt und dabei er aufgrund des Schändlichen und Nicht-Schändlichen und aufgrund des Guten und Nicht-Guten beides von diesen bestimmt, wird sich dieser ganz schlechte Mensch selbst auch in einer Mitte befinden. Da Aristoteles das Übel ausschließlich in den Extremen ansetzt, ist der, der alles begehrt, sowohl was er soll als auch was er nicht soll, wohl nicht schlecht, wenn er das, was er soll, begehrt und auch nicht der, der alles geringschätzt, wenn er das geringschätzt, was er soll. Daher wären beide von ihnen in gewisser Weise halb schlecht: Der ganz schlechte Mensch, der dem Schönen und Guten gänzlich entgegengesetzt ist, wäre jener, der das, was er begehren sollte, selbst geringschätzt, was er aber geringschätzen sollte, begehrt. Dadurch, weil er sich beider entgegengesetzter Empfindungen bedient, allerdings schlecht bedient, würde er sowohl in einer gewissen Mitte sein als auch zugleich dem Schönen und Guten gänzlich entgegengesetzt sein. So viel nun dazu.

Cap. XIII

Kapitel 13

1 Τὰ δὲ περὶ τοῦ τέλους αὐτῷ τοῦ ἐσχάτου λεγόμενα πῶς οὐ μεμπτά οὐ τὸ καλόν, ἢ οἱ τὰ βελτίῳ φρονοῦντες πάντες, ἀλλὰ τὴν ἡδονὴν τιθεμένων τάγαθόν, προστιθέντι δὲ δὴ καὶ τὴν
 5 θεωρητικὴν; Καίτοι εἰ ἡ ἡδονὴ ἢ γε θεωρητικὴ τάγαθόν ἐστιν, εἰ μὲν καθ' ὅσον θεωρητικὴ ἢ γε ἡδονὴ ἀγαθόν ἐστι, τὸ θεωρεῖν ἀπλῶς ἂν εἴη τάγαθόν, ἂν τε ἡδονὴ αὐτῷ ἔπεται, ἂν τε καὶ μὴ· εἰ δὲ τὸ θεωρεῖν καθ' ὅσον ἡδὺ ἀγαθόν

Wie können seine Ausführungen über das äußerste Ende denn nicht tadelnswert erscheinen, da er nicht das Schöne, wie es doch alle, die auf das Bessere sinnen, tun, sondern die Lust als das Gute annimmt, wobei er auch noch die „betrachtende“ hinzufügt. Und wenn die betrachtende Lust das Gute ist und wenn die Lust, insofern sie betrachtend ist ein Gut ist, dann wäre das Betrachten an sich das Gute, wenn die Lust ihm folgt oder auch nicht. Wenn aber das Betrachten, insofern es lustvoll ist, gut ist, dann wäre wiederum die Lust an sich das Gute,

10 ἐστιν, ἡ ἡδονὴ αὐτῇ ἂν ἀπλῶς τὰγαθόν, ἂν τε θεωροῦσιν ἡμῖν, ἂν τ' ἄλλό τι πράττουσι συμβαίνει. Κατὰ δ' ἀμφοτέρων τὰγαθόν εἶναι τὴν γε θεωρητικὴν ἡδονήν, καὶ καθ' ὅσον θεωρητικὴν καὶ καθ' ὅσον ἡδονὴν ἀμήχανον,

15 εἰ μὴ καθ' ἑτερόν τι ἐν καὶ κοινόν, ὃ ἀμφοῖν τούτοις ὑπάρξει· ἐν γὰρ τι δεῖ εἶναι καὶ τὸ ἡμῖν ἄνωθέν τε καὶ ἀπὸ τοῦ ὑπερουσίου ἐνός τε καὶ ἀγαθοῦ ἐφῆκον ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τὰλλα ἡμῖν τὰ αὐτοῦ μετίσχοντα ἀγαθὰ ἔσται. Ἡμεῖς μὲν οὖν

20 τὸ καλὸν αὐτὸ εἶναι φαμέν, οὗ καὶ θεωρία μετασχοῦσα ἀγαθόν ἐστὶ καὶ ἡδονὴ καὶ ἄλλο πᾶν ὁτιοῦν. Ἀλλ' Ἀριστοτέλης ἔοικε διὰ τοῦτο τῇ ἡδονῇ τὴν θεωρητικὴν προστεθεικέναι, ἵνα τὴν οἰκείαν ἡμῖν δηλώσῃ ἡδονήν τὸ ἡμέτερον

25 ἀγαθόν οὔσαν, ὥς τὸ θεωρεῖν ἡμέτερον μάλιστα ἔργον ὄν, δεῖ γὰρ τὰγαθόν οὐ μόνον ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ ἡμῖν τε καὶ πρὸς ἡμᾶς εἶναι, εἰ μέλλοι καὶ ἡμῖν αἰρετόν ἔσεσθαι, οὐ πολὺ τι διάφορον λέγων τοῦ Ἐπικούρου, ὅς που

30 ἡδονὴν τὴν γε ψυχικὴν τὰγαθόν τίθεται. Ἔοικε γὰρ καὶ Ἐπίκουρος παρ' Ἀριστοτέλους τούτου τῶν ἐς τὴν ἡδονὴν λόγων εἰληφέναι τὰς ἀφορμὰς. Ἡμεῖς γε μὴν βραχεῖ τεκμηρίῳ ἐπιδείξομεν οὐ τὴν ἡδονὴν οὔσαν τὰγαθόν.

35 Σύνισμεν γὰρ που ἡμῖν αὐτοῖς τότε δὴ μάλιστα ἡδομένοις τὴν θεωρητικὴν ταύτην ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐκ λήθης περὶ ὅτου οὖν ἀναμνησκόμενοι θεωροῦμεν· ἐν οἷς δ' ἂν εἰδότες ἐκ πολλοῦ διατελώμεν, οὐ πάντοι. Εἰ

40 δὴ ἡδονὴ τὰγαθόν, καὶ πᾶν τὸ ἥδιον ἁμεινόν τε καὶ αἰρετώτερον τοῦ ἥττον τοιούτου· ἔδει δὴ τὸ ἐκ λήθης ἀναμνησκόμενον θεωρεῖν, ἁμεινόν τε καὶ αἰρετώτερον εἶναι τοῦ ἀεὶ διατελεῖν εἰδότα. Νῦν δ' οὐδ' ἂν εἷς ἐκεῖνο μᾶλλον ἢ

45 τοῦτο εὖ φρονῶν ἔλοιτο. Καὶ περὶ μὲν τῶν Ἀριστοτέλει καὶ ἐς τὴν ἠθικὴν πραγματείαν οὐ καλῶς πεπραγματευμένων, ἐνὸν καὶ πλείω καὶ περὶ πλείονων εἰπεῖν, ὅμως ἀπόχρη καὶ ταῦτα. Οὐ γὰρ ἅπαντα ἀπλῶς τὰ Ἀριστοτέλους ἡμῖν

50 διορθοῦν πρόκειται, ἀλλὰ περὶ τῶν μεγίστων μόνων καὶ κυριωτάτων εἰπεῖν, καὶ ὧν μάλιστα πρὸς Πλάτωνα διενηγεμένος οὐκ ὀλίγῳ τῷ μέσῳ τάνδρῳς λέλειπται.

Cap. XIV

1 Ῥητέον δ' ἡδη τι καὶ περὶ τῶν ἐς τὸν οὐρανὸν αὐτῷ καὶ τὸ πέμπτον σῶμα κεκαινολογημένων. Τέτταρα τὰ πρεσβύτατα τῶν ἐν τῷδε τῷ

sowohl wenn sie uns beim Betrachten zuteilwird als auch wenn sie uns bei einer anderen Tätigkeit zuteilwird. Aber gemäß beidem kann die betrachtende Lust, sowohl insofern sie betrachtend als auch insofern sie Lust ist, unmöglich das Gute sein, wenn nicht gemäß einem [von ihnen] verschiedenen Einen und Gemeinsamen, das diesen beiden zukommt. Denn etwas Eines muss auch das uns von ganz oben und von dem übernatürlichen Einen und Guten zukommende Gute sein, durch welches für uns auch die anderen Dinge, die an ihm teilhaben, gut sind. Wir behaupten also, dass es das Gute selbst gibt, woran sowohl die Betrachtung Anteil hat und deshalb gut ist als auch die Lust und alles beliebig Andere. Aristoteles aber scheint deshalb der Lust das „Betrachtende“ hinzugefügt zu haben, damit er zeige, dass die uns eigentümliche Lust unser Gut sei, weil das Betrachten unsere eigenste Tätigkeit sei. Denn das Gute muss nicht nur gut sein, sondern auch für uns existieren und uns zukommen, wenn es für uns auch wählbar sein soll. Notwendigerweise ist das Gute nicht nur ein Gutes, sondern es muss auch für uns existieren und uns zukommen. Was Aristoteles sagt, weicht nicht viel von Epikurs Ansicht ab, der an irgendeiner Stelle die seelische Lust als das Gute annimmt. Denn es scheint auch, dass Epikur den Ausgangspunkt seiner Theorie über die Lust von Aristoteles übernommen hat. Wir wollen daher anhand eines einfachen Beweises zeigen, dass nicht die Lust das Gute ist. Denn wir sind uns wohl dessen bewusst, dass wir uns dann am meisten an dieser betrachtenden Lust erfreuen, sobald wir uns an etwas in Vergessenheit Geratenes wiedererinnern und es betrachten. Bei Dingen aber, die wir schon seit langer Zeit unentwegt wissen, verhält es sich gewiss nicht so. Und wenn die Lust das Gute ist und wenn alles Lustvollere besser und wählenswerter als das weniger so Beschaffene ist, dann müsste auch das Betrachten beim Wiedererinnern von etwas in Vergessenheit Geratenem besser und erstrebenswerter sein, als wenn man immer unentwegt weiß. Nun würde aber auch nicht ein Einziger, der verständig ist, jenes lieber als dieses wählen. Und über das von Aristoteles auch zur Ethik nicht gut Behandelte, ist es möglich, noch mehr zu sagen und noch in mehrerlei Hinsicht zu sprechen, dennoch soll auch dies ausreichen. Es ist freilich nicht unser Plan, alle Äußerungen des Aristoteles zu berichtigen, jedoch über die wichtigsten und bedeutendsten zu sprechen und über die, in denen er sich am meisten von Platon unterscheidet und in denen er nicht in einem geringen Maß diesem Mann nachsteht.

Kapitel 14

Es soll aber jetzt auch etwas über seine unüblichen Aussagen über den Himmel und den fünften Körper gesagt werden. Die vier ältesten von den Körpern in diesem [unserem] Universum

οὐρανῷ σωμάτων οἱ τε ἄνωθεν πάντες σοφοὶ
 5 καὶ οἱ περὶ Πλάτωνα φασί, πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν.
 Τούτων πῦρ μὲν καὶ γῆν ἐναντιώτατα ἔχειν
 πρὸς ἀλλήλω, πῦρ μὲν κουφότατόν τε ὄν διὰ
 μανότητα καὶ πᾶσιν ἐπιτολάζον, γῆν δὲ
 10 βαρυτάτην τὴν διὰ πυκνότητα καὶ πᾶσιν
 ὑφισταμένην· ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ ἐν μέσῳ
 τούτοις διὰ τὸ καὶ μανότητός τε καὶ
 πυκνότητος μέσῳ ἔχειν αὐτοῖν. Ταύτη δὲ καὶ
 περὶ κίνησιν τε τὴν κατὰ τὴν φορὰν καὶ στάσιν,
 15 πῦρ μὲν αὖ καὶ γῆν πρὸς ἀλλήλω ἐναντιώτατα
 ἔχειν, ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ ἐν μέσῳ τούτοις· εἰ δὲ
 ἡ γῆ ἀκίνητος, τὸ πῦρ ἂν εἴη ἀεκίνητον, καὶ ἔτι
 εἰ ἡ μὲν γῆ ἀκίνητος, τὸ δ' ὕδωρ κινητὸν μὲν,
 τοῦ δ' ἀέρος πολὺ τῇ κινήσει λειπόμενον, ἂν
 20 δ' ὕδατος πολλῷ τῷ κινεῖσθαι ὑπερβάλλον,
 καὶ πῦρ ἀέρος τὸ ὑπερβάλλῃ πολλῷ ἔτι μᾶλλον
 τῷ κινεῖσθαι, καὶ ἀεκίνητον εἴη· εἰ δ'
 ἀεκίνητον, καὶ κύκλῳ κινεῖτο. Ἐπ' εὐθὺ γὰρ
 κινούμενον οὐχ οἷόν τε οὐδὲν ἀεκίνητον εἶναι·
 25 παύσασθαι γὰρ ποτε ἀνάγκη τὸ ἐπ' εὐθὺ
 κινούμενον. Τούτου τοῦ σώματος εἶναι τὸν τε
 αἰθέρα καὶ πᾶν τὸ ἀνωτάτω σῶμα, οὐρανόν τε
 ἰδίως καλούμενον. Τούτοις τοῖς λόγοις τί ἔχον
 μέμψασθαι Ἀριστοτέλης τὸ πέμπτον σῶμα
 30 κεκαινοποιήκεν; Ἐπ' εὐθὺ, φησί, φερόμενον
 ὁράται τὸ πῦρ ὃ δ' οὐρανὸς κύκλῳ ὥστ' οὐκ ἂν
 εἴη πυρὶ οὐρανὸς ταῦτοῦ σώματος. Ἀλλὰ καὶ ἡ
 γῆ φερομένη τέ ποτε ὁράται, καὶ ἐπ' εὐθὺ
 φερομένη· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐν ἀλλοτρίῳ αὐτῇ
 35 τόπῳ γεγонуῖα ἐκάστοτε συμβαίνει· ἐς δὲ τὸν
 οἰκεῖον ἀφιγμένη μένει τὴν ἤδη καὶ οὐκ ἔτι
 φέρεται, ὥς πρὸς τοῦτο πεφυκυῖα μᾶλλον. Τί
 οὖν κωλύει καὶ τὸ πῦρ, ἐπειδὴ ἐν ἀλλοτρίῳ
 τόπῳ γιγνόμενον, ἐπ' εὐθὺ φερόμενον
 40 ἐκάστοτε ὁράται, ταύτην μὲν τὴν φορὰν τότε
 κινεῖσθαι, κοινὸν ὃν ἅπασιν τούτοις τοῖς σώμασι
 τὸ ἐν ἀλλοτρίῳ γεγονόσι τόπῳ εὐθεῖαν
 φέρεσθαι, ἵνα ταύτῃ δὲ καὶ ὡς τάχιστα ἐπὶ τὸν
 οἰκεῖον ἀφίκοιτο, ἐπειδὴ δ' ἐν τῷ οἰκείῳ
 45 γένοιτο τόπῳ, τότε δὲ καὶ κύκλῳ κινεῖσθαι, ὥς
 πρὸς τοῦτο πεφυκὸς μᾶλλον. Τί δ' αὐτῷ τὸ
 πέμπτον ἐκεῖνο σῶμα, εἴ πως αὐτοῦ τι μῶριον
 ἐν ἀλλοτρίῳ ἐγίγνετο τόπῳ, πότερα αὐτοῦ
 μένον κύκλῳ ἐστρέφετ' ἂν, ἢ ἐπ' εὐθὺ ἐνεχθὲν
 50 ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἀφίκετ' ἂν τόπον; Ἀλλὰ τῶν
 τεττάρων, φησί, τούτων σωμάτων ἀπάντων
 κατὰ μέρη φθειρομένων, καὶ οὐδ' ὅτουσιν
 αὐτῶν πάντῃ ἀφθάρτου ὄντος, ἀνάγκη εἶναι τι
 καὶ πάντῃ ἀφθαρτον σῶμα, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν
 οὐρανόν. Τοῦτ' οὐκ ἔτι Ἀριστοτέλει οἱ περὶ

sind die, die alle weisen Vorfahren und auch die Platoniker als
 Feuer, Luft, Wasser und Erde bezeichnen. Von diesen
 verhielten sich Feuer und Erde am meisten einander
 entgegengesetzt. Denn das Feuer ist wegen seiner Porosität am
 leichtesten und überragt alles, die Erde jedoch ist am
 schwersten wegen ihrer Dichte und allem unterstellt. Die Luft
 aber und das Wasser befinden sich wegen ihrer Porosität und
 Dichte in deren beiden Mitte und nehmen zwischen beiden eine
 zentrale Position ein. Auf diese Weise verhalten sich aber auch
 hinsichtlich der Ortsbewegung und des Stillstands Feuer und
 Erde am meisten einander entgegengesetzt, die Luft und das
 Wasser befinden sich in deren beiden Mitte. Wenn aber die
 Erde unbeweglich wäre, dann wäre das Feuer in ständiger
 Bewegung und mehr noch, wenn die Erde unbewegt wäre, dann
 wäre das Wasser zwar beweglich, es würde der Bewegung der
 Luft aber deutlich nachstehen, die Luft aber würde mit ihrer
 Bewegung bei weitem das Wasser übertreffen, und das Feuer
 würde mit seiner Bewegung bei weitem noch mehr die Luft
 übertreffen und somit wäre es in ständiger Bewegung. Wäre es
 aber in ständiger Bewegung, würde es sich im Kreis bewegen.
 Denn etwas geradlinig Bewegtes kann nicht in ständiger
 Bewegung sein. Denn irgendwann hört notwendigerweise das,
 was sich geradlinig bewegt, auf sich zu bewegen. Ein solcher
 Körper sei der Äther und der gesamte höchste Körper, und
 eigentümlich werde der Himmel so bezeichnet. Was hat
 Aristoteles an diesen Aussagen zu tadeln, sodass er den fünften
 Körper erdichtete? Man sehe, sagt er, dass sich das Feuer
 geradlinig, der Himmel aber kreisförmig bewegt, sodass der
 Himmel nicht demselben Körper wie das Feuer angehören
 kann. Man sieht aber auch manchmal, dass sich die Erde
 bewegt und sie bewegt sich geradlinig. Dies betrifft sie aber
 jedes Mal an einem ihr fremden Ort. Wenn sie zu ihrem
 eigentümlichen gekommen ist, bleibt sie dann auch und bewegt
 sich nicht mehr, weil sie auf diesen mehr von Natur aus
 ausgerichtet ist. Was verhindert nun aber auch das Feuer,
 sobald es an einen fremden Ort gekommen ist und man es jedes
 Mal sich geradlinig bewegen sieht, sich zwar dann in dieser
 Weise bewegt, da es all diesen Körpern, die an einem fremden
 Ort sind, gemein ist, eine geradlinige Bewegung
 durchzuführen, damit sie auf diese Weise möglichst schnell
 zum eigentümlichen gelangen, dass es aber, sobald es an
 seinem eigentümlichen Ort angekommen ist, sich dann im
 Kreis bewegt, weil es dazu mehr von Natur aus angelegt ist.
 Wie verhält es sich mit jenem fünften Körper bei ihm, wenn ein
 Teil von ihm irgendwie an einem fremden Ort gelangte, würde
 er dann dort verweilen und sich im Kreis drehen oder würde er
 sich geradlinig bewegen und zu seinem eigentümlichen Ort
 gelangen? Aber all diese vier Körper, sagt er, vergehen gemäß
 ihren Teilen und keiner von ihnen hat gänzlich Anteil am
 unvergänglich Seienden. Deshalb existiere aber
 notwendigerweise auch ein gänzlich unvergänglicher Körper

55 Πλάτωνα συγχωροῦσιν· εἶναι γὰρ δὴ οὐ φασιν
οὔτοι καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἄφθαρτον σῶμα. Πῶς
γὰρ ἂν καὶ οἷον τ' εἴη ἄφθαρτον καθ' αὐτὸ εἶναι
τὸ μεριστόν τε καὶ σκεδαστόν, καὶ ὅσα τῇ
ἑαυτοῦ φύσει διαλυτόν; Τὰ δ' ἄφθαρτα
60 κάκεῖνοις δοκοῦντα τῶν σωμάτων οὐ καθ'
αὐτὰ ἄφθαρτα εἶναι, ἀλλὰ διὰ ψυχῆς
παρουσίαν, ὑπ' αὐτῆς ἐκείνης
ἀπαθανατίζεσθαι. Καὶ οἱ μὲν περὶ Πλάτωνα
οὕτω· ἔδει δέ που καὶ Ἀριστοτέλη, ἅτε καὶ
65 αὐτὸν ἐμψυχα τὰ τοιαῦτα τῶν σωμάτων
τιθέμενον, τῇ ψυχῇ τοῦτο τὸ πρεσβεῖον
ἀπονεῖμαι, καὶ μὴ σῶμά τι καθ' αὐτὸ ἄφθαρτον
καινοποιεῖν.

und dies sei der Himmel. Diesbezüglich stimmen die Platoniker mit Aristoteles nicht mehr überein. Denn diese sagen, dass an sich selbst kein Körper unvergänglich sei. Denn wie könnte das Teil- und Zersetzbare an sich unvergänglich sein und alles, das durch seine eigene Natur auflösbar ist? Und die Körper, die auch jenen unvergänglich erscheinen, seien nicht an sich selbst unvergänglich, sondern wegen der Anwesenheit der Seele, von der sie unsterblich gemacht werden. Und so sehen es die Platoniker: Es wäre aber wohl auch nötig gewesen, dass Aristoteles [das so sieht], weil auch er selbst solche Körper als beseelt annimmt, der Seele diese Ehre zuteilwerden lässt und nicht erdichtet, irgendein Körper sei an sich selbst unvergänglich.

Cap. XV

Kapitel 15

1 Γελοῖος δ' ἐστὶ καὶ ζῶα μὲν τιθέμενος τὰ
ἄστρα· φησὶ γάρ που λέγων, ἡμεῖς δ' ὥς περὶ
ζώων αὐτῶν διανοώμεθα, ἔπειτα ἀκίνητα μὲν
αὐτὰ καθ' αὐτὰ ἀξιώειν εἶναι, ὑπὸ δὲ σφαιρῶν
5 τινων μόνον ἀνελιττόμενα. Τίνα γὰρ δὴ καὶ
ψυχὴν αὐτὰ ἔχειν ἀξιώσει, εἰ τὸν γε ἅπαντα
χρόνον ἀκίνητα μενεῖ; οὐ γὰρ δὴ τὴν
ὁστρεώδη.

Er macht sich aber auch lächerlich, wenn er behauptet, die Sterne seien Lebewesen. Denn er behauptet das an irgendeiner Stelle und spricht so, wie wir über die Lebewesen denken. Dann hält er es für richtig, dass [die Sterne] selbst gemäß sich selbst unbeweglich seien und nur von gewissen Sphären herumgedreht würden. Welche Seele wird er aber für sie fordern, wenn sie nun die ganze Zeit über unbewegt bleiben? Vielleicht eine solche, wie sie eine Auster besitzt?

Cap. XVI

Kapitel 16

1 Πῶς δὲ καὶ ὁ ἥλιος αὐτῷ οὐ τῆς φύσεως τῇ
θερμότητι θερμαίνει ἀλλὰ τῇ κινήσει, οὐ καὶ τῆς
σελήνης παραπλησίως τῇ γε κινήσει
θερμαινούσης; εἰ γὰρ καὶ πολλῷ τῆς ἡλίου ἢ
5 σελήνης κινήσεως βραδυτέρα, ἀλλὰ καὶ ἐγγυτέρα
αὐτῇ ἡμῶν πολλῷ. Πέφυκε δὲ τὰ δυνάμιν τινα
ἔχοντα ὅτιοῦν δρᾶν τῶν σωμάτων, ἐγγύθεν
μᾶλλον αὐτὸ δρᾶν. Ὡστ' ἔδει καὶ ταύτην, τὴν τῆς
κινήσεως βραδυτέτη τῷ μείονι τοῦ ἀποστήματος
10 ἀνταναπληροῦσαν, παραπλησίως καὶ τῷ ἡλίῳ
θερμαίνειν, εἰ δὴ ἡ κίνησις ἦν, καὶ οὐ τῆς φύσεως
ἢ θερμότης ἢ θερμαίνουσα. Ἀλλ' ὥς μὲν εἰκὴ τὰ
ἐς τὸ πέμπτον τοῦτο σῶμα αὐτῷ κεκαινολόγηται,
δέδεικται.

Und wie soll denn die Sonne laut ihm nicht durch die Wärme ihrer Natur erwärmen, sondern durch Bewegung, da es sich doch beim Mond nicht so ähnlich verhält, dass dieser durch Bewegung erwärmt? Denn wenn auch die Bewegung des Mondes viel langsamer als die der Sonne ist, so ist er uns doch viel näher. Von Natur aus pflegt aber ein Körper, der eine Kraft besitzt, etwas zu verrichten, das in der Nähe mehr zu verrichten. Daher müsste auch dieser, indem er die Langsamkeit der Bewegung durch den geringeren Abstand ausgleicht, in ähnlicher Weise wie die Sonne erwärmen, wenn es tatsächlich die Bewegung und nicht die Wärme der Natur wäre, was erwärmt. Aber dass diese Dinge über den fünften Körper von ihm unpräzise erdichtet wurden, ist bewiesen worden.

Cap. XVII

Kapitel 17

1 Οὐκ ἀφεκτέα δὲ οὐδὲ τοῦ ἐν τῇ φυσικῇ αὐτῷ
ἀκροάσει μάλιστα δὴ οὐ καλῶς ἐκείνου
εἰρημένου. Ἄτοπον δέ φησι, τὸ μὴ οἶεσθαι ἔνεκά
του τὶ γίνεσθαι, ἂν μὴ ἴδωσι τὸ ποιοῦν

Es darf aber auch nicht das übergangen werden, was jener in seiner *Physik* vor allem nicht korrekt schildert. Er behauptet, es sei absurd, nicht zu glauben, dass etwas um willen von etwas geschehe, wenn man nicht sieht, dass das Machende

5 βουλευσάμενον. Καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ
βουλεύεται φησιν· εἰ γὰρ ἦν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ τέχνη,
οὐκ ἂν ἐβουλεύετο. Καὶ πῶς ἂν τέχνη ἔτι ἔμεινεν
οὐ τῶν ἔργων προβουλευομένη; ἢ τί ἄλλο τὸ
10 τέχνην μάλιστα συνιστῶν, ἢ τὸ βουλευέσθαι; ὃ
ἦν τις ἀφέλη αὐτῆς, οὐδ' ἂν τέχνη ἔτι μείνειε.
Πῶς δ' ἂν καὶ ἐπὶ τι τέλος ὁτιοῦν ἐνεχθεῖη, μή
τινος νοῦ αὐτοῦ προβουλευομένου καὶ τὸ τέλος
ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ δὴ μάλιστα προειληφότος; Εἰ
γὰρ καὶ ἡ τέχνη μιμεῖται καὶ κατ' αὐτὸν
15 Ἀριστοτέλην τὴν φύσιν, οὐ τὴν φύσιν ἔδει τῆς
τέχνης ὑπολείπεσθαι, ἀλλὰ τὸ μάλιστα δὴ τοῦτο
τὴν τέχνην συνιστῶν, πολλῶ πρότερον τὴν φύσιν
ἔχειν καὶ μεγαλειότερον. Εἰ δέ τι καὶ ἐν τῇ τέχνῃ
φαίνεται οὐ βουλευόμενον οἷον ὄργανον, ἢ τις
20 διάκονος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἐκείνῳ ἡ τέχνη, ἀλλ' ἐν τῷ
ἀρχιτέκτονι. Οὐδέ γε εἰ ἐν τῇ φύσει φαίνεται τι
ἄλογον, οὐκ ἐν ἐκείνῳ ἡ μάλιστα δὴ τοῦργον
δρῶσα φύσις· ἡ γὰρ φύσις θεοῦ θεσμός ἐστι·
θεοῦ δὲ θεσμός οὐκ ἄλογος. Ἀριστοτέλης δέ μοι
25 δοκεῖ τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔν γε τοῖς λόγοις
Ἀναξαγόραν μάλιστα ἐξηλωκέναι. Ἐκεῖνος τὲ
γὰρ νοῦν μὲν τοῖς ὅλοις ἐφίστη, προῖων δὲ τῶν
λόγων οὐ πάνυ τοι ἐφαίνετο αὐτῷ χρώμενος,
ἀλλ' ἐς ἀθεότητα μᾶλλον ὑποφερόμενος. Καὶ
30 Ἀριστοτέλης θεοὺς μὲν τινες τῷδε τῷ οὐρανῷ
ἐφίστησιν, ἐν μέντοι τῶν λόγων αὐτοῦ τοῖς
πλείστοις οὐ πάνυ τοι τῷ θεῷ χρώμενος
φαίνεται, ἀλλ' ἐς ἀθεότητα μᾶλλον καθ' ὅσον
οἷος τέ ἐστιν ἀποκλίνων. Ἀλλ' οὐχὶ Πλάτων
35 οὕτω, οὕτε ἄλλοθι τῶν λόγων, οὕτ' ἐν αὐτῷ
τούτῳ περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος. Ἀλλὰ δύο τέχνα
διαίρων τὴν μὲν θεῖαν τὴν δ' ἀνθρωπίνην, νῶ
ἄμφω χρωμένω, τῇ μὲν ἀνθρωπίνῃ τὸ σκευαστὸν
πᾶν ἀπονέμει, τῇ δὲ θεῖᾳ τὰ φύσει πάντα
40 γινόμενα. Ἄριστα δὲ καὶ Πίνδαρος εἰπεῖν
ἔδοξεν ἀριστοτέχνην τὸν θεὸν προσειπών.

Cap. XVIII

1 Μέτεμι δὲ δὴ καὶ ἐπ' ἐκεῖνο, τὸ ἐν τῇ μετὰ τὰ
φυσικὰ αὐτῷ πραγματεία πάντων που
φαυλότατα εἰρημένον. Ὅντος γὰρ ζητήματος
πότερα ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, ἢ ἔστιν ἃ
5 καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης γινόμενα τῶν γιγνομένων,
καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἅπαντα τιθεμένων
γίγνεσθαι ἐκ δυοῖν αὐτὸ ἀξιωματοῖν δεικνύναι
πειρωμένων, ἐνὸς μὲν τοῦ ἅπαν τὸ γινόμενον
ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀναγκαῖον ἂν εἶναι γίγνεσθαι,

sich beratschlagt. Und doch sagt er: „Die Kunst beratschlagt sich nicht“. Denn wenn im Holz Kunst wäre, würde sie nicht beratschlagen. Wie bliebe die Kunst weiter bestehen, wenn sie nicht vor den Werken beratschläge? Oder was macht die Kunst anderes aus, als dass sie beratschlagt? Entrisse man ihr das, bestünde sie nicht mehr als Kunst. Und wie könnte sie auch zu irgendeinem beliebigen Ende gelangen, wenn nicht im Voraus irgendeine Vernunft beratschläge und jenes Ziel in sich selbst vor allem vorher annehme? Denn wenn die Kunst auch gemäß Aristoteles selbst die Natur nachahmt, dann stünde es der Natur nicht zu, der Kunst nachzustehen, sondern sie muss das, was vor allem die Kunst ausmacht, viel früher und in herrlicherer Weise besitzen. Und wenn auch in der Kunst sich etwas nicht zu beraten scheint, wie ein Gerät oder ein Diener, dann ist die Kunst aber nicht in jenem, sondern im Baumeister. Und wenn auch in der Natur etwas Unlogisches erscheint, ist in jenem [Unlogischen] nicht die Natur, die in höchstem Maße das Werk schafft. Denn die Natur ist das Gesetz Gottes. Und das Gesetz Gottes ist nicht unlogisch. Aristoteles aber scheint mir in seinen Äußerungen freilich von den vor ihm selbst Gewesenen vor allem Anaxagoras nachgeeifert zu haben. Denn jener stellte die Vernunft über alles, es zeigte sich aber, dass er sich beim Voranschreiten in seinen Äußerungen ihrer gewiss nicht mehr bediente, sondern immer mehr in die Gottesleugnung abschweifte. Auch Aristoteles stellt diesem Himmel irgendwelche Götter voran, in den meisten seiner eigenen Äußerungen zeigt sich, dass er sich des göttlichen Prinzips gewiss nicht bedient, sondern, wo er nur kann, sich der Gottesleugnung zuwendet. Für Platon verhält sich dies aber nicht so, weder an einer anderen Stelle seiner Abhandlungen noch in dieser, von der gerade die Rede ist. Er unterscheidet aber zwischen zwei Künsten, der göttlichen und der menschlichen, die sich beide der Vernunft bedienen: Der menschlichen weist er alles Verfertigende zu, der göttlichen aber alles von Natur aus Entstehende. Und auch Pindar scheint dies trefflich gesagt zu haben, der Gott als den größten Schöpfer bezeichnet.

Kapitel 18

Ich gehe nun aber zu jenem über, was [von Aristoteles] in seiner Abhandlung über die *Metaphysik* von allem wohl am schlechtesten erörtert worden ist. Denn es gibt den Untersuchungsgegenstand, ob entweder alles aufgrund einer Notwendigkeit geschieht oder ob es etwas von dem Werdenenden gibt, das nicht aufgrund einer Notwendigkeit geschieht. Und die, die annehmen, dass alles aus Notwendigkeit geschieht, versuchen das durch zwei gleiche Theorien zu beweisen: Die erste besagt, dass alles

10 ἐτέρου δὲ τοῦ ἅπαν αἴτιον ὃ τι ἂν δρῶν ἀνάγκη
 τε καὶ ὠρισμένως αὐτὸ δρᾶν, Ἀριστοτέλης
 συνορῶν τὴν ἀνάγκην τοῦ τούτοις κειμένοις
 ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι συμπεραίνεσθαι,
 15 ἵνα μὴ τούτῳ συγχωρήσῃ, θάτερον τῆς
 ἀντιφάσεως μῦθον λαμβάνων ὡς δὴ ἔμπεδον,
 καὶ τιθεὶς εἶναι ἔστιν ἃ τῶν γιγνομένων καὶ οὐκ
 ἐξ ἀνάγκης γιγνόμενα, κατὰ θάτερον τοῖν
 ἀξιώματιν χωρεῖ, καὶ τὸ μὲν ἅπαν αἴτιον ὃ τι
 20 ἂν δρῶν ἀνάγκη τε καὶ ὠρισμένως δρᾶν, οὐκ
 ἀναιρεῖ. Ἦδη γὰρ αὐτῷ φθάσας αὐτὸς
 κατακέχρηται ἐν τοῖς περὶ αἰδίου κινήσεως
 λόγοις. Αὐτὸς οὖν ἂν αὐτὸν περιφανέστατα
 περιέτρεπεν εἰ τοῦτο ἀνῆρει. Κατὰ δὲ δὴ τοῦ
 λοιποῦ χωρεῖ καὶ ἀξιοῖ γίνεσθαι τι τῶν
 25 γιγνομένων καὶ αἰτίου χωρὶς, ἀξίωμα ἀναιρῶν
 οὐδενὶ ὅτῳ οὐ σοφῷ οὐκ ἰδιώτῃ οὐ παντὸς
 μᾶλλον ἔμπεδον εἶναι δοκοῦν, πλὴν γε δὴ
 αὐτοῦ ὡς ἔοικεν Ἀριστοτέλους. Καίτοι αὐτὸς
 Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ, ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ
 30 τινος κινεῖσθαι. Ἐγὼ δ' ὥμην καὶ τοῦτο δι'
 ἐκεῖνο ἰσχύειν μᾶλλον, ἢ αὐτὸ δι' αὐτό. Ἐπεὶ
 γὰρ πᾶν τὸ κινούμενον γίγνεται ταύτῃ ἢ
 κινεῖται, ἕκαστον γὰρ τῶν ἐν τῷ κινουμένῳ
 κινήματων γένεσις τις, ἅπαν δὲ τὸ γιγνόμενον
 35 ὑπ' αἰτίου τινὸς γίγνεται, καὶ ἅπαν τὸ
 κινούμενον ὑπὸ τινος αἰτίου κινεῖται ἂν. Ὅδ'
 ἐκεῖνο ἀναιρῶν, τοῦτ' ἔμπεδον οἶεται εἶτι ἐαυτῷ
 ἔσεσθαι, καὶ οὐ συνορᾷ καὶ τὴν τοῦ θεοῦ
 40 δόξαν, τούτου τοῦ ἀξιώματος ἀναιρουμένου,
 ἀσθενεστέραν γιγνομένην. Δῆλοι γάρ εἰσιν οἱ
 ἄνθρωποι διὰ τούτου τοῦ ἀξιώματος τὴν
 πρώτην καὶ προχειροτάτην τοῦ θεοῦ δόξαν
 λαμβάνοντες. Ἐπεὶ γὰρ φαίνεται ἔστιν ἃ τῶν ἐν
 45 τῷδε τῷ οὐρανῷ γιγνόμενα οὐ τὰς γε αἰτίας
 φανεράς ἔχοντα, οἱ ἄνθρωποι, ἅτε ἅπαν τὸ
 γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου ἂν τινος γίνεσθαι
 ἀξιοῦντες, ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν
 ἀναφέρονται. Ἔδει δ' ἐνδείξασθαι
 50 Ἀριστοτέλη, καὶ τί ποτ' ἄρα ἔστιν ἐκεῖνο, τὸ
 ἄνευ αἰτίου γιγνόμενον, καὶ μὴ ἀπλῶς οὕτως
 εἰπεῖν. Ἀλλ' ἐρεῖ τις ἴσως τὸ βουλευέσθαι,
 οὕτω καὶ αὐτοῦ Ἀριστοτέλους ἐν τοῖς περὶ
 ἐρμηνείας αὐτοῦ βιβλίοις φάσκοντος· ὁρῶμεν
 55 γὰρ ὡς ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ
 βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τί. Ἀλλὰ κἂν
 τούτῳ ψεύδεται περιφανῶς· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὸ
 βουλευέσθαι τῶν ἐσομένων, ἀλλ' αἴτιον μὲν
 60 ποῦ ἔστιν ὦν ἀρχὴ δ' οἷαν αὐτὸς βούλεται οὐ
 πάντῳ τοι, φαινομένων καὶ τούτου προτέρων
 αἰτίων, τῶν περισταμένων ἡμᾶς πραγμάτων.

Geschehende notwendigerweise aufgrund irgendeiner Ursache geschehe, die zweite aber, dass jede Ursache, die etwas bewirkt, dies notwendigerweise und eindeutig bewirkt. Aristoteles erkannte die Notwendigkeit, da diese beiden Theorien vorliegen, daraus schließen zu müssen, dass alles aus Notwendigkeit geschehe. Damit er dieser Annahme nicht zustimmen müsse, nimmt er einen Teil des Widerspruches als unumstößlich an und behauptet, dass manches von dem Geschehenden nicht aufgrund einer Notwendigkeit geschehe, der anderen der beiden Theorien stimmt er zu und verneint nicht, dass jede Ursache, die etwas bewirkt, notwendigerweise auch eindeutig wirkt. Diese Theorie hat er nämlich schon vorher in seiner Abhandlung über die unendliche Bewegung missbraucht. Er widerlegte sich ganz offensichtlich selbst, höbe er sie auf. Dann geht er aber auf die übrige ein und fordert, dass manches von dem Geschehenden auch von der Ursache abgetrennt geschehe. Er hebt diese Theorie auf, die jedem Weisen und jedem Privatmann als völlig unumstößlich erscheint, außer eben Aristoteles selbst, wie es scheint. Und Aristoteles selbst hält es doch für richtig, dass alles Bewegte von irgendetwas bewegt wird. Ich aber meine, dass sich dies eher aufgrund jenes Sachverhalts korrekt verhalte, als dass es sich selbst durch sich selbst bewege. Denn weil alles Bewegte so entsteht, wie es bewegt wird (denn jede Bewegung im Bewegten ist irgendeine Entstehung) und alles Entstehende aufgrund irgendeiner Ursache entsteht, bewege sich alles Bewegte aufgrund irgendeiner Ursache. Und Aristoteles, der jenen Sachverhalt aufhebt, hält diesen für sich selbst weiterhin für unumstößlich. Und er erkennt auch nicht, dass das Ansehen des Göttlichen, wenn diese Theorie aufgehoben werde, schwächer werde. Denn es ist offensichtlich, dass die Menschen wegen dieser Theorie die erste und klarste Annahme des Göttlichen ergreifen. Denn weil es scheint, dass manches, was in diesem Universum geschieht, keine offensichtlichen Ursachen habe, werden die Menschen, da sie annehmen, dass alles Geschehende aufgrund irgendeiner Ursache geschehe, zur Annahme des Göttlichen herangeführt. Dies hätte auch Aristoteles aufzeigen müssen, was eigentlich dasjenige sei, das ohne eine Ursache geschehe, und es nicht einfach so sagen müssen. Aber vielleicht wird jemand das „sich beratschlagen“ nennen, so wie es auch Aristoteles selbst in seinen Büchern *über die Auslegung* ausführt: Denn wir sehen, [sagt er], dass es einen Anfang dessen gibt, das zukünftig sein wird, und dass das aus dem etwas Tun entspringt. Aber auch darin täuscht er sich ganz offensichtlich. Denn das sich Beratschlagen ist nicht der Anfang des zukünftig Seienden, sondern es ist wohl die Ursache, der Anfang wäre gewiss nicht das sich Beratschlagen, wie er selbst will, denn es scheinen vor diesem auch Ursachen zu existieren, die Sachen, die uns umgeben.

Δήλα γὰρ δὴ ὅτι μὴ περιστάντων ἡμᾶς
 πραγμάτων τοιούτων τινῶν, οἷαν δόξαν ἡμῖν
 ὡς βουλευτέα εἶη παραστήσαι, οὐδ' ἂν
 βουλευσαίμεθα. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν αὐτῷ
 65 τοιοῦτον. Ἡμῖν δὲ δεικτέον καὶ ἐν τούτου τοῦ
 ἀξιώματος τῇ ἀναιρέσει Ἀριστοτέλη οὐδὲν
 ἥττον αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ περιτρεπόμενον. Οὐδὲ
 μίαν ἐνεργίαν ἐκ δυνάμεως μεταβάλλειν
 70 Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ, μὴ ἐτέρας αὐτὴν προτέρας
 ἐνεργίας πρὸς τοῦτο κεκινηκυίας, καὶ τούτῳ τὲ
 χρώμενος ἐν τοῖς περὶ αἰδίου κινήσεως λόγοις
 τῷ ἀξιώματι καὶ θατέρῳ, τῷ ἅπαν αἴτιον
 ἀνάγκη δρᾶν ὅτι ἂν δρῶν ἀξιοῦντι, τὴν αἰδίον
 75 κίνησιν συμπεραίνει. Οὐκοῦν εἴ τι γίγνοιτο τῶν
 γιγνομένων, ἐκ δυνάμεως που ἐς ἐνεργίαν
 μεταβαλεῖ, ἐς ἣν οὐποτ' ἂν μεταβάλῃ, μὴ οὐχ
 ἐτέρας προτέρας ἐνεργίας ταύτην αὐτῷ τὴν
 μεταβολὴν ἀπειργασμένης· ἢ δὴ καὶ τῆς
 γενέσεως αὐτῷ ἔσται αἰτία, καὶ οὕτω, οὐδ'
 80 ὅτι οὐκ ἂν γένοιτο αἰτίου χωρὶς. Καὶ δηλὸς
 ἔστιν Ἀριστοτέλης ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικὰ αὐτοῦ
 πραγματεία τὰς πολλὰς τῶν ἑαυτοῦ ἀμαθιῶν
 συμφορήσας, τοῦτό που φαυλότατον πάντων
 εἰρηκώς.

Cap. XIX

1 Εὐθηδὲς δ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἐν τῇ φυσικῇ ἐκεῖνο, τὸ
 τὴν κίνησιν μὴ συγχωρεῖν, διττὴν τε εἶναι καὶ
 ὁμώνυμον, τὴν μὲν δραστηκὴν τέ τινα καὶ ἐν τῷ
 κινεῖν, τὴν δὲ παθητικὴν τε καὶ ἐν τῷ
 5 κινουμένῳ. Καίτοι τὴν γε δυνάμει τὴν περὶ
 κίνησιν διττῶν, ἢ μὲν κινητικὴ καὶ ἐν τῷ
 κινῆσθαι, ἢ δὲ παθητικὴ καὶ ἐν τῷ
 κινηθῆσθαι. Δέοι ἂν οὖν καὶ ἐνεργίαν τούτοις
 ἑκατέρῃ κατάλληλον ἀποδιδόναι, τῇ μὲν
 10 κινητικῇ δυνάμει τὴν δραστηκὴν κίνησιν, τῇ δὲ
 κινητῇ τὴν παθητικὴν. Ἀλλὰ δέδιε, μὴ ἢ
 δραστηκὴ αὕτη κίνησις, κίνησις οὕσα ἔσθ' ὅτε οὐ
 κινήσεται, ἀδεὲς δέος δεδιώς. Τί γὰρ τὸ κωλύσον
 τὴν δραστηκὴν ταύτην κίνησιν καὶ κινεῖν
 15 αὐτὴν μὴ κινεῖσθαι, ὄντος ποτὲ τοῦ κινεῖντος
 ἀκινήτου; τὴν μὲν γὰρ παθητικὴν οὐχ οἷον τε· τῇ
 δὲ δραστηκῇ, τί ἔσται τὸ ἐμποδόν; Ἐν τούτοις
 ἡμεῖς Ἀριστοτέλη ἀμαθαίνοντα ἀποφαίνομεν οὐ
 20 πάντα αὐτοῦ, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα, ὧν
 πρὸς Πλάτωνα τε καὶ τοὺς περὶ Πλάτωνα
 διαφέρεται ἐκλέξαντες.

Denn es ist klar, wenn wir nicht von solchen Taten umgeben werden, deren Erwägung uns nicht als beratungswürdig erscheine, würden wir nicht darüber beratschlagen. Aber diese Meinung überlassen wir ihm selbst. Wir aber sollten aufzeigen, dass sich auch in der Aufhebung dieser Theorie Aristoteles selbst nicht weniger widerspricht. Aristoteles behauptet, dass keine Aktivität aus einer Möglichkeit dazu umschlage, wenn nicht eine andere, früheren Aktivität, sie dazu bewegt hat. Und sowohl dieser Theorie bedient er sich in seinen Ausführungen über die ewige Bewegung als auch einer anderen, die behauptet, dass jede Ursache aufgrund einer Notwendigkeit bewirkt, was sie bewirken könne und er schließt daraus auf die ewige Bewegung. Wenn also etwas von den entstehenden Dingen entstehe, dann schlägt es von einer Möglichkeit in die Wirklichkeit um, in welche sie niemals umschlüge, wenn nicht eine andere frühere Wirklichkeit diesen Umschlag bewirkte. Daraus wird aber auch die Ursache der Entstehung resultieren. Und so entstünde auch nicht irgendetwas abgetrennt von der Ursache. Und Aristoteles bringt in seiner Abhandlung über die *Metaphysik* deutlich viele seiner eigenen Wissensmängel ein. Dies ist wohl am schlechtesten von allen [seiner Ausführungen] erörtert.

Kapitel 19

Naiv ist auch jenes, was er in der *Physik* schildert, dass er nicht einräumt, dass die Bewegung doppelt und homonym sei, eine wirkende im Bewegenden und eine leidende im Bewegten. Und doch gibt es bei einer Bewegung eine doppelte Möglichkeit, einerseits die zur Bewegung im Bewegenden fähige und andererseits die im Bewegtwerdenden zum Leiden fähige. Und eine entsprechende Wirklichkeit müsste er einer jeden der beiden entsprechend zuteilen, einerseits der zur Bewegung fähigen Möglichkeit die wirkende Bewegung, andererseits der die Bewegung aufnehmenden Möglichkeit die leidende. Aber er befürchtet, dass sich diese wirkende Bewegung einmal nicht bewegen wird, obwohl sie eine Bewegung ist. Damit befürchtet er etwas, was nicht zu befürchten ist. Denn was soll verhindern, dass diese wirksame Bewegung, die sich selbst auch bewegt, nicht bewegt wird, da das Bewegende einmal unbewegt sein kann? Denn bei der leidenden [Bewegung] kann es sich nicht so verhalten: Was soll denn die wirksame [Bewegung] davon abhalten? Aufgrund dieser Ansichten zeigen wir Aristoteles' Unwissenheit auf, indem wir jedoch nicht alles, sondern das Größte und Bedeutendste von dem, worin er sich von Platon und den Platonikern unterscheidet, auswählen.

1 Λοιπὸς δὲ δὴ ἡμῖν τῶν μεγίστων καὶ ὁ περὶ εἰδῶν
 λόγος, περὶ ὧν οὐ Πλάτωνι συνεπιεῖν, ἀλλ’
 Ἀριστοτέλει καὶ ἐν τούτοις ἐπιδείξαι φαύλως
 ἀντιλέγοντα, καὶ τὰ μὲν συκοφαντοῦντα, τὰ δ’
 5 οὐδὲν περαίνοντα, ἀνεμέσητον, ἐπεὶ καὶ ἐν τῶν
 εἰρημένων ἔστιν οἷς οὐδὲν Πλάτωνι συνειρηκότες,
 Ἀριστοτέλει τέως αὐτὸν ὑφ’ αὐτοῦ περιτρεπόμενον
 ἐπιδείξαμεν. Πρῶτον μὲν οὖν ἐκεῖνο ἐλεγκτέον
 ψευδόμενον αὐτόν, ὅτι δὴ πρῶτους τοὺς μετὰ
 10 Σωκράτη φησὶν ἄρξαι τοῦ περὶ εἰδῶν τούτου
 λόγου, τὸν Πλάτωνα δῆλον ὅτι λέγων. Φαίνονται
 δὲ καὶ πρὸ Πλάτωνος οἱ Πυθαγόρειοι ταύτη
 χρώμενοι τῇ δόξῃ, ὥς ἐκ τοῦ Τιμαίου τοῦ Λοκροῦ
 βιβλίου ἔστι λαβεῖν· τὸν γὰρ οὐρανὸν τόνδε
 15 συνίστησι νοητοῦ παραδείγματος τοῦ ἰδανικοῦ
 κόσμου εἰκόνα. Καὶ τοῦτο μὲν οὕτω. Ἐκεῖνο δὲ
 πῶς οὐκ ἀδικεῖ, οὐ συνώνυμα ἀλλ’ ὁμώνυμα τοῖς
 αἰσθητοῖς τὰ εἶδη τιθεμένων, τῶν γε εἶδη
 20 ἀξιούντων εἶναι, αὐτὸς βιαζόμενος συνώνυμα
 ἀποφαίνειν; οὐ γὰρ τῷ τὰ μὲν ἄδια εἶναι, φησί, τὰ
 δὲ φθαρτά, οὐ συνώνυμα ἔσται, ἐπεὶ καὶ τὸ
 πολυχρόνιον λευκὸν τῷ ἐφημέρῳ οὐδὲν ἦττον
 συνώνυμον. Εὖ γε ὃ Ἀριστοτέλες, εἰ τῷ ἐφημέρῳ
 25 λευκῷ τὸ πολυχρόνιον μὲν, πεπερασμένην δ’
 ὁπωσδήποτε ἔχον τὴν ὑπαρξιν καὶ διὰ τοῦτο
 συμβλητὴν, συνώνυμον, κατὰ τοῦτο καὶ τὸ
 φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ, καὶ οὐδαμῇ συμβλητῷ,
 30 συνώνυμον ἔσται. Καὶ πῶς σοι τὸ τοιοῦτον
 συμπεραίνεται; πόθεν δ’ ἔμαθες συμβλητὰ
 ἀσυμβλήτοις παραβάλλειν, καὶ ἔπειτα τὸ
 συμβαῖνον ἐπὶ τῶν συμβλητῶν καὶ ἐπὶ τῶν
 ἀσυμβλήτων ἀξιοῦν συμβαίνειν; Εἰ γὰρ τις σου
 35 ἐκείνων ἀκούσειεν, ὧν ἐν τῇ ἀποδεικτικῇ περὶ
 ἀποδείξεως ἀκριβείας ἀκριβολογῇ, οὐ ποτ’ ἂν σε
 οἰηθεῖ οὕτω ψυχρῶς αὐτὸν καὶ φαύλως ἀνέξεσθαι
 40 δεικνύειν περὶ ὅτου ἂν πρόθεο. Ἡμεῖς δὲ γ’ ἴσμεν
 μὲν ὁμώνυμα τοῖς αἰσθητοῖς τοὺς τὰ εἶδη
 τιθεμένους εἶναι τὰ ἀξιούντας καὶ καλοῦντας· οὐ
 μὴν ἀλλὰ καὶ δείξομεν οὐδ’ ἄλλως ἐνὸν αὐτὰ
 45 τίθεσθαι ἐξ ὧν περ ὑποτίθενται. Παραδείγματα γὰρ
 εἰκόνων τῶν αἰσθητῶν τὰ νοητὰ ὑποτίθενται.
 Εἰκόνα δὲ παραδείγματι πῶς ἂν τις συνώνυμον
 εἶναι ἀξιώσειεν, εἰ μὴ καὶ τὸν ἀνδριάντα τὸν
 Λυσάνδρου τῷ Λυσάνδρῳ συνώνυμον εἶναι γε
 ἀξιώσειε, καὶ τὸν Ἡρακλέους τῷ Ἡρακλεῖ; Ἀλλὰ,
 50 φησὶν Ἀριστοτέλης, κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς
 τῶν ἐπιστημῶν ἔσται εἶδη πάντων ὅσων περ καὶ
 ἐπιστῆμαι εἰσὶ, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν
 ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν

Übrig bleibt uns aber noch von den wichtigsten Angelegenheiten
 die Beschäftigung mit den Gestalten. Diesbezüglich ist es nicht zu
 verübeln, dass wir Platon nicht zustimmen, aber dass wir
 andererseits aufzeigen, dass Aristoteles in diesen Erörterungen
 [über die Ideen] schlecht widerspricht, indem er einerseits
 denunziert und andererseits nicht dazu fähig ist, irgendetwas
 [Überzeugendes] zustande zu bringen, da es auch in dem bisher
 Gesagten manches gibt, worin wir Platon nicht zustimmen und da
 wir bewiesen haben, dass sich Aristoteles selbst widerspricht.
 Zuerst soll nun jenes bewiesen werden, dass er irrt, da er nun sagt,
 dass zuerst die nach Sokrates begannen, sich mit den Gestalten zu
 beschäftigen, wobei er offenbar Platon damit meint. Es scheinen
 sich auch vor Platon die Pythagoreer dieser Lehre bedient zu
 haben, wie aus dem Buch des Timaios von Lokroi zu entnehmen
 ist. Denn er stellt diese Welt als Abbild des intelligiblen Urbildes
 dar, nämlich der Ideenwelt. Und soweit dies. Wie vergeht er sich
 aber an jenem? Die [Platoniker] setzen die Ideen nicht als
 begriffsgleich, sondern als gleichnamig dem sinnlich
 Wahrnehmbaren an und fordern, dass es Gestalten gibt,
 Aristoteles selbst versucht aber mit Gewalt zu beweisen, sie seien
 begriffsgleich. Denn er behauptet, dass nicht dadurch, dass die
 einen unvergänglich sind, die anderen aber vergänglich, sie nicht
 begriffsgleich sind, weil das dauerhaft bestehende Weiße an
 einem bestimmten Tag gewiss nicht weniger gleichnamig ist.
 Wohl denn, Aristoteles, wenn mit dem Weiß eines bestimmten
 Tages das dauerhafte, das aber eine bestimmte Existenz hat und
 deshalb vergleichbar ist, begriffsgleich ist, ist demgemäß auch das
 Vergängliche dem Unvergänglichen, mit dem es keineswegs
 vergleichbar ist, begriffsgleich. Und wie erschließt sich dir nun
 ein solches? Woher aber lernst du, das Vergleichbare dem
 Unvergleichbaren näherzubringen und dann zu fordern, dass
 dasjenige, was beim Vergleichbaren eintritt, auch beim
 Unvergleichbaren eintritt? Denn wenn einer jenes hörte, was du
 in deiner Apodiktik über die Genauigkeit der Beweisführung
 genau erwägst, glaubte er es niemals, wie geistlos und schlecht du
 dich anstellst, etwas zu beweisen, von dem, was du dir vornimmst.
 Wir aber wissen freilich, dass die, welche die Gestalten ansetzen,
 fordern, dass sie dem sinnlich Wahrnehmbaren begriffsgleich sind
 und bezeichnen sie auch so. Außerdem werden wir auch
 beweisen, dass es nicht anders möglich ist, etwas festzulegen, als
 aufgrund dessen, was zugrunde gelegt wird. Denn die Beispiele
 der Abbilder des sinnlich Wahrnehmbaren basieren auf dem
 geistig Wahrnehmbaren. Wie könnte es aber jemand fordern, dass
 das Abbild dem Urbild begriffsgleich sei, wenn er nicht auch
 forderte, dass die Statue des Lysander dem Lysander
 begriffsgleich sei und die Statue des Herakles dem Herakles?
 Aristoteles sagt aber, dass es freilich gemäß den Grundsätzen der
 Erkenntnis Gestalten von allem gebe, wovon es auch Erkenntnis
 gibt und gemäß dem Einen im Vielen auch von den Verneinungen.

50 φθαρτῶν. Ταῦτα ἀσαφῶς μὲν πως εἴρηται
 Ἀριστοτέλει· δεῖ δ' ἡμᾶς, τὰ ὑπὸ τῶν τὰ εἶδη
 τιθεμένων λεγόμενα πρότερον ἐκθεμένους, οὕτω
 τὴν Ἀριστοτέλους διάνοιαν σαφῆ καταστήσαι. Τὴν
 55 ψυχὴν φασιν οἱ τὰ εἶδη τιθέμενοι
 ἀναλαμβάνουσαν ἔς γε ἐπιστήμην τοὺς ἐν τοῖς
 αἰσθητοῖς λόγους, ἀκριβέστερον αὐτοὺς ἔχοντας
 καὶ τελεώτερον ἐν αὐτῇ ἴσχειν, ἢ ἐν τοῖς
 αἰσθητοῖς ἔχουσι. Τὸ οὖν τελεώτερον τοῦτο καὶ
 ἀκριβέστερον οὐκ ἂν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἴσχειν τὴν
 60 ψυχὴν, ὃ γε μὴ ἔστιν ἐν αὐτοῖς. Οὐδ' αὖ μῆδαμοῦ
 ἄλλοθι ὄν αὐτὴν ἐξ αὐτῆς διανοεῖσθαι· οὐδὲ γὰρ
 πεφυκέναι τὴν ψυχὴν μῆδαμῃ ὄν τί διανοεῖσθαι.
 Τὰς γὰρ ψευδεῖς τῶν δοξῶν οὐχὶ μὴ ὄντων ἀλλ'
 ὄντων μὲν, ἄλλων δὲ κατ' ἄλλων εἶναι συνθέσεις
 65 τινάς, οὐ κατὰ τὸ ὀρθὸν γιγνομένας. Λείπεσθαι δὴ
 ἀφ' ἐτέρας τινὸς φύσεως πολλῶ ἔτι κρείττονός τε
 καὶ τελεωτέρας ἐφήκειν τῇ ψυχῇ τὸ τελεώτερον
 τοῦτο τῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς λόγων. Πρὸς ταῦτα
 Ἀριστοτέλης, εἰ κατὰ τοὺς τῶν ἐπιστημῶν φησι
 70 λόγους, ὡς δὴ τῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τελεωτέρους,
 δεῖ εἶναι τὰ εἶδη, ἔσται καὶ πάντων ὅσων περ καὶ
 ἐπιστῆμαι εἰσὶν εἶδη· κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τί περί τινος
 φθαρέντος, εἴ γε μὴ ἔνεστι τῇ ψυχῇ μὴ ὄν τί νοεῖν,
 ἔσται καὶ ἐκάστου τῶν φθαρτῶν ἴδιον εἶδος. Τὸ δὲ
 75 λοιπὸν Ἀριστοτέλους, τὸ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν
 καὶ τῶν ἀποφάσεων, βούλεται τόδε. Οὐχ οἷον τ'
 εἶναι φασὶν οἱ τὰ εἶδη τιθέμενοι, πολλοῖς ἐν τι καὶ
 ταῦτόν ἔχουσι, τὸ ταῦτόν τοῦτο αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ
 αὐτομάτου εἶναι· οὐ γὰρ ἂν οἷον τ' εἶναι τετάχθαι
 80 ἅττα ὡσαύτως, ἡτοί· ἀεὶ, ἢ καὶ ὡς τὰ πολλά, ἀπὸ
 τοῦ αὐτομάτου. Δέοι ἂν ἅρα ἐκάστοις, ἐν τι καὶ
 ταῦτόν καθ' αὐτὸ ἔχουσι καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός,
 ἐν τι ἐξαιρέτον ἐφесτᾶναι, τὸ τοῖς πολλοῖς τὸ
 ταῦτόν παρέξον. Πρὸς τοῦτο Ἀριστοτέλης καὶ
 85 κατὰ τὸ ἐν φησιν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων.
 Δηλαδή, εἰ κατὰ τὸ ἐν τι εἶναι τοῖς πολλοῖς
 ἀνθρώποις τὴν ἀνθρωπότητα, δεῖ τι εἶναι καὶ ἐν
 ἐξαιρέτον, τὸ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῖς ταύτην
 παρέξον, δέοι ἂν καὶ τοῖς οὐκ ἀνθρώποις εἶναί τι
 90 ἐν, τὸ τὴν οὐκ ἀνθρωπότητα αὐτοῖς παρέξον· καὶ
 γὰρ καὶ τούτοις ἐν τι ἢ οὐκ ἀνθρωπότης πολλοῖς γε
 οὖσιν, ὥσπερ που καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἢ
 ἀνθρωπότης. Ταῦτα μὲν οὖν τὰ Ἀριστοτέλους.
 Ἡμῖν δ' ἀνάγκη, οἷα τὰ εἶδη καὶ ὅπως ἔχοντα οἱ
 95 τιθέμενοι ἀξιοῦσιν εἶναι πρότερον ἐκθεμένους,
 οὕτω πρὸς τὰ Ἀριστοτέλους ἀπαντᾶν· οὕτω γὰρ ἂν
 σαφέστατα ἐλεγχεῖν, τὰ μὲν συκοφαντῶν, τὰ δ'
 οὐδὲν περαίνων. Οὐ τοῦδε τοῦ οὐρανοῦ
 δημιουργὸν προσεχῇ τὸν ἄκρως ἀγαθὸν θεὸν οἱ τὰ
 100 εἶδη τιθέμενοι ἀξιοῦσιν εἶναι, ἀλλ' ἐτέρας

Und gemäß dem Denken an etwas Vergangenes des
 Vergänglichlichen. Dies ist von Aristoteles einigermaßen unklar
 dargestellt worden. Und daher ist es nötig, vorher das von denen,
 die Gestalten annehmen, Gesagte zu erörtern und so Aristoteles'
 Gedankengang verständlich zu machen. Die, welche die Gestalten
 annehmen, behaupten, dass die Seele, welche die im
 Wahrnehmbaren vorhandenen Bestimmungen in die Erkenntnis
 aufnimmt, diese Bestimmungen genauer und vollkommener in
 sich selbst habe als sie sich im Wahrnehmbaren verhalten. Denn
 die Seele könnte dieses Vollkommenere und Aufrichtigere nicht
 vom sinnlich Wahrnehmbaren haben, was gewiss nicht in ihm ist.
 Und sie erfasst wiederum auch nichts, das nirgends anderswo
 durch sich selbst existiert. Von Natur aus erfasst die Seele nämlich
 auch nichts, das nirgends existiert. Denn falsche Ansichten gibt es
 nicht vom Nicht-Seienden, aber es handelt sich um Verbindungen
 verschiedener Dinge, die nicht in richtiger Weise geschehen. Es
 bleibe nun übrig, dass von irgendeiner anderen und noch viel
 stärkeren und vollendeteren Natur [ausgehend] dieses
 Vollendetere der Äußerungen im sinnlich Wahrnehmbaren die
 Seele erreiche. Aristoteles spricht dagegen: Wenn es
 notwendigerweise gemäß den Äußerungen der Erkenntnis, sagt
 er, Gestalten gibt, die vollendeter sind als die im sinnlich
 Wahrnehmbaren, wird es auch von allem Gestalten geben, wovon
 es Erkenntnis gibt. Und gemäß dem Begreifen von irgendetwas
 Vergehenden wird es, wenn es freilich der Seele nicht möglich ist,
 etwas Nicht-Seiendes zu begreifen, eine eigene Gestalt einer jeden
 einzelnen vergänglichlichen Sache geben. Auch Aristoteles' restliche
 Äußerungen, die gemäß dem Einen im Vielen und in den
 Verneinungen, fordern, dass sich dies so verhalte. Dies könne aber
 nicht so sein, sagen die, welche die Gestalten annehmen, dass in
 dem Vielen, das ein Eines und Selbes hat, dieses Selbe in ihm von
 sich selbst stamme. Denn es könne nicht sein, dass manches aus
 sich selbst in der gleichen Weise sei, entweder immer oder
 meistens. Denn es müsste einer jeden Sache, die ein Eines und
 Selbes gemäß sich selbst und nicht zufällig hat, ein ausgewähltes
 Eines vorstehen, das dem Vielen das Selbe darreicht. Aristoteles
 behauptet dagegen, dass es gemäß dem Einen im Vielen auch von
 den Verneinungen [Gestalten gebe]. Klar ist, wenn es aufgrund
 der Tatsache, dass es gemäß dem bestimmten Einen für die vielen
 Menschen das Menschsein gibt, es auch ein ausgewähltes Eines
 geben muss, das diesen dieses Menschsein darreicht, dann müsste
 es für die Nicht-Menschen auch ein bestimmtes Eines geben, das
 ihnen das Nicht-Menschsein darreicht. Denn auch dieses Viele hat
 freilich das Nicht-Menschsein als ein bestimmtes Eines, ganz wie
 auch die Menschen das Menschsein. Dies sind also Aristoteles'
 Ansichten. Für uns aber besteht die Notwendigkeit zuerst
 darzulegen, wie die Gestalten beschaffen sind und wie sie sich
 verhalten laut der Forderung derer, die sie annehmen, und so
 gegen Aristoteles' Äußerungen vorzugehen: Und so könnte er am
 deutlichsten überführt werden, dass er denunziert und nichts
 zustande bringt. Denn die, welche die Gestalten annehmen,

105 πρότερον φύσεώς τε καὶ οὐσίας, ἑαυτῷ τε
 συγγενεστέρας καὶ αἰωνίας, αἰεὶ τὲ καὶ κατὰ τὰ
 αὐτὰ ὡσαύτως ἐχούσης· τὸν δ' οὐρανὸν τόνδε δι'
 ἐκείνης ἤδη τῆς οὐσίας καὶ οὐκ αὐτὸν δι' αὐτοῦ
 110 δεδημιουργηκέναι. Ἐκείνην τὴν οὐσίαν ἐξ ἑνᾶ τε
 νοητὸν κόσμον συνιστάσιν, ὃν ὁ Λοκρὸς Τίμαιος
 ἰδανικὸν καλεῖ, δηλαδὴ εἰδικόν. Καὶ ἐκ πάντων τε
 καὶ παντοίων εἰδῶν συντιθέντες νῶν τε τῶν αὐτῶν,
 115 ἓνα τῷ ὅλῳ τούτῳ κόσμῳ νοητῷ τὸν τελεώτατον
 ἐφιστάσι νοῦν, τὰ δευτερεῖα τῆς καθ' ἀπάντων
 ἡγεμονίας μετὰ τὸν ἄκρως ἀγαθὸν θεὸν αὐτῷ
 προσνέμοντες. Τοῦτον τὸν νοῦν παραδείγματι τῷ
 καθ' ἑαυτὸν νοητῷ κόσμῳ κεχρημένον, τὸν
 120 οὐρανὸν τόνδε καὶ κόσμον αἰσθητὸν
 δεδημιουργηκέναι. Εἶναι τὲ τὸν αἰσθητὸν τόνδε
 κόσμον τοῦ νοητοῦ εἰκόνα κατὰ τε ὅλον καὶ μέρη,
 οὐδὲν ὃ τι οὐκ ἐκεῖθεν ἔχοντα, τῶν αἰτίου
 δεομένων· δεῖσθαι δ' αἰτίου ἅπαντα τὰ ὄντα τε καὶ
 125 γιγνόμενα. Στερήσεις δὲ καὶ ἀποτεύγματα, καὶ ὃ τι
 ἂν πρὸς τὸ μὴ ὂν ἤδη ἀποπίπτοι, οὐδ' αἰτίου
 δεῖσθαι· ἀλλ' αἰτίου μᾶλλον ἀπολείψει τοιαῦτα
 ἀποβαίνειν. Οὐδὲ δὴ τὰς ἀποφάσεις· τῷ γὰρ τοῦ
 τῶν καταφάσεων τῶν γε ἀντικειμένων αἰτίου καὶ
 130 ταύτας ἀπολείπεσθαι, ἀποφάσεις ἀποβαίνειν.
 Οὐδὲ γε τῶν κατὰ συμβεβηκὸς τῇδε γιγνομένων ἔν
 τι ἐκεῖ αἴτιον εἶναι· καὶ γὰρ τῇδε τὰ τοιαῦτα
 πλειόνων αἰτίων συνόδῳ ἀποβαίνειν, ὧν ἕκαστον
 ἐκεῖσε ἀναφέρεσθαι, καὶ οὐχ ἔν τι εἶναι ἐκεῖ τὸ τῶν
 τοιούτων αἴτιον. Οὐδὲ γε τῶν ἀπειρῶν ἔν τι καθ'
 135 ἕκαστον ἐκεῖ εἶναι αἴτιον· ἀλλ' ἔν τι πάντων τῶν
 τῇδε ἐξ ἀπειρίαν ἤδη ἐκπιπτόντων ἐκεῖ εἶναι τὸ
 αἴτιον εἶδος. Οὐδαμῇ γὰρ ἀπειρίας τῆς κατὰ τὸ
 ποσὸν τοῖς ἐκεῖ μετεῖναι. Ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερουσίῳ
 θεῷ οὐδ' ὅλως πλήθους· ἄκρως γὰρ δὴ ἔν αὐτὸν
 140 εἶναι. Τῷ δὲ νοητῷ τούτῳ διακόσμῳ πλῆθος μὲν
 ἐνεῖναι, πεπερασμένον δ' αὐτὸ εἶναι καὶ οὐδαμῇ
 ἄπειρον, οὔτε δυνάμει οὔτε ἔργῳ. Τῷ δ' αἰσθητῷ
 τῷδε κόσμῳ τὴν ἀπειρίαν ἤδη, ὡς ἐνδέχεται,
 145 ἐγγεγονέναι διὰ τὴν ὕλην, ἣ πρώτως τὸ ἄπειρον
 πρόσεστιν, ἐκεῖθεν μὲν καὶ ταύτην ἔχουσιν τὴν
 αἰτίαν, οὐ μέντοι κάκεῖ ἄπειρον οὔσαν. Οὐδὲ γὰρ
 τῶν τῇδε ἀλόγων ἄλογον κάκεῖ εἶναι τὸ εἶδος, οὐδὲ
 150 γε τῶν κινουμένων κινούμενον. Τῶν γε μὴν τῇδε
 οὐσιῶν, τῶν τε ταῖς οὐσίαις καθ' αὐτὰ προσόντων
 καὶ σχέσεων ἐκεῖ εἶναι τὰ εἶδη τε καὶ
 παραδείγματα· τῶν μὲν σχέσεων, ὅτι οὐδὲ τάκεῖ
 ἄσχετα πρὸς ἄλληλα· τῶν οὖν ἐκεῖ σχέσεων τὰς
 τῇδε δεῖν εἶναι εἰκόνας· τῶν δὲ προσόντων, ὅτι
 οὐδ' ἄνευ προσόντων τάκεῖ. Τοῦ μὲν γὰρ
 155 ὑπερουσίου ἐνός, ἅτε ἄκρως ἐνὸς ὄντος, οὔτε
 οὐσίαν οὔτε προσὸν οὔτε ἐνεργίαν οὔτε δύναμιν

fordern nicht, dass der im höchsten Sinn gute Gott der unmittelbare Erschaffer dieses Himmels ist, sondern zuvor einer anderen Natur und Seiendheit, die mit ihm selbst verwandter und unendlich ist und sich immer in gleicher Weise gemäß dem Selben verhält. Gott aber habe diesen Himmel durch jene Seiendheit und nicht selbst durch sich selbst erschaffen. Und sie fügen jene Seinendheit zu einer einzigen intelligiblen Welt zusammen, die Timaios von Lokroi als die idealhafte bezeichnet, offensichtlich als gestalthaft. Und aus allen mannigfaltigen Gestalten und Geistesinstanzen setzen sie die vollendetste Vernunft zusammen und ordnen sie als eine einzige Vernunft dieser ganzen intelligiblen Welt über und sprechen ihr den zweiten Rang in der Lenkung von allem nach dem in höchster Weise guten Gott zu. Diese Vernunft habe, indem sie die gemäß sich selbst intelligible Welt als Urbild gebrauchte, diesen Himmel und die sinnlich wahrnehmbare Welt erschaffen. Und diese sinnlich wahrnehmbare Welt ist ein Abbild der intelligiblen. Gemäß dem Ganzen und den Teilen gibt es nichts, das nicht auch von dort hervorgeht, von den Dingen, die einer Ursache bedürfen: Denn alles Seiende und Geschehende bedürfe einer Ursache. Die Beraubung und das Misslingen aber und was sonst noch dem Nicht-Seienden zufalle, bedürfe keiner Ursache. Derartiges ergebe sich mehr aus einem Mangel als aus einer Ursache. Und auch nicht die Verneinungen [bedürfen einer Ursache]: Denn dadurch, dass auch diese der Ursache der entgegengesetzten Bejahungen ermangeln, würden die Verneinungen hervorgehen. Und auch nicht von dem durch Zufall hier Geschehenden gebe es dort eine bestimmte einzelne Ursache. Denn hier ergebe sich Derartiges durch die Verbindung mehrerer Ursachen, von denen eine jede dorthin zurückgeführt werde und es sei nicht ein bestimmtes Eines die Ursache von Derartigem. Freilich ist auch nicht ein Eines dort die Ursache für jedes Einzelne des Unbegrenzten, sondern eine einzelne Gestalt dort sei die Ursache für alle, die hier schon in die Unbegrenztheit übergehen. Denn an der Unbegrenztheit gemäß der Quantität kommt den dort Seienden keineswegs etwas zu. Aber dem überseienden Gott kommt allgemein auch nichts an Vielheit zu. Denn er selbst sei im höchsten Sinn eins. Diese intelligible Ordnung besitze zwar Vielfalt, aber diese sei begrenzt und keinesfalls unbegrenzt, weder der Möglichkeit noch der Wirklichkeit nach. In der sinnlich wahrnehmbaren Welt sei aber die Unbegrenztheit, soweit dies möglich ist, aufgrund der Materie entstanden, der primär das Unbegrenzte zukommt. Sie habe von dort die Ursache, die freilich dort nicht unbegrenzt sei. Denn von den hier vernunftlosen Dingen sei auch nicht dort die Gestalt vernunftlos und von den bewegten sei sie auch nicht bewegt. Von den hier vorhandenen Seiendheiten und den an sich den Seiendheiten zukommenden Dingen und Haltungen gebe es dort die Gestalten und Urbilder. Und von den Haltungen, weil auch dort die Gestalten nicht ohne Haltungen zueinander sind. Von den Haltungen dort aber müssten die hier Abbilder sein. Und von dem Zukommenden, weil es dort

διακεκρίσθαι. Τῶν δ' εἰδῶν τε καὶ νῶν τούτων, ἅτε οὐκ ἐκείνῳ παρισυμμένων, προσόντα μὲν οὐσίας διακεκρίσθαι, ἐνεργίας δὲ δύναμιν οὐδέπω. Ἀλλὰ
155 τοῖς τῇδε ἤδη πρὸς τῇ ἐτέρᾳ καὶ ταύτην τὴν διάκρισιν ἀποδεδόσθαι, ὥστ' ἂν τὰ κεῖ μέσῳ πως ἔχειν τοῦ τε ὑπερουσίου ἐνὸς καὶ τῶν τῇδε καὶ αἰσθητῶν. Οἷα μὲν οὖν καὶ ὅπως ἔχοντα τὰ εἶδη οἱ τιθέμενοι ἀξιοῦσιν εἶναι, εἴρηται ἡμῖν ὡς διὰ
160 βραχυτάτων τὲ καὶ ἐν κεφαλαίοις εἰπεῖν. Πρὸς οὖν τὰ Ἀριστοτέλους ἤδη ἀπαντητέον ἂν εἴη. Κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς τῶν ἐπιστημῶν ἔσται εἶδη πάντων ὅσων περ καὶ ἐπιστῆμαι εἰσὶν. Εἴπερ αἱ ἐπιστῆμαι τῶν καθ' αὐτὰ ἀεὶ εἰσι, καὶ ἤτοι τῶν
165 καθ' αὐτὰ ὑφεστηκότων καὶ οὐσιῶν, ἢ τῶν ταύταις καθ' αὐτὰ προσόντων, οὐχ οἷ γε τὰ εἶδη τιθέμενοι ὀκνήσουσι μὴ οὐ πάντων τούτων φάναι εἶναι εἶδη, οὐ μέντοι ὡσαύτως πάντων· ἀλλὰ τῶν μὲν ἐς πεπερασμένα εἶδη τὰ τῇδε διακρινομένων ἐν ἐφ' ἐκάστῳ εἶδει, τῶν δ' ἐς ἀπειρίαν ἤδη ἐκπιπτόντων
170 ἐν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἀπείροις. Αὐτίκα τῷ τῇδε ἀριθμῷ παντὶ διὰ τὴν ἀπειρίαν ἐν τὸ ἐκεῖ εἶδος ἐφιστᾷσιν, ἐνιαῖον τὲ καὶ καθ' ἐν ἅπαντα περιέχον τὰ τῷ τῇδε ἀριθμῷ διακεκριμένως τὲ καὶ καθ' αὐτὰ
175 συμβαίνοντα. Καὶ ἐπὶ τῶν τοῖς μεγέθεσι συμβαινόντων ὡσαύτως αὖ ἐν τὸ ἐκεῖ εἶδος τοῦ μεγέθους καὶ ἀμερέως. Ἀφ' ὧν τὴν ψυχὴν ἐλλαμπομένην τὸν μαθηματικὸν ἀριθμὸν καὶ μαθηματικὰ μεγέθη ἐκτάδην ὑποδέχεσθαι, σκιὰς
180 τε καὶ εἰδῶλα νοητῶν ὄντα, ἧ καὶ Πλάτων ἀξιοῖ ἀνάλογον αὐτὰ τιθεῖς πρὸς τὴν νοητὴν οὐσίαν ἧ τὰ τῇδε ἐν τε ὕδασι εἰδῶλα καὶ σκιὰς τῶν αἰσθητῶν πρὸς αὐτὰ τὰ αἰσθητά. Καὶ μὲν δὴ καὶ τὰ ὑπ' ἀνθρώπων σκευαστὰ ταῦτα ἐν τῷ ἐκεῖ φασιν
185 ἀνθρώπου εἶδει καθ' ἐν περιέχεσθαι· ὅθεν τῇ διανοίᾳ τοὺς δημιουργοὺς ἄλλα ἄλλους ὑποδεχομένους, καὶ διανοητὰ πρότερον ἐν ἑαυτοῖς τὰ τῶν σκευῶν εἶδη ἐκάστων διαμεμορφωκότας, οὕτω τοῖς αἰσθητοῖς ἐγχειρεῖν. Περὶ δὲ τῶν κατὰ
190 συμβεβηκὸς γιγνομένων, εἴ ποτε καὶ τούτων ἐπιστῆμη τις γίνοιτο, ἐπειδὴ τὰ τοιαῦτα πλείονων αἰτίων συνόδῳ ἀποβαίνει, ὧν αὖ ἕκαστον ἐκεῖσε ἀναφέρεσθαι, ἐκεῖθεν καὶ περὶ τούτων τὴν ψυχὴν ἐλλαμπομένην τὴν ἐπιστῆμην κτᾶσθαι. Ταῦτα μὲν
195 οὖν πρὸς τοὺς τῶν ἐπιστημῶν φήσουσι λόγους. Πρὸς δὲ τὸ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, οὐδὲν ἀναγκαῖον συμπεραίνεσθαι φήσουσι· τὸ γάρ τοι ἀνθρώπου ἐκεῖνο εἶδος, οἷς μὲν ἂν προσνείμῃ ἑαυτό, τοῦτοις μὲν τοῦ
200 ἀνθρώπου εἶναι αἷτιον εἶναι, οἷς δ' ἂν μὴ ἑαυτὸ προσνείμῃ, ταῦτα δ' αὖ οὐκ ἀνθρώπου λείπεσθαι. Πρὸς δὲ τὸ κατὰ τὸ νοεῖν τί φθαρέντος τῶν

auch nicht ohne Zukommendes ist. Denn es werde auch weder Seiendheit, noch Zukommendes, noch Wirklichkeit, noch Möglichkeit an dem überseienden Einen unterschieden, da es ja im höchsten Sinne eins ist. An diesen Gestalten aber und an den Geisteninstanzen, da sie mit jenem [Einen] ja nicht gleichzusetzen sind, sei das Zukommende von der Seiendheit unterschieden, die Wirklichkeit aber noch nicht von der Möglichkeit. Aber diese Unterscheidung werde den Dingen hier eben in dieser Weise zugesprochen, sodass die Gestalten dort in gewisser Weise eine Mittelstellung zwischen dem überseienden Einen und dem sinnlich wahrnehmbaren Hier einnehmen. Wie beschaffen die Gestalten laut Forderung derer, die sie annehmen, sind, haben wir in aller Kürze und in den Hauptpunkten gesagt. Es muss also gegen Aristoteles' Äußerungen vorgegangen werden. Denn gemäß den Äußerungen der Erkenntnisse werde es Gestalten von all jenem geben, wovon es Erkenntnis gibt. Wenn wirklich die Erkenntnisse zu dem gehören, was immer an sich ist und was an sich feststeht und Seiendheiten sind oder von dem, was diesen an sich zukommt, werden die, welche die Gestalten annehmen, nicht zögern zu behaupten, es gebe Gestalten von all diesen, freilich nicht von allen in selber Weise. Aber von denen, die hier in begrenzte Gestalten unterschieden werden, gebe es von jeder eine, aber von denen, die der Unbegrenztheit zufallen, gebe es eine für alles Unbegrenzte. Denn sie ordnen deshalb zum Beispiel einer jeden Zahl hier wegen der Unendlichkeit eine einzige Gestalt dort zu, die einheitlich ist und alles umfasst, das hier dieser Zahl in unterschiedener Weise und gemäß sich selbst zukommt. Und bei demjenigen, das mit den Größen einhergeht, verhalte es sich ebenso, dass es dort eine einzige und unteilbare Gestalt der Größe gebe. Von diesen erhellt nimmt die Seele die mathematische Zahl und die ausgedehnten mathematischen Größen auf, die Schattenbilder und Trugbilder der intelligiblen Welt sind, wie es auch Platon fordert und eine Beziehung von ihnen zur wahrnehmbaren Seiendheit annimmt, wie von den Schattenbildern des Wahrnehmbaren hier im Wasser zum Wahrnehmbaren selbst. Und sie sagen, dass auch das von den Menschen Erzeugte in der dortigen Gestalt des Menschen in einem umfasst ist. Daher nehmen die Erschaffer durch ihren Verstand jeweils Anderes auf und formen zuerst die verstandesmäßigen Gestalten eines jeden Erzeugnisses in sich um und übertragen sie so auf das sinnlich Wahrnehmbare. Aber von dem gemäß dem Zufälligen Werdenden erwerbe die Seele eine Erkenntnis, wenn es überhaupt auch von diesem eine Erkenntnis geben könnte, indem sie auch über diese Dinge von dort erhellt wird, weil auch derartige Dinge aus der Zusammenkunft mehrerer Ursachen resultieren, von denen wiederum jede [Ursache] dorthin zurückzuführen sei. Dies werden sie also zu den Äußerungen über die Erkenntnis sagen. Und bezüglich des Einen im Vielen und in den Verneinungen werden sie sagen, dass sich dies nicht notwendigerweise so erschließen lasse. Denn jene Gestalt des Menschen sei gewiss auch die Ursache des Mensch-Seins, denen sie sich selbst zuteilt,

205 φθορῶν, ἱκανὸν φήσουσιν εἶναι τὸ ἐν ἐκείνῳ
 εἶδος, τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐν τῇ αὐτῇ ιδέα φθορῶν,
 210 ὥσπερ που μὴ πρότερον ὄν παράγει ἕκαστον, οὕτω
 καὶ ἐφθαρμένου ἑκάστου εἰκόνα ἐν ταῖς τῶν
 νοούντων τι ἔτι περὶ αὐτοῦ ψυχαῖς ἀνακαινίζειν.
 215 Πρὸς μὲν οὖν ταῦτα τῶν Ἀριστοτέλους ταῦτα οἱ τὰ
 εἶδη τιθέμενοι φήσουσιν, οὐδὲν ἀπᾶδον τῶν
 220 ἐαυτῶν ὑποθέσεων λέγοντες. Ἰωμεν δὲ δὴ καὶ ἐπὶ
 τῶν ἐξῆς τὰ λόγου τινὸς ἄξια. Ἐτι συμβαίνειν μὴ
 τὴν δυάδα πρῶτον εἶναι ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν. Καὶ τί,
 225 φήσουσι, κωλύσει τὸν μὲν ἐκεῖ ἀριθμὸν καὶ
 ἐνιαῖον καὶ αὐτῆς τῆς δυάδος πρότερον εἶναι, τὴν
 230 δὲ δυάδα τοῦ τῆδε ἐκτάδην ἀριθμοῦ πρώτην; Ἐτι
 φησὶν, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς τὰ εἶδη μετέχεται,
 τῶν οὐσιῶν ἂν εἴη μόνων. Ἀλλ' εἰ μὲν ἅπαντα,
 φαῖεν ἂν, ἥτοι οὐσίαι ἦσαν, ἥ κατὰ συμβεβηκὸς
 235 ταῖς οὐσίαις προσεγίγνετο, εἶχεν ἂν τινα ἴσως
 240 χῶραν ὃ φῆς· νῦν δ' ὄντων τινῶν, ἃ καὶ καθ' αὐτὰ
 ταῖς οὐσίαις πρόσεστι, τί ἔτι σοι δύναται τὸ
 ἐπιχείρημα; Καίτοι καὶ αὐτῶν τῶν κατὰ
 245 συμβεβηκὸς γιγνομένων ἕκαστον πρὸς μὲν τὰ
 προσεχῇ οὐ καθ' αὐτό ἐστιν, ὅλως μέντοι τῶν καθ'
 250 αὐτὰ οὐ παντάπασιν ἐστὶν ἀπερρωγός. Ἐπεὶ γὰρ
 πλειόνων αἰτίων συνόδῳ τὰ τοιαῦτα γίνεταί,
 τούτων δ' ἕκαστον καθ' αὐτὸ δρᾷ ὃ τι ἂν δρῶη,
 οὐδ' ἂν τὰ ἐκ τούτων ἀποβαίνοντα τοῦ καθ' αὐτό
 255 ἂν παντάπασιν ἀπερρωγότα εἴη, οὐδ' ἀκοινώνητα
 260 πᾶμπαν τὰ κατὰ συμβεβηκὸς τοῖς καθ' αὐτά, ἀλλ'
 ἐκείνων καὶ ταῦτα ἐχόμενα. Ἐπειδὴν γὰρ
 Ὀλυμπίων ἐνεστώτων ὁ ἥλιος ἐκλίπη, κατὰ μὲν τὸ
 τὰ Ὀλύμπια ἐνεστηκέναι ὁ ἥλιος οὐκ ἐκλείουπεν,
 οὐδέ γε κατὰ τὸ τὸν ἥλιον ἐκλείουπέναι τὰ
 265 Ὀλύμπια ἐνέστη· ὥστε ταύτη μὲν οὐ καθ' αὐτό ὁ
 ἥλιος τῶν γε Ὀλυμπίων ἐνεστώτων ἐκλείουπε. Τὰ
 γε μὴν αἷτια τοῦ τὸν ἥλιον ἐκλιπεῖν καθ' αὐτὰ τὴν
 ἐκλειψιν πεποίηκε, καὶ ὁ νόμος δὲ ὁ περὶ τῶν
 270 Ὀλυμπίων καθ' αὐτὸν τὰ Ὀλύμπια ἐνέστησε. Καὶ
 μὲν δὴ καὶ τοῦ ἐς τὸ αὐτὸ συμπεπτωκέναι τὰ τε
 Ὀλύμπια καὶ ἐκλειψιν τὴν τοῦ ἡλίου, τό γε
 275 συμμεμετρησθαι πῶς ἀλλήλαις τὰς ἐκατέρων
 περιόδους αἷτιον γέγονε, καὶ τούτου αὖ ἕτερον ἢ
 280 ἕτερα, ὣν ἕκαστον καθ' αὐτὸ τὸ προσεχὲς
 285 ἀπεργάζεται· ἂν. Ὡστε παῦσαι, φαῖεν ἂν, ὃ
 Ἀριστότελες, ἅπαντα ἥτοι οὐσίας ἢ κατὰ
 συμβεβηκὸς αὐταῖς προσγιγνόμενα βιαζόμενος
 ἀποφαίνειν, καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς αὖ ταῦτα τῶν
 290 καθ' αὐτὰ πᾶμπαν ἀπορρηγνύς. Ἐτι φησὶν, εἰ μὲν
 295 τὸ αὐτὸ εἶδος τῶν τε ιδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων,
 ἔσται τι κοινόν· εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα
 ἂν εἴη καὶ οὐκ ἔτ' ἂν οὐδὲ μία κοινωνία εἴη αὐτῶν.
 Ἀλλ' οὐτέ του ἐτέρου, φήσουσι, κοινοῦ δεῖ

denen aber, denen sie sich nicht selbst zuteilt, bleibe wiederum
 das Nicht-Mensch-Sein. Und hinsichtlich des Erfassens des
 Vergehenden und des Vergänglichen werden sie sagen, dass jene
 eine Gestalt hinlänglich in allem Vergänglichen und auch in
 derselben Erscheinung ist. Ganz wie sie wohl ein vorher Nicht-
 Seiendes herbeiführt, so erneuert sie auch das Abbild alles
 Vergangenen in den Seelen derer, die noch etwas von ihr selbst
 erfassen. Gegen diese Ansichten des Aristoteles werden also die,
 die diese Gestalten annehmen, dies behaupten, wobei sie eben
 nichts sagen, was ihren eigenen Annahmen widerspricht. Wir
 wollen aber nun der Reihe nach zu dem kommen, das einer
 Erwähnung würdig ist. Außerdem treffe es zu, dass nicht die
 Zweiheit zuerst sei, sondern die Zahl. Und was, werden sie sagen,
 wird es verhindern, dass dort die Zahl sowohl vereinend sei als
 auch vor der Zweiheit selbst existiere, dass die Zweiheit aber vor
 der ausgedehnten Zahl hier existiere. Außerdem sagt er, wenn die
 Dinge nicht zufällig an den Gestalten Anteil haben, dann gäbe es
 nur Gestalten der Seiendheiten. Wenn aber alles, wie sie sagen
 könnten, entweder Seiendheiten wären oder gemäß dem
 Zufälligen den Seiendheiten angehören, dann hätte vielleicht das
 einen Ort, was du behauptest. Da nun aber manches existiert, das
 auch durch sich selbst den Seiendheiten zukommt, was bringt dir
 jetzt noch diese Annahme? Und obwohl auch alles gemäß dem
 Zufälligen Existierende selbst mit dem ihm Verbundenen nicht
 durch sich selbst ist, ist es freilich nicht völlig vom durch sich
 selbst Existierenden losgelöst. Denn weil Derartiges durch die
 Verbindung mehrerer Ursachen entsteht und auch jede einzelne
 dieser durch sich selbst tut, was sie tut, wäre weder das aus diesen
 Hervortretende von dem durch sich selbst Seienden völlig
 losgelöst, noch wäre das gemäß dem Zufälligen [Entstehende]
 völlig ohne Gemeinschaft mit dem durch sich selbst
 Existierenden. Denn wenn nun die Olympischen Spiele
 bevorstehen und die Sonne verschwindet, dann ist die Sonne nicht
 deswegen verschwunden, weil die Olympischen Spiele
 bevorgestanden sind, und freilich stehen deshalb auch nicht die
 Olympischen Spiele bevor, weil die Sonne verschwunden ist. Und
 so ist die Sonne eben nicht durch sich selbst deshalb
 verschwunden, weil die Olympischen Spiele bevorgestanden sind.
 Freilich haben die Ursachen dessen, dass die Sonne verschwindet,
 durch sich selbst die Sonnenfinsternis bewirkt, und auch das
 Gesetz von den Olympischen Spielen hat durch sich selbst die
 Olympischen Spiele bevorstehen lassen. Und dass die
 Olympischen Spiele und die Sonnenfinsternis auf denselben
 Zeitpunkt zusammengefallen sind, dafür ist freilich die Ursache,
 dass die Wiederkehr beider wohl durch ein gemeinsames Maß
 bestimmt wird und dafür sind wieder etwas anderes oder andere
 Dinge [die Ursache], wovon jedes gemäß sich selbst das sich ihm
 Anschließende bewirke. Höre daher damit auf, o Aristoteles,
 mögen sie sagen, alles mit Gewalt entweder als Seiendheiten oder
 als zufälligerweise ihnen Zukommendes aufzuzeigen, indem du
 wiederum dies, das gemäß dem Zufälligen ist, von dem, was durch

255 εἶδους παραδείγματί τε καὶ εἰκόνι, οὐτ' εἰ ὁμώνυμά
 ἔστιν ὥσπερ οὖν καὶ ἔστιν, οὐκ ἔτ' ἂν οὐδὲ μία
 κοινωνία εἴη αὐτῶν. Ἡ σύ, φήσουσιν, ὦ
 260 Ἀριστοτέλες, τὰ ὄντα ὁμώνυμα ἀξίων εἶναι, καὶ
 οὐδεμίαν αὐτοῖς ἀλλήλων κοινωνίαν ἀξιώσεις
 εἶναι; Ἀλλ' οὕτε φῆς που τὸ τοιοῦτον οὐδαμοῦ,
 οὐτ' ἂν ποτε φαίης. Ἀλλὰ νῦν γε ὑπὸ βασκανίας
 265 τῆς πρὸς ἡμᾶς προσποιῇ ἀγνοεῖν, ὥς τῶν
 ὁμωνύμων τὰ μὲν οὐ κοινωνεῖ ἀλλήλοις, τὰ δὲ πῃ
 καὶ κοινωνεῖ· καὶ ὁ ἀνδριάς ὁ Λυσάνδρου τῷ γε
 Λυσάνδρῳ οὐκ ἀκοινωνήτος, οὐδέ γε εἰκὼν
 270 ἐκάστη τῷ ἑαυτῆς παραδείγματι. Ἐτι τί ποτέ φησι
 συμβάλλεται τὰ εἶδη ἢ τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ
 τοῖς γιγνομένοις τὲ καὶ φθειρομένοις; οὕτε γὰρ
 κινήσεώς ἐστιν οὕτε μεταβολῆς οὐδὲ μιᾶς αἰτία
 275 αὐτοῖς. Ἐνταῦθα δῆλον πεποίηκεν Ἀριστοτέλης
 280 ὅτου ἔνεκα τοῖς εἶδεσι πολεμεῖ. Ὑπὸ γὰρ τοῦ μήτε
 οἶεσθαι μήτε βούλεσθαι εἶναι τι τοῖς αἰδίοις αἴτιον
 τοῦ εἶναι τὲ καὶ ὑφεστάναι, πλὴν γε δὴ τοῦ
 285 κινεῖσθαι μόνου, τοῖς εἶδεσι πολεμεῖ. Ἡ τί ποτε
 αὐτῷ βούλεται, τὸ τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη ἢ
 τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις τὲ καὶ
 φθειρομένοις; οὕτε γὰρ κινήσεώς ἐστιν οὕτε
 290 μεταβολῆς οὐδεμιᾶς αἰτία αὐτοῖς, ἢ δῆλον ὥς, ἐπεὶ
 τοῖς μὲν γιγνομένοις τὲ καὶ φθειρομένοις τῶν τε
 ὁμοειδῶν τὰ γεννῶντα καὶ τὸν ἥλιον ἰκανὰ οἶεται
 295 αὐτὸς αἰτία ἀποδώσειν, τὰ δ' αἶδια τῶν αἰσθητῶν
 κινεῖσθαι μὲν αὐτὸς οὐ φησι διὰ τὰ εἶδη, ἐς δὲ τὴν
 οὐσίαν καὶ τὸ εἶναι οὐκ οἶεται αἰτίου οὐδ' ὅτου οὖν
 300 δεῖσθαι· διὰ τοῦτο, τί ποτέ φησι συμβάλλεται
 αὐτοῖς τὰ εἶδη; Ἀλλὰ φαίη ἂν τις ὥς τῷ
 πρεσβυτάτῳ θεῷ μόνῳ οἶεται ταύτην ἂν προσήκειν
 τὴν αἰτίαν. Ἀλλὰ τοῦτο ἄλλῳ μὲν τῷ ἐνεῖη ἂν
 εἰπεῖν, Ἀριστοτέλει δ' οὐκ ἔνεστιν εἰπεῖν. Διὰ τί;
 ὅτι αὐτὸς ἂν ὑφ' αὐτοῦ περιτραπέη εἰ τοῦτ' εἴποι.
 Πυνθάνομαι γὰρ δὴ τοσοῦτον τῶν αὐτῷ
 305 προσκειμένων, τί δὴ ποτε οὐ τῷ αὐτῷ θεῷ καὶ τὰς
 κινήσεις ἀπάσας τὰς κατ' οὐρανὸν ἀπένειμεν, ἀλλ'
 ἄλλο ἄλλῃ κινεῖν κινήσει ἐφίστησιν, ἢ δῆλον δὴ
 ὅτι δι' ἐκεῖνο τὸ ἀξίωμα τὸ αὐτοῦ, ὃ αὐτὸς που
 310 ἀξιοῖ, ἐν ἐνὸς αἰτίου εἶναι. Δῆλα δὴ ὅτι διὰ τὸ αὐτὸ
 ἀξίωμα κἂν πλείω πλείοσιν οὐσαις ταῖς αἰδίοις
 οὐσίαις ἐφίστη τὰ παράγοντα, εἴ γε εἶναι τι αὐτῶν
 ὅλως αἰτίου ᾤετο· ἃ γε, ἅτε εἰκόνας ἑαυτῶν
 315 παράγοντα, οὐ γὰρ ἂν πάνπαν γε ἀπεικότα, κἂν
 αὐτὰ παραδείγματα ἦν αὐτοῖς. Καὶ οὕτως ἂν τῷ
 320 τῶν εἰδῶν λόγῳ καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα γοῦν
 συνεχῶρει. Νῦν δὲ δῆλός ἐστιν οὐκ οἰόμενος, εἶναι
 325 τι αὐτῶν αἰτίου παραγωγόν. Ἀλλ' οὕτω τὲ καὶ
 τοιαύτας ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου εὐρημένας, κινεῖσθαι
 μόνον πρὸς τι τέλος καὶ τὸν θεόν. Ἀλλὰ μὴν φησιν,

sich selbst ist, abtrennst. Weiters sagt er, wenn sowohl die Ideen
 als auch die an ihnen anteilhabenden dieselbe Gestalt haben,
 werde etwas Gemeinsames existieren. Wenn es aber nicht
 dieselbe Gestalt sei, seien sie zwar gleichnamig, jedoch gebe es
 zwischen ihnen keinerlei Gemeinsamkeit mehr. Aber das Vorbild
 und das Abbild, werden sie sagen, bedürfen weder einer anderen
 gemeinsamen Gestalt, noch, wenn sie gleichnamig sind, was sie
 eben auch sind, gebe es zwischen ihnen sonst keine einzige
 Gemeinsamkeit. Du, Aristoteles, werden sie sagen, forderst, dass
 das Seiende gleichnamig sei und [gleichzeitig] wirst du fordern,
 dass es wechselseitig keine Gemeinsamkeit habe? Aber solches
 sagst du doch nirgends und könntest es auch niemals sagen. Nun
 aber erdreistest du dich infolge deiner Verleumdung uns
 gegenüber vorzutäuschen, nicht zu erkennen, dass manches von
 dem Gleichnamigen wechselseitig nichts gemein habe, manches
 aber in einer Weise doch etwas gemein habe: Und die Statue des
 Lysander hat freilich mit Lysander nicht nichts gemein und
 freilich auch nicht jedes Abbild mit seinem eigenen Vorbild. Was
 eigentlich, sagt er, tragen ferner die Gestalten entweder für das
 Ewige unter dem sinnlich Wahrnehmbaren oder für das werdende
 und Vergehende bei? Denn diese sind für keine einzige Bewegung
 oder Veränderung die Ursache. Hier macht Aristoteles deutlich,
 weswegen er gegen die Gestalten polemisiert. Denn weil er es
 weder glaubt noch hinnehmen will, dass das Unendliche
 irgendeine Ursache des Seins und Bestehens habe, außer das
 Bewegtwerden, polemisiert er gegen die Gestalten. Was bezweckt
 er mit der Aussage: Was tragen die Gestalten entweder für das
 Ewige unter dem sinnlich Wahrnehmbaren oder für das werdende
 und Vergehende bei? Denn diese sind keine Ursache für eine
 einzige Bewegung oder Veränderung oder, wie deutlich ist, da er
 selbst auch meint, dass das Zeugende und die Sonne dem
 werdenden und Vergehenden unter dem Gleichartigen genügend
 Ursachen abstaten werde, und er selbst sagt, dass das Unendliche
 von dem sinnlich Wahrnehmbaren nicht durch die Gestalten
 bewegt werde, glaubt er auch nicht daran, dass die Seiendheit und
 das Sein irgendeiner Ursache bedürfe. Deshalb sagt er: „Was
 tragen eigentlich die Gestalten dazu bei?“ Aber jemand könnte
 sagen, Aristoteles glaube, dem ältesten Gott allein käme diese
 Ursache zu. Allein einem anderen könnte es zustehen, dies zu
 sagen, Aristoteles jedoch steht es nicht zu, dies zu sagen. Warum?
 Weil er sich selbst widerspreche, wenn er dies sagte. Ich frage
 freilich eben die, die ihm zugetan sind, warum eigentlich er dem
 Gott selbst nicht alle Bewegungen am Himmel zuspricht, sondern
 jeweils ein anderes Bewegendes einer Bewegung überordnet. [Er
 tut dies] offenbar aufgrund jenes eigenen Grundsatzes, den er
 selbst aufstellt, dass ein bestimmtes Eines die Ursache des Einen
 sei. Denn es ist klar, dass er aufgrund desselben Grundsatzes
 mehreren ewigen Seiendheiten mehrere sie herbeiführende
 Ursachen überordnet. Freilich wären diese [Ursachen], da sie ja
 die eigenen Abbilder mit sich führen, ihnen auch nicht völlig
 unähnlich, wenn sie deren Urbilder wären. Und so hätte er selbst

305 οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν
 ἄλλων, οὐ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις
 γὰρ ἂν ἦν, οὐτ' εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς
 μετέχουσι. Τίς ποτ' οὖν περὶ εἰκόνοσ ἀμεινον
 διαγνώσεται; ἄρ' οὐχ ὁ καὶ τὸ παράδειγμα εἰδώς;
 310 οὐ γὰρ που ὁ τοῦτο ἀγνοῶν τῷ γε εἰδοτὶ ἐξ ἴσου
 περὶ τῆς εἰκόνοσ διαγνοίῃ ἂν. Πῶς δ' οὐδ' εἰς τὸ
 εἶναι τοῖς ἄλλοις βοηθοῖ ἂν κἂν μὴ ἐνυπάρχει, εἴ γε
 αἷτια εἶη αὐτῶν; Ἔτι φησὶν, οὐ μόνον τῶν
 αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἶδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν,
 315 οἷον τὸ γένος, τῶν ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ
 ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκόν. Ἀλλ' εἰ μὲν τῷ αὐτῷ
 τοῦ αὐτοῦ παραδείγματί τε καὶ εἰκόνι εἶναι
 συνέβαινε, ἐς ἄτοπον ἂν τι τῷ ὄντι ἀπήγετο ὁ
 λόγος ὥσπερ ἂν εἰ τῷ αὐτῷ τοῦ αὐτοῦ μείζονί τε
 320 ἅμα εἶναι καὶ μείονι συνέβαινε. Νῦν δὲ τί κωλύει
 τὸ αὐτὸ ἐτέρου μὲν εἰκόνα, ἐτέρου δὲ παράδειγμα
 εἶναι, ἢ οὐκ ἂν καὶ ἀνδριάντος εἰκόνοσ ὄντος
 εἰκόνα ζωγράφος γράψει, καὶ ταύτης ἔτι ἐν ὕδατι
 εἰδῶλον ἂν τι γένοιτο; Ἀλλὰ τοῦτο μὲν
 325 Ἀριστοτέλους τοιοῦτον τὸ τερέτισμα. Ἐφ' ἕτερον
 δ' αὐτοῦ μετίωμεν. Ἔτι φησί, τῶν τε εἰδῶν ὄντων
 ὅμως οὐ γίγνεται τὰ γινόμενα ἂν μὴ ἢ τὸ κινήσον,
 καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ
 δακτύλιος, ὧν οὐ φασιν εἶναι εἶδη· ὥστε δῆλον ὅτι
 330 ἐνδέχεται κακεῖνα, ὧν φασιν ιδέας εἶναι, καὶ εἶναι
 καὶ γίνεσθαι διὰ τοιαύτας αἰτίας οἷας καὶ τὰ
 ῥηθέντα νῦν, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ εἶδη. Ἀλλ' οὐδὲ ταῦτα,
 φήσουσιν οἱ τὰ εἶδη τιθέμενοι, ἄνευ
 παραδείγματων γίγνεται, εἰ καὶ μὴ καθ' ἑαυτὰ
 335 ὑφεστηκότων· γίγνεται γὰρ διὰ τὰ διανοητὰ τὰ ἐν
 τῶν δημιουργῶν ταῖς ψυχαῖς ἐκάστων
 παραδείγματα. Δεῖ δὲ που, φήσουσι, καὶ τὰ φύσει
 γινόμενα οὐ μόνον οὐ χείρονι τῶν σκευαστῶν
 τούτων αἰτία χρώμενα γίνεσθαι, ἀλλ' οὐδ' ἴση,
 340 ἀλλ' ἅτε κρεῖττω αὐτῶν καὶ αὐτὰ ὄντα, κρεῖττονι
 καὶ τῇ αἰτία χρῆσθαι. Ἀλλὰ φαίῃ ἂν ἴσως
 Ἀριστοτέλης ἐν τῷ ἡλίῳ νῶ καὶ τούτων τὰ
 παραδείγματα ὑφεστᾶναι, καὶ οὐκ ἔτι δεῖν ἐτέρου
 παραδείγματος καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκότος οὐδενός.
 345 Δῆλον γὰρ ὡς τὸν ἡλίον τῶν γιγνομένων τῆς
 γενέσεως Ἀριστοτέλης αἷτιον τίθεται. Πρὸς οὖν
 ταῦτα που οἱ τὰ εἶδη τιθέμενοι ἐροῦσιν· ἀλλ' εἰ μὲν
 ἐωρῶμεν ὅ Ἀριστοτέλης, ὡσαύτως τὰ τε σκευαστὰ
 ταῦτα ὑπὸ τῶν σφετέρων δημιουργῶν
 350 δημιουργούμενα, καὶ τὰ φύσει γινόμενα ὑπὸ τοῦ
 ἡλίου, συνεχωροῦμεν ἂν σου τῷ λόγῳ. Νυνὶ δ'
 ὁρῶμεν τὰ μὲν σκευαστὰ ταῦτα, ἕως μὲν ἂν ὑπὸ
 τῶν δημιουργῶν δημιουργῇται παρόντων τε καὶ
 ἀπτομένων τῶν ἔργων, καὶ αὐτὰ προχωροῦντα ἐς
 355 τὴν τελειότητα τὴν ἑαυτῶν· καταλειφθέντα δ'

hier auch der Aussage über die Gestalten zugestimmt. Nun glaubt
 er aber offenkundig nicht, dass es eine Ursache von ihnen gebe,
 die sie herbeiführt. Aber solche aus sich selbst vorgefundenen
 [Seiendheiten] bewegen sich nur zu einem Ziel und zu Gott. Er
 meint aber, dass sie weder zur Erkenntnis der anderen
 [Seiendheiten] beitragen, denn sie sind nicht deren Seiendheiten,
 denn dann wären sie in diesen vorhanden, noch tragen sie etwas
 zum Sein bei, da sie ja nicht in den Dingen vorhanden sind, die an
 ihnen anteilhaben. Wer würde nun jemals besser über das Abbild
 urteilen? Nicht der, der auch das Vorbild erkennt? Aber der, der
 dieses nicht erkennt, könnte wohl nicht in gleicher Weise wie der,
 der ein Wissen darüber besitzt, über das Abbild urteilen. Und wie
 könnten sie nicht ihnen zum Sein beitragen, auch wenn sie nicht
 in ihnen vorhanden sind, wenn sie doch deren Ursachen sind?
 Ferner behauptet er, dass die Gestalten nicht nur die Urbilder des
 sinnlich Wahrnehmbaren seien, sondern auch der Gestalten selbst,
 wie die Gattung als Gattung der Gestalten, sodass Urbildung und
 Abbild dasselbe sind. Käme es aber dem Vorbild und dessen
 Abbild zu, eins zu sein, führte wirklich diese Annahme ins
 Absurde, ganz wie wenn das Größere und das Kleinere zugleich
 ein und dasselbe wären. Was aber verhindert, dass dasselbe [Eine]
 Abbild des einen und Urbild des anderen sei, oder könnte nicht
 auch ein Maler ein Abbild der Statue, die ein Abbild ist, malen
 und könnte nicht ferner im Wasser ein Trugbild davon entstehen?
 Aber dies ist das derartige bloße Gerede des Aristoteles. Wir
 wollen aber zu einer anderen seiner Annahmen übergehen.
 Weiters behauptet er, wenn es die Gestalten gibt, dass dennoch
 das Entstehende nicht entsteht, gebe es nicht etwas, das bewegt.
 Und es entsteht viel anderes, wie ein Haus und ein Ring, von
 denen es, wie sie behaupten, keine Gestalten gibt. Daher ist es
 offenbar aber möglich, dass auch jenes wird, wovon es ihrer
 Meinung nach Erscheinungen gibt, die durch solche Ursachen
 existieren und entstehen, die eben besprochen wurden, jedoch
 nicht wegen der Gestalten. Aber auch dies entstehe nicht ohne
 Vorbilder, auch wenn sie nicht gemäß sich selbst existieren,
 werden die sagen, welche die Gestalten annehmen. Denn sie
 entstehen durch die verstandesmäßigen Urbilder in den Seelen
 eines jeden einzelnen Meisters. Und es ist wohl nötig, werden sie
 sagen, dass auch das von Natur aus Entstehende nicht nur durch
 eine nicht geringere Ursache entsteht als die Anfertigungen dieser
 [Meister], aber auch nicht durch eine gleiche [Ursache], sondern,
 da es ja selbst besser als die Anfertigungen ist, dass es sich auch
 der besseren Ursache bedient. Aber vielleicht möge Aristoteles
 sagen, in der Vernunft der Sonne befänden sich auch deren
 Urbilder und diese bedürfen auch nicht mehr eines anderen,
 gemäß sich selbst bestehenden Urbildes. Denn es ist offenkundig,
 dass Aristoteles die Sonne als die Ursache der Entstehung des
 Entstehenden bestimmt. Dagegen werden nun wohl die sprechen,
 welche die Gestalten annehmen: Betrachteten wir, o Aristoteles,
 in solcher Weise diese von den Meistern angefertigten Produkte
 und auch das durch die Natur unter der Sonne Entstehende,

ἡμιτελῇ ὑπὸ τῶν δημιουργούντων, οὐκ ἔτι
 προχωροῦντα ἐς οὐδέν, ἅτε τῶν δημιουργούντων
 οὐ τὰς χεῖρας μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ παραδείγματα
 ταῦτα ἑαυτοῖς συναποφερόντων. Τῶν δὲ φύσει
 360 γιγνομένων τὰ πλεῖστα ὁρῶμεν καὶ τοῦ ἡλίου
 ἀποκεχωρηκότος αὐτὰ ἔτι ἐς τὴν τελειότητα τὴν
 ἑαυτῶν προχωροῦντα· ὁ μάλιστα ἐνδηλον γίγνεται
 ἐν τοῖς ταχὺ τελειούμενοις φυτοῖς τε καὶ καρποῖς.
 Ἄ καὶ νύκτωρ οὐδὲν ἦττον ἢ μεθ' ἡμέραν φαίνεται
 365 τελειούμενα. Τὸν μὲν οὖν ἡλίου νοῦν οὐκ ἂν αὐτὰ
 ἔτι τελειοῦν· οὐ γὰρ ἂν τοὺς μεθεκτοὺς τούτους
 νοῦς ἄνευ τῶν σφίσι συνόντων σωμάτων οὐδ'
 ὁτιοῦν δρᾶν ἔς γε ἕτερα σώματα. Τὰ δέ γε σώματα
 πάντα καὶ θεσεῶς τινος δεῖσθαι καὶ σχήματος πρὸς
 370 τὰ πεισόμενα, ὁ τότε ἂν τὸν ἡλίον πρὸς αὐτὰ
 μηκέτι ἔχειν. Μηκέτι δ' ὑπὸ τοῦ ἡλίου τότε ἂν τὰ
 τοιαῦτα τελειούμενα, οὐδ' ἂν αὐτὰ δι' αὐτῶν
 τελειοῖτο· οὐδὲ μίαν γὰρ δύναμιν ἐς ἐνεργίαν
 προχωρεῖν, μὴ οὐχ ὑφ' ἑτέρας ἐνεργίας
 375 προβιβαζομένην, οὐδ' ἂν τὸ δυνάμει τέλειον καὶ
 ἔργῳ ποτὲ τέλειον γίνεσθαι, μὴ οὐχ ὑφ' ἑτέρου
 τοῦ ἔργῳ τελεωτέρου προβιβαζόμενον. Διὰ ταῦθ'
 ἡμεῖς, φήσουσι, τὴν ἐνεργίαν ταύτην, τὴν τότε δὴ
 τὰ τοιαῦτα τελειοῦσαν, τοῖς εἶδεσι τούτοις
 380 ἀπονέμεμεν. Καὶ διχῇ τὰ σύμπαντα χωριστὰ εἶδη
 διαιροῦντες ἔς τε ἰκανὰ αὐτὰ δι' αὐτῶν τὰ ἔργα
 ἐξεργάζεσθαι ἔς τε οὐχ ὡσαύτως ἰκανά, ἐκεῖνα μὲν
 τοῖς τῇδε αἰδίοις παραδείγματά τε καὶ αἷτια
 ἐφίσταμεν, ταῦτα δὲ τοῖς τῇδε φθαρτοῖς, δεόμενα
 385 μὲν καὶ τῆς ἡλίου συνεργίας τὴν ὕλην αὐτοῖς
 προσάξοντος, ἐπειδὴ δὲ λάβοιτο τῆς ὕλης, δρῶντα
 καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν ἔτι ἐς αὐτήν. Καὶ οὐ
 καινοποιοῦμεν, φήσουσιν, οὐδ' αἰτίας καινὰς ὡς
 σὺ φῆς ἐφευρίσκομεν, ἀλλὰ τὸν τῶν αἰτιῶν λόγον
 390 ἡμεῖς μὲν πλήρη τοῖς οὖσιν ἀποδίδομεν, σὺ δ'
 ἐνδεᾶ· διελὼν γάρ που καὶ σὺ ἐς τέτταρα τὰ τῶν
 αἰτιῶν εἶδη, τοῖς μὲν τρισὶ φαίνῃ δὴ καὶ αὐτὸς
 χρώμενος τῷ τε τελικῷ, καὶ τῷ τῆς κινήσεως
 ἀρχικῷ, καὶ τῷ ὑλικῷ, τῷ δέ γε λοιπῷ τῷ εἰδικῷ,
 395 οὐ πάνυ τοι. Εἰ γάρ τοι τὸ ἐν τῶν αἰσθητῶν ἐκάστῳ
 φήσεις εἶδος, τοῦτ' εἶναι σοι τὸ τοιοῦτον αἷτιον,
 τοῦτο μὲν που σαφέστατα οὐκ αἷτιον ἀλλ' ἔργον
 ἂν ἑτέρου τοῦ εἶη αἷτιου καὶ ἀποτελεσμα, ὥσπερ
 400 που καὶ ἡ ἐν ἐκάστῳ ὕλη τῆς τοῦ παντὸς οὐρανοῦ
 ὕλης ἀπόκριμά τε καὶ ἀποτελεσμα. Ἡμεῖς μέντοι,
 ἐροῦσι, τῷ μὲν πάντων βασιλεῖ θεῷ τὸ τελικόν τε
 καὶ κράτιστον τῶν αἰτιῶν ἀποδιδόντες εἶδος οὐκ
 ἐπὶ ταῖς κινήσεσι μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς οὐσίαις καὶ
 405 τοῖς οὖσι πᾶσι, τὰ δ' εἶδη ταῦτα παραδείγματα τοῖς
 οὖσιν ἐφιστάντες, τὸ δὲ τῆς κινήσεως ἀρχικὸν τῇ
 ψυχῇ τῇ τοῦδε τοῦ οὐρανοῦ ἡγουμένῃ

stimmten wir deiner Ansicht zu. Nun aber sehen wir, dass diese
 Anfertigungen, solange die Werke von anwesenden Meistern
 händisch verfertigt werden, in ihre eigene Vollendung übergehen.
 Was aber von den Erzeugenden halb vollendet bleibt, geht aber
 nicht mehr in etwas über, da ja die Erzeugenden nicht nur die
 Hände, sondern auch diese Urbilder mit sich selbst mitführen. Wir
 sehen aber, dass das meiste dessen, das durch die Natur entsteht,
 auch, wenn die Sonne untergeht, selbst in die eigene Vollendung
 übergeht. Am deutlichsten ersichtlich ist dies bei schnell
 gedeihenden Pflanzen und Früchten. Dies scheint sich nachts
 nicht weniger als tagsüber zu vollenden. Die Vernunft der Sonne
 könne dies aber nicht mehr vollenden. Denn diese geistigen
 Wesenheiten, an denen die Körper Anteil haben, könnten ohne die
 ihnen verbundenen Körpern überhaupt nicht auf andere Körper
 einwirken. Alle Körper bedürften aber freilich einer Anordnung
 und Form in Bezug auf das, was von ihnen eine Einwirkung erhält.
 Dies könne dann die Sonne ihnen gegenüber nicht mehr leisten.
 Und nicht mehr würde Derartiges durch die Sonne vollendet
 werden und es könnte sich auch nicht selbst durch sich selbst
 vollenden. Denn es ginge keine einzige Möglichkeit in
 Wirklichkeit über, wenn sie nicht durch eine andere Wirklichkeit
 hingeführt werde, noch würde auch das der Möglichkeit nach
 Vollendete der Wirkung nach vollendet werden, außer es wird von
 einem anderen, das der Wirkung nach vollendeter ist,
 herangeführt. Deshalb, werden sie sagen, sprechen wir diese
 Wirklichkeit, die dann auch ein solches vollendet, diesen
 Gestalten zu. Und wir unterscheiden bei allen abgesonderten
 Gestalten zwischen denen, die selbst durch sich selbst dazu fähig
 sind, Werke zu vollenden und denen, die nicht in solch einer
 Weise dazu fähig sind. Jene ordnen wir dem hier Unendlichen als
 Urbilder und Ursachen über, diese aber dem hier Vergänglichen,
 die auch die Mithilfe der Sonne bedürfen, welche ihnen die
 Substanz zuführen soll. Und nachdem die Materie von ihnen
 aufgenommen worden ist, wirken sie selbst durch sich selbst auf
 sie [die Materie]. Wir erfinden aber nichts Neues, werden sie
 sagen, und wir ersinnen, wie du sagst, auch keine neuen Ursachen,
 sondern wir weisen dem Seienden eine vollständige Bestimmung
 der Ursachen zu, du bloß eine mangelhafte. Denn auch du
 unterscheidest wohl vier Arten von Ursachen, von denen du dich
 auch dreier selbst zu bedienen scheinst, nämlich der
 vollendenden, der die Bewegung verursachenden und der
 stofflichen. Der letzten aber, der gestaltlichen, scheinst du dich
 freilich nicht zu bedienen. Denn wenn du eben die Gestalt in allem
 sinnlich Wahrnehmbaren beschreibst als die derartige Ursache,
 dann ist diese doch ganz offensichtlich nicht die Ursache, sondern
 sie wäre das Werk und die Vollendung irgendeiner anderen
 Ursache, ganz wie eben auch die Materie in jedem Einzelnen ein
 Teil und die Vollendung der Materie des ganzen Himmels ist. Wir
 sprechen freilich, werden sie sagen, Gott als König die
 vollendende und stärkste Gestalt aller Ursachen zu, nicht nur
 hinsichtlich der Bewegungen, sondern auch hinsichtlich der

ἀπονέμοντες καὶ τὸ ὑλικὸν τῇ τοῦ παντὸς τοῦδε
 οὐρανοῦ ὕλῃ, οὕτω πλήρη τοῖς οὐσι τὰ τῶν αἰτιῶν
 εἶδη ἀποδίδομεν. Ταῦτα μὲν που οἱ τὰ εἶδη
 410 τιθέμενοι φήσουσι τὰ μὲν ἑαυτῶν συνῶδὰ ταῖς
 σφετέραις ὑποθέσεσιν ἀποφαίνοντες, Ἀριστοτέλῃ
 δὲ τὰ μὲν συκοφαντοῦντα, τὰ δ' οὐδὲν περαίνοντα,
 τὰ δὲ καὶ περὶ τὰ μέγιστα ἀμαθαίνοντα ἐλέγχοντες.
 Πῶς γὰρ οὐ περὶ τὰ μέγιστα ἀμαθὴς Ἀριστοτέλης,
 415 συχνῶν τε ἄλλων ὧν ἔφαμεν ἔνεκα καὶ μάλιστα τε
 καὶ μεγίστου, τῆς τῶν αἰδίων οὐσιῶν οὐ
 παραγωγῆς, οὐδ' ἐφ' ἐν τῶν πάντων τοῦ γε εἶναι
 ἔνεκα ἀναφορᾶς, οὐχ ὥσπερ Πλάτων τε καὶ οἱ περὶ
 Πλάτωνα τὸν πάντων βασιλέα θεὸν τοῖς οὐσιν
 420 ἐφιστάντες, τοῦτον παραγωγὸν τε παραγωγῶν καὶ
 δημιουργὸν δημιουργῶν ἀξιοῦσιν εἶναι, οὐδὲν ὃ τι
 οὐκ ἐπ' ἐκεῖνον ἀναφέροντες; Κάκεῖνο δὲ ῥητέον
 ἐπὶ πᾶσιν ὡς Πλάτων μὲν τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς μὲν
 ἐπόμενος, τοῖς δ' ἀντιλέγων φαίνεται.
 425 Ἀριστοτέλης δὲ πᾶσιν ἐναντιούμενος καὶ πάντας
 κολούων, καὶ οἷς δ' ἂν τῶν τισι τῶν πρότερον
 εἰρημένων κεχρημένος εἴη, ἐνδηλὸς ἐστὶ κἀν
 τούτοις οὐ πάνυ βουλόμενος φανερὸς εἶναι ἐτέροις
 εἰρημένοις χρώμενος, πάνυ σοφιστικὸν τοῦτο
 430 ποιῶν καὶ φιλοσόφου τρόπου ἁλλοτριώτατον, οἷον
 καὶ ἐκεῖνο αὐτοῦ τὸ ἐπὶ τελευτῇ τῶν λογικῶν
 αὐχοῦντος τε ὡς τὸ πᾶν αὐτοῦ εἴη τῆς μεθόδου
 ταύτης καὶ ἐπάγοντος ὡς ταύτης τῆς μεθόδου, οὐ
 τὸ μὲν ἦν τό δ' οὐκ ἦν, ἀλλὰ παντελῶς οὐκ ἦν, καὶ
 435 ταῦτα Ἀρχύτου τε πρὸ αὐτοῦ λογικὰ
 συγγεγραφότος, ἀφ' ὧν τισι καὶ αὐτὸς κέχρηται,
 καὶ Πλάτωνος αὐτοῦ τοῦτο μὲν τῶν λογικῶν ἀρχὰς
 παραδιδόντος, τοῦτο δὲ πανταχοῦ τοῖς λόγοις οὐκ
 ἄνευ τέχνης χρωμένου, καὶ λόγων μέθοδον
 440 καλοῦντος ὡς οὐσαν γε οὐχὶ μὴ οὐσαν, οὐδ' ὡς
 οὐδέπω εὐρημένην ἀλλὰ καὶ πάνυ δὴ ἐν χρήσει
 οὐσαν. Τί οὖν ἂν φαίη τις; οὐκ ἄξια τὰ
 Ἀριστοτέλους βιβλία μετιέναι; καὶ πάνυ, τῶν γε ἐν
 445 αὐτοῖς χρησίμων ἔνεκα, εἰδότας μέντοι ὡς συχνὰ
 αὐτοῖς καὶ φαῦλα ἐγκαταμέμικται.

Seindheiten und alles Seienden, die Gestalten aber ordnen wir als
 Urbilder dem Seienden über: Die die Bewegung verursachende
 sprechen wir der Seele zu, die diesen Himmel lenkt und die
 stoffliche der Materie dieses ganzen Himmels. So weisen wir die
 Arten von Ursachen dem Seienden vollständig zu. Dies werden
 aber wohl die, welche die Gestalten annehmen, sagen und sie
 werden einerseits ihre Aussagen als übereinstimmend mit ihren
 eigenen Annahmen aufzeigen und andererseits beweisen, dass
 Aristoteles ein Denunziant ist, dass er nichts vollbringt und dass
 er vom Wichtigsten keine Kenntnis besitzt. Denn wie sollte
 Aristoteles nicht unwissend sein in Bezug auf das Wichtigste
 aufgrund vieler Dinge, worüber wir sprachen, vor allem aber
 aufgrund des Wichtigsten, wegen der von ihm nicht
 [durchgeführten] Herleitung der ewigen Seiendheiten und wegen
 der nicht [vorgenommenen] Rückführung von allem auf das Eine
 wegen des Seins. Platon und die Platoniker ordnen den König von
 allem als Gott dem Seienden über und sie fordern, dass er der
 Urheber der Urheber und der Erschaffer der Erschaffer sei und es
 gibt nichts, das sie nicht auf jenen zurückführen. Aber jenes muss
 zu alledem gesagt werden, dass Platon offensichtlich einigen von
 denen, die vor ihm gewirkt haben, folgt und anderen widerspricht.
 Aristoteles wersetzt sich aber allen und schmälert ihre
 Ansichten. Bediente er sich aber irgendetwas dessen, das von den
 Früheren gesagt wurde, ist es ganz klar, dass er nicht offenkundig
 zeigen wollte, dass er sich dieser anderen Aussagen bediente, wie
 er dies listig und in einer der philosophischen Denkweise
 vollkommen fremden Art macht, wie auch jenes, wenn er sich am
 Ende der logischen Schriften rühmt, er selbst habe alle Ansätze
 dieser Methodik eingeführt und es habe nicht manches existiert
 und manches nicht, sondern es habe überhaupt nichts existiert und
 das, obwohl Archytas schon vor ihm logische Schriften
 niedergeschrieben hatte, von denen er selbst manches benutzt hat.
 Und Platon selbst überliefert teils die Anfänge der Logik, teils
 bedient er sich ihr nicht ohne Kunstfertigkeit überall in seinen
 Schriften und bezeichnet die Methodik der Vernunft als seiende
 und nicht als nicht-seiende und dass sie nicht noch nicht gefunden
 worden sei, sondern durchaus in Verwendung sei. Was könnte nun
 jemand sagen? Dass Aristoteles' Werke es nicht wert sind, sich
 mit ihnen auseinanderzusetzen? Aber ganz gewiss doch [ist es
 wert, sich mit ihnen auseinanderzusetzen], eben wegen des
 Nützlichen, das in ihnen zu finden ist, im Wissen freilich, dass
 ihnen viel Unbrauchbares untergemischt ist.

5. Kommentar

Proömium

Schon im Vorwort wird Plethons bissiger, teils aggressiver Stil gegen Aristoteles deutlich, weshalb man den Eindruck gewinnen könnte, Plethons *Differenzschrift* sei bloß eine Streitschrift gegen Aristoteles und eine Verteidigung verschiedener Thesen Platons (was Plethon am Ende des 20. Kapitels teilweise relativiert). Es handelt sich jedoch definitiv nicht um eine lose, nicht zusammenhängende Verbindung mehrerer Verbalattacken⁴⁷, obwohl die Umstände der Entstehung der Schrift diese Annahme zuließen.⁴⁸ Umso beachtlicher ist es, dass Plethon in diesem Zustand beim Zitieren aus dem Gedächtnis all die unzähligen Quellen einfielen, auf die er sich bezog. Andererseits besteht die Gefahr, dass sich aufgrund seines gesundheitlichen Zustandes und der hastigen Fertigstellung des Werkes Fehler einschlichen bzw. dass er aufgrund seiner inneren Abwehrhaltung gegenüber Aristoteles diesem unreflektiert seine Ansichten in den Mund legte.⁴⁹

Z. 1–6: Οἱ μὲν ἡμῶν παλαιότεροι ... θαυμάζουσιν: Trotz Plethons augenscheinlicher Ablehnung gegenüber Aristoteles, erkannte er an, dass Aristoteles neben Platon der wichtigste Denker der Antike war, was er am Ende des 20 Kapitels in knapper Formulierung auch einräumt. Für Plethon war eine bissige Rhetorik genauso wichtig wie faktenbasierte Argumentation. Es sollte

⁴⁷ Plethon drängt ab dem Vorwort seinen Leser*innen seine ablehnende Einstellung gegenüber Aristoteles auf, was im Widerspruch zu der in den letzten Jahrzehnten immer stärker werdenden Ansicht steht, dass „textual meaning independent of the author’s control“ sein sollte (Hirsch, Eric D.: *Validity in Interpretation*, New Haven/London 1967, S. 1). Die Frage, ob auch ein Kommentar frei von „the author’s personal thoughts and feelings“ (ebd., S. 1) sein muss oder es überhaupt sein kann, muss in der vorliegenden Arbeit unbeantwortet bleiben. Festzuhalten bleibt jedoch, dass Plethons Ansichten sicherlich nicht als unumstößlich gelten und seine Verbalattacken gegenüber Aristoteles nicht unkritisch übernommen werden sollten. Es erscheint an vielen Stellen auch nicht klar, warum Plethon Aristoteles überhaupt kritisiert (denn auch ein Platoniker könnte andere Meinungen annehmen oder wenigsten reflektieren) bzw. welche Meinung er nun wirklich vertritt (sehr spannend ist diesbezüglich das Ende seiner Schrift!). Eine solche „authorial ignorance“ sei „among the most damaging weapons in the attack on the author“ zu rechnen, wie es Hirsch treffend formuliert (ebd., S. 20).

⁴⁸ Siehe Kommentar, S. 10.

⁴⁹ Es möge gleich zu Beginn betont werden, dass Plethons kontinuierliche Verbalinjurien gegen Aristoteles, welche sich über die gesamten 20 Kapitel erstrecken, meistens jeglicher Objektivität entbehren. Die Gründe dafür sind vielseitig, wie noch deutlich werden wird. Wichtig ist jedoch schon von Anfang an festzuhalten, dass Plethon seine Leser*innen gegen die aristotelische Philosophie aufstacheln will. Plethon versucht mit allen Mitteln, die aristotelische „falsche“ mit der platonischen „korrekten“ Philosophie zu vergleichen und zweite in glanzvolles Licht zu rücken. Dass jedoch Aristoteles keinesfalls der platonischen Philosophie gegenüber negativ eingestellt war, ja sogar versuchte, diese zu erweitern, zeigen beispielsweise Hans-Joachim Gehrke und Helmuth Schneider auf: „Die aristotelische Philosophie ist aber keineswegs scharf gegen die platonische abzugrenzen. Aristoteles kontrastierte nicht die sokratisch-platonischen Lehren, sondern erweiterte sie in gewisser Weise durch seine weitgespannten, alle Bereiche der real erfassbaren und erfahrbaren Welt ergründenden empirischen Forschungen, mit denen er einen neuen, anderen Zugang zu den gleichen Grundfragen zu öffnen suchte.“ (Gehrke, Hans-Joachim; Schneider, Helmuth [Hgg.]: *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Stuttgart 32010, S. 193).

seiner Leserschaft schon im Vorwort klar vor Augen gehalten werden, dass die Vorfahren Platon über Aristoteles stellten und dass erst im Laufe der Zeit durch eine Art Sittenverfall Aristoteles' Stellenwert zunahm. Die Bewohner des Westens hielten sich laut Plethon für klüger und bevorzugten deshalb Aristoteles. Dies resultierte daraus, dass der Westen im Vergleich zum Zentrum des Byzantinischen Reiches empfänglicher für Einflüsse von außen war, wie z. B. für die Lehre des arabischen Philosophen Averroes. Diese Kombination aus Beeinflussung, oder besser gesagt, Täuschung von außen und einem hohen Maß an Selbstbewusstsein, veranlasste die Bewohner der Peripherie dazu, Aristoteles über Platon zu stellen. Bydén beschreibt diesen Zustand treffend folgendermaßen: „[...] it also evokes the perennial theme of philosophical (versus sophistical) criticism of pretended (versus real) wisdom“⁵⁰.

Z. 1–2.: παλαιότεροι ... Ῥωμαίων: Unter den *Rhomaioi* sind im Kontext byzantinischer Texte prinzipiell die Bewohner des Byzantinischen Reiches zu verstehen, wie z. B. Franz Brunhölzl ausführt („[...] „Romäern“, wie die Byzantiner selbst sich nannten“)⁵¹. Diese Selbstbezeichnung der Byzantiner kann aber auch „Römer“ bedeuten, weshalb Plethon mit den Vorfahren sowohl die Rhomäer als auch die Römer meinen könnte. In der vorliegenden Übersetzung wurde „Rhomäer“ bevorzugt, Wilhelm Blum übersetzt mit „Römer“⁵² und Bydén mit „Romans“⁵³. Es lässt sich aus dem Kontext nur schwer entscheiden, welche Übersetzungsvariante hier angebrachter erscheint. Die Wahl fiel auf „Rhomäer“, da es aufgrund seiner Semantik beide Übersetzungen zulässt, sowohl die Selbstbezeichnung der Bevölkerung des mittelalterlichen Byzantinischen Reiches als auch den Umstand, dass sich die Byzantiner schlichtweg als Römer verstanden haben.

Unabhängig davon, ob nun die alten Römer oder die Rhomäer gemeint sind, sagt Karamanolis, dass unter den „Vorfahren“ sowohl Christen als auch Heiden zu verstehen sind⁵⁴, da es sich

⁵⁰ Bydén [u.a.], 2017, S. 299.

⁵¹ Stellvertretend für unzählige Abhandlungen: Brunhölzl, Franz: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (Bd. 1), München 1975, S. 4; Koder, Johannes: *Rhomaioi*, in: Lexikon des Mittelalters (Bd. 7), München/Zürich 1994, Sp. 795–797; Lilie, Ralph-Johannes: Einführung in die byzantinische Geschichte, Stuttgart [u.a.] 2007, z. B. S. 11; Hertzberg, Gustav F.: Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts, Berlin 1883

(<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11623067?page=64,65>, letzter Zugriff am 09.07.2025), z. B. S. 40 ff. Der byzantinische Universalgelehrte Nikephoros Gregoras verfasste beispielsweise die *Rhomäische Geschichte*. Die Bezeichnung „Byzanz“ ist modern. In der Spätantike und im Mittelalter lautete die Eigenbezeichnung Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων („Reich der Römer“), da sich die Menschen im Osten im Laufe der Zeit immer mehr mit dem Römischen Reich identifizierten. Der Titel der Ostkaiser lautete βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων („Kaiser der Römer“; vgl. Preiser-Kapeller, Johannes: Byzanz. Das neue Rom und die Welt des Mittelalters, München 2023, S. 12–18).

⁵² Blum, 1988, S. 112.

⁵³ Bydén [u.a.], 2017, S. 283.

⁵⁴ Karamanolis, George: Plethon and Scholarios on Aristotle, in: Ierodiakonou, Katerina (Hg.): Byzantine Philosophy and its Ancient Sources, Oxford 2002, S. 263–264.

zeitlich nicht eingrenzen lässt, von welchen „Älteren“ Plethon spricht. Die Heiden waren im antiken Sinn Mitglieder einer polytheistischen Religionsgemeinschaft. Im frühen Christentum wandelte sich der Begriff und wurde pejorativ gebraucht („Nicht-Christen“, „Ungläubige“, „Ketzer“ etc.). Aufgrund seiner rationalen Religiosität und antichristlichen Haltung ist es kaum vorstellbar, dass sich Plethon an dieser Stelle ausschließlich auf Christen bezog.⁵⁵

Z. 6: Ἀβερὸν τινὶ Ἀραβί: Als Beispiel eines Verführers, der den Menschen in der Peripherie falsche Ansichten einimpft, nennt Plethon Averroes (Ibn Rušd). Dieser war ein andalusischer Philosoph des 12. Jahrhunderts. Er war Schriftsteller und stand als Hofarzt im Dienst zweier Adelsfamilien von Marokko. Als einer der wichtigsten Aristoteles-Kommentatoren des Hochmittelalters verfasste er zu unzähligen Werken des Aristoteles Kommentare, weshalb ihn Dante Alighieri in seiner *Divina Commedia* explizit als Verfasser großer Kommentare nennt.⁵⁶ Davor erwähnten Averroes z. B. Thomas von Aquin und andere Scholastiker. Thomas von Aquin prägte in seiner Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* (*Über die Einheit des Intellekts gegen die Averroisten*) den Begriff „Averroist“ („Averroista“). Dieser Kampfbegriff richtete sich gegen die Anhänger des Averroismus, die sich auch als Aristoteliker verstanden. Averroes ist auch deshalb für die Aristoteles-Kommentierung von großer Bedeutung, da er als einziger Kommentator für die Beschreibung der Relativa auch die *Metaphysik* heranzieht und einen Lösungsvorschlag hinsichtlich der beiden verschiedenen aristotelischen Definitionen der Relation bietet.⁵⁷ Diese Erwähnungen und der große Einfluss seiner Kommentare veranlassten Plethon wahrscheinlich dazu, ihn an dieser Stelle als gewichtige negative Instanz heranzuziehen.⁵⁸

⁵⁵ Anthony Kaldellis betont in seiner imposanten, rezenten Überblicksdarstellung *The New Roman Empire. A History of Byzantium* (Oxford/New York, S. 751–752) das Römische im Byzantinischen Reich. Er bezeichnet dies als „Romaic“ (sic), wobei darunter einerseits die gesprochene griechische Sprache und andererseits die lateinische Literatur zu verstehen ist, welche im 14. Jahrhundert kontinuierlich das klassische Griechisch ablöste.

⁵⁶ Vgl. 4, 144: „Averois, che ’l gran comento feo“ („Averroes, der die großen Kommentare schrieb“). Eine sehr umfangreiche Darstellung wichtiger Aristoteles-Kommentatoren bietet Golitsis, Pantelis; Ierodiakonou, Katerina (Hgg.): *Aristotle and His Commentators. Studies in Memory of Paraskevi Kotzia* [CAGB 7], Berlin 2019.

⁵⁷ Vgl. Met. V, 15, 120b26–121b11 (sprachlich-logische Beziehung und ontologisch-funktionale Beziehung auf ein anderes); Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba’d aṭ-ṭabī’āt* (Bd. 2), hg. v. Bouyges, Maurice, Beirut 1938, S. 617–618; vgl. Ferrari, Cleophea: Die Kategorie der Relation in der griechischen und arabischen Aristoteles-Kommentierung, in: D’Ancona, Cristina (Hg.): *The Libraries of the Neoplatonists* (Bd. 107), Leiden 2007, S. 471–479.

⁵⁸ Ein weiterer wichtiger arabischer Kommentator, vor allem der aristotelischen *Kategorien*, war Ibn aṭ-Ṭayyib. Seine Kommentare weisen Merkmale griechischer Kommentare auf, wie sie beispielsweise bei Olympiodor zu finden sind (*Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium* [CAG 12/1], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1902; *Der Kategorienkommentar von Abū l-Farāğ ‘Abdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib* (Bd. 19), hg. v. Ferrari, Cleophea, Leiden 2006). Es ist nicht belegt, ob Plethon einen der arabischen Kommentare wirklich kannte. Außerdem lässt sich nur schwer feststellen, wie intensiv der Einfluss arabischer bzw. muslimischer Literatur im Byzantinischen Reich war. Nach der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1204 machten die aus ihrer Hauptstadt vertriebenen Byzantiner sicherlich Bekanntschaft mit der römischen und muslimischen Welt. Plethon beschäftigte sich intensiv mit der islamischen Religion, ob er profunde (oder überhaupt irgendwelche) Kenntnisse von arabischer Philosophie hatte, ist nicht belegt. Es gibt auch keine Belege dafür, dass arabische Texte ins Griechische übersetzt wurden.

Da Plethon, wie John Demetracopoulos plausibel macht, die Werke des Thomas von Aquin kannte, liegt die Vermutung nahe, dass er aus dem zweiten Buch (59–61; 68–73; 75–81; 83) der *Summa contra gentiles*⁵⁹ (*Gesamtheit gegen die Heiden*) die Theorien des Averroes kennenlernte. Außerdem dürfte Plethon die griechische Paraphrase der *Summa contra gentiles* des byzantinischen Theologen Demetrios Kydones⁶⁰ bekannt gewesen sein, der unter Manuel II. in Konstantinopel diente, welcher Plethon auf Wunsch des Klerus der Stadt verwies. Besonders das 4. Buch bot Plethon viel Material hinsichtlich Avicennas Theologie. Weiters erwähnt Plethon Averroes in seinen *Contra Scholarii pro Aristoteles obiectiones*.⁶¹ Averroes wird von Plethon aufgrund seiner Ablehnung gegenüber Aristoteles als Negativbeispiel gebracht, was unreflektiertes Akzeptieren bestimmter Thesen in der Bevölkerung anrichten kann. Somit zieht ihn Plethon als gewichtige Instanz heran, ohne ihn überhaupt ernst zu nehmen. Am meisten wirft er Averroes vor, die Seele für sterblich zu halten. Die in der Forschung intensiv diskutierte Debatte über die (Un-)Sterblichkeit der Seele wird im Folgenden noch genau erörtert. Hier sei vorab nur so viel erwähnt, dass sich Plethon in eine breite Riege byzantinischer Kommentatoren einreihet, bei denen wir lesen, dass Aristoteles nur dem vernunftbegabten, jedoch nicht dem vernunftlosen Teil der Seele Unsterblichkeit zuschreibe. An dieser Stelle ließen sich zahlreiche Namen nennen, wie Michael Psellos, Johannes Italos oder Sophonias.⁶² Im 11. Kapitel erwähnt Plethon Alexander von Aphrodisias, der Aristoteles' Lehre über die Sterblichkeit der Seele noch Jahrhunderte nach dessen Ableben propagierte.

Es stellt sich auch die Frage, was Plethon mit dem Zusatz *τινὶ Ἀραβί* bezwecken wollte.⁶³ Da es sich bei *τις* um ein Indefinitpronomen handelt und das Altgriechische keine unbestimmten Artikel kennt, könnte man argumentieren, Plethon wollte damit Averroes' Herkunft näher bestimmen. Dieser Annahme ließe sich jedoch entgegenhalten, dass den durchwegs gebildeten Leser*innen des Byzantinischen Reiches dieser Zeit bekannt sein musste, woher Averroes

Plethon konnte sich somit, laut Jozef Matula, die Lehre des Averroes (und anderer arabischer Philosophen wie Avicenna) nur indirekt angeeignet haben (Matula, Jozef: The Fate of Plethon's Criticism of Averroes, in: Matula; Blum [Hgg.], 2014, S. 295–297). Aufgrund Plethons negativer Einstellung gegenüber diesen Autoren liegt es nahe, dass er sie entweder nicht oder nur bestimmte Teile daraus (unreflektiert) gelesen hat, um Aristoteles in ein schlechteres Licht zu rücken.

⁵⁹ Demetracopoulos, John A.: Georgios Gemistos-Plethon's Dependence on Thomas Aquinas' *Summa contra gentiles* and *Summa theologiae*, Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur 12, 2006, S. 276–341.

⁶⁰ Vgl. Ryder, Judith R.: The Career and Writings of Demetrius Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society, Leiden/Boston 2010, S. 16–17. Außerdem erwähnt Plethon Kydones in seinen *Epistulae ad Bessarionem* (2, 467, 18): ὥς καὶ ὁ σοφός μοι Κυδώνης ἐνεδείξατο πεπυσμένῳ („Wie es mir der weise Kydones, als ich ihn gefragt habe, erörterte“.).

⁶¹ Obwohl Plethon Averroes offenkundig nicht schätzt, bezeichnet er ihn als einen der weiseren unter den Itälern und Hebräern (παρά τε τῶν Ἰταλῶν τῶν σοφωτέρων καὶ Ἰουδαίων ἔστιν; CSO 4, 28).

⁶² Bydén, 2013, S. 73–74.

⁶³ Im Rahmen des von Prof. Erismann und mir geleiteten Seminars (*Plethons Ontologie, Ethik und politische Philosophie* [2022S]) wurde angeregt darüber diskutiert, ob es sich hierbei bloß um eine bedeutungslose Apposition handle oder ob Plethon damit despektierlich seine Ablehnung gegenüber Averroes unterstreichen wollte.

stammte. Der gesamte Duktus der *Differenzschrift* lässt eher darauf schließen, dass Plethon mit dieser Apposition nochmals darauf hinweisen wollte, dass alles aus dem Westen Kommende schlecht und für die Bevölkerung verderblich sei, eben wie auch Averroes' Lehre bzw. seine aristotelische Propaganda. In ähnlich denunzierender Weise führt Plethon im zweiten Kapitel auch den zweiten großen arabischen Philosophen Avicenna ein.

Neben den, seiner Ansicht nach, kruden Theorien des Averroes weist Plethon noch auf das große Problem hin, dass sich die gegenwärtigen Menschen als weiser betrachten als ihre Vorfahren (Z. 4–5). Diese seit jeher existierende Diskrepanz zwischen (übertriebenem) Selbstbewusstsein, (fehlender) Aufgeschlossenheit gegenüber anderen und schlichtweg Besserwisserei griff Plethon wahrscheinlich auch deshalb auf, um zu verdeutlichen, dass es „damals“ eben noch keinen Sittenverfall durch falsche aristotelische „Propaganda“ gab.

Z. 20–27: Ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν εἰσιν ... ἀποδείξεις: Nachdem Plethon seinen Mitbürgern die verderbliche Gesinnung des Averroes aufgezeigt hat, möchte er die, welche Platon folgen, wieder bekehren und zeigen, dass Platon keineswegs Aristoteles nachstehe. Er räumt aber Aristoteles im Vorwort auch eine einzige, jedoch für ihn sehr relevante Einsicht ein: Im Gegensatz zu Averroes vertrete Aristoteles eben nicht die Theorie der sterblichen Seele (Z. 10–11). Plethon stellt somit Aristoteles trotz all der (noch folgenden) Verbalattacken in diesem zentralen Thema besonnener als Averroes dar und will als fairer Richter über die beiden großen Philosophen Platon und Aristoteles wirken. Plethon versucht sich im Vorwort so gerecht wie möglich zu präsentieren, da er den „Denunzianten“ Aristoteles nicht wiederum „denunzieren“ möchte (Z. 16–18). Dass Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele negiere, reicht weit in der christlichen und paganen Literatur zurück.⁶⁴ Bydén bezeichnet diese anti-aristotelische Haltung zurecht als einen „commonplace with which the educated fifteenth-century Greek reader must have been expected to be familiar“⁶⁵.

Z. 26: ἐριστικὰς: Die „eristischen Reden“ (mit fehlendem Objekt im griechischen Original), abgeleitet vom Adjektiv ἐριστικός („streitsüchtig“), beziehen sich auf den Terminus der *Eristik*.

⁶⁴ Bydén, 2013, S. 163–164. Ethymologisch hängt ψυχή mit ψυχρός („kalt“) und κατάψυξις („das Einatmen“) zusammen. So wie die Seele eingeatmet wird, wenn sie in einen neuen Körper übertritt, kann sie auch frei nach der bekannten Formulierung „seine Seele aushauchen“ wieder ausgeatmet werden (vgl. An. 405b25–30). Dies könnte ein sprachgeschichtlicher Beleg dafür sein, dass Aristoteles die Seele als vergänglich annahm.

⁶⁵ Bydén [u.a.], 2017, S. 299.

Darunter ist die Lehre vom Streitgespräch zu verstehen, wobei versucht wird, mit bissigen Argumenten die Thesen der Gegenpartei zu widerlegen. Diese seit der Sophistik in der Rhetorik oft angewandte Diskussionskunst ist der sogenannten *Dialektik* in ihren Grundzügen ähnlich, wobei dieser Begriff semantisch nichts mit unserem Wort „Dialekt“ gemein hat. Während im Rahmen der *Eristik* die Ansichten in einem harten, attackierenden Tonfall vorgebracht werden (der oft, jedenfalls nach unserem heutigen Verständnis, einen beleidigenden Charakter aufweist), stellt die *Dialektik* einen eher gemäßigten Meinungs austausch dar, was ja auch aus der Wortwurzel διαλέγεσθαι („besprechen“, „diskutieren“) ersichtlich ist. Dieser Begriff steht unserem Begriff des „Dialogs“ auch semantisch nahe. Es erscheint nicht verwunderlich, dass Plethon von „eristischen Reden“ spricht, wenn man die *Differenzschrift* nach ihren unzähligen Verbalattacken gegen Aristoteles durchleuchtet. Dies widerspricht jedoch Plethons eigenem Credo, dass er davon absehen möchte, sich solcher Anprangerungsreden zu bedienen, obwohl er de facto in jedem Kapitel den Leser*innen vor Augen hält, um wie viel schlechter und inkorrekt Aristoteles’ Thesen im Vergleich zu jenen Platons seien. Natürlich hält Plethon keine „Reden“ und es steht ihm auch kein unmittelbarer Diskussions- bzw. Streitpartner gegenüber, was jedoch nichts an der Tatsache ändert, dass er Aristoteles kontinuierlich kritisiert. In diesem Sinne wäre es vielleicht angebracht, von einem „eristischen Monolog“ zu sprechen.

Kapitel 1: Theologie

Die ersten beiden Kapitel hängen inhaltlich zusammen, da der Demiurg und die ihm untergeordneten Geistesinstanzen behandelt werden. Die Annahme liegt nahe, dass Plethon die Theologie ganz zu Beginn behandelt, weil sie für ihn die wichtigste Thematik darstellt.

Z. 1: τὸν πάντων βασιλέα: Plethons Beschreibung des Demiurgen, er sei der „Herrscher über alles“, lässt sich als Epitheton nach antikem Vorbild auffassen, da der Erschaffer auch in anderen Werken so genannt wird, wie z. B. im pseudo-platonischen *Zweiten Brief* (312e1–4)⁶⁶. Besonders in der Spätantike wurde dem Demiurgen häufig von Platonikern und Christen dieser Beiname zugeschrieben. Kyrill von Alexandria zitiert beispielsweise in *Contra Iulianum* den Passus aus dem zweiten pseudo-platonischen Brief (2, 29, 17–20) und aus *Tim.* 41a7, um zu demonstrieren, dass Platon und die Platoniker glaubten, der „Herrscher über alles“ erschaffe auch alles. Plethon musste diese Quellen gekannt haben, da er in seinen *Oracula Chaldaica* den

⁶⁶ Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ’ ἐστὶ („Um den Herrscher über alles ist alles.“).

Demiurgen als πάντων βασιλέα erwähnt (2, 34). Im zweiten pseudo-platonischen Brief ist der „Herrscher über alles“ der erste von drei Königen, der von Plotin, Julian Apostata und Proklos zitiert wird. Für sie ist dieser der Inbegriff des Guten und der Ursache von allem.⁶⁷ In *Tim.* 41a7 wird der Demiurg als eine Art Urheber und übergeordnete Instanz aller Götter dargestellt. Karamanolis beschäftigte sich intensiv mit der Frage, in welcher Beziehung der Demiurg mit der intelligiblen und der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren steht. Für Plethon ist Platons Demiurg der Schaffer der intelligiblen Welt, also der Welt der Ideen. Da das sinnlich Wahrnehmbare aber Anteil an den Ideen hat, ist der Demiurg somit auch indirekt der Erschaffer unserer gegenwärtigen, realen Welt und schließlich auch des gesamten Kosmos. Karamanolis führt außerdem aus, dass nach Meinung christlicher Platoniker wie Origenes der Demiurg die intelligible Welt vor der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren erschuf.⁶⁸ Diese Sichtweise war jedoch innerhalb der Gelehrten und Kommentatoren gewiss nicht unumstritten. Proklos schreibt, laut Plotin liege das Urbild (παράδειγμα) der intelligiblen Welt im Demiurgen, der den *nous* („Vernunft“) besitzt, für Porphyrios existiere es schon vor dem Demiurgen, der die Weltseele erschuf und Longinus nehme an, dieses sei nach dem mit dem „Einen“ gleichgesetzten Demiurgen entstanden.⁶⁹

Z. 1: θεὸν: Neben Aristoteles’ Seelenlehre bildet dessen Konzept des Göttlichen für Plethon einen zweiten zentralen Angriffspunkt. Seine Kritik richtet sich jedoch nicht nur an Aristoteles, sondern an den christlichen Aristotelismus im Allgemeinen. Karamanolis schildert dies sehr schlüssig.⁷⁰ Beschäftigt man sich genauer mit Plethons Religionsauffassung, wird verständlich, weshalb er den christlichen Glauben ablehnte. Wie schon einleitend skizziert, vertrat Plethon

⁶⁷ Plotin, *Enneaden* V, 1, 8 (Plotini opera [3 Bde.], hg. v. Henry, Paul; Schwyzer, Hans-Rudolf, Leiden 1951–1973): Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα—φησὶ γὰρ πρῶτα—καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· [...] Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰγαθὸν [...]. („Daher ist diese die Dreiteilung Platons: Denn er bezeichnet alles um den Herrscher über alles als das Erste, das um das Zweite als das Zweite und das um das Dritte als das Dritte. Er sagt auch, dass er der Vater der Ursache sei, indem er die Ursache als Vernunft bezeichnet. [...] Und er bezeichnet den Vater der Ursache, die die Vernunft ist, als das Gute [...].“); Julian, *Eis τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον* (*In Helium regem*) 5, 7–14 (L’empereur Julien: *Œuvres complètes* (Bd. 2/2), hg. v. Lacombrade, Christian, Paris 1964: [...] πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστὶν [...] πάντων τὸ ἐν δοκεῖ πῶς πρεσβύτατον [...] ὁ Πλάτων εἴωθεν ὀνομάζειν τὰγαθόν [...]. („Und weil der Herrscher über alles noch älter ist, ist alles um das Eine. [...] Er scheint in gewisser Weise das eine Älteste von allem zu sein. [...] Platon pflegt ihn, das Gute zu nennen.“); Proklos, *In Platonis Parmenidem* (Procli in Platonis Parmenidem commentaria (Bde. 1–3), hg. v. Steel, Carlos, Oxford 2007–2009, VI, 1115, 16: [...] δὲ ἐν Ἐπιστολαῖς περὶ τὸν πάντων βασιλέα τὰ πάντα εἶναι („Und er [Platon] sagt in seinen Briefen, dass das All um den Herrscher von allem sei.“). Diese drei Zitate zeigen deutlich, dass es für Platon unumstößlich war, dass der Demiurg die Welt erschaffen habe; vgl. auch die Einleitung zu Saffrey, Henri D.; Westerink, Leendert G. (Hgg.): *Théologie platonicienne* (Bd. 2), Paris 1974, S. XX-LIX.

⁶⁸ Karamanolis, 2002, S. 272–273. Zur intelligiblen Welt und Welt des sinnlich Wahrnehmbaren sowie zur platonischen Zwei-Welten-Theorie im Folgenden mehr.

⁶⁹ Proklos, In *Tim.* I, 322, 20–323, 6.

⁷⁰ Karamanolis, 2002, S. 272.

eine antichristliche Position, die ihm die Abneigung des Klerus und eine Reihe weiterer Nachteile einbrachte. Da ihm nachgesagt wurde, er wolle eine Art Universalreligion etablieren und er später auch dem „Neopaganismus“ zugeschrieben wurde, ist es nicht verwunderlich, dass Plethons *Differenzschrift* in weiten Kreisen als anti-christlich angesehen und deshalb abgelehnt wurde. Scholarios selbst, einer seiner heftigsten Kritiker, erkannte, dass Plethons Attacken mehr gegen das Christentum im Allgemeinen als gegen Aristoteles gerichtet sind.⁷¹ Dieser wollte Plethons (unreflektierte) Vorwürfe nicht akzeptieren und versuchte ihn zu widerlegen.⁷² Plethons *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones* wiederum werfen zum Großteil die Frage nach der Vereinbarkeit von Christentum und Aristotelismus auf.

Plethon lehnt Aristoteles' Konzept des Göttlichen aufgrund zweier Faktoren vehement ab: Aristoteles stelle den Demiurgen falsch dar und er setze den höchsten Gott wesensgleich mit den ihm untergeordneten Gottheiten. Da für Aristoteles somit kein übergeordneter Gott existiere, könne auch in Aristoteles' Theologie keine Rede von einem monotheistischen Weltbild sein. Die im Mittelalter und auch in Byzanz dominierende orthodoxe Glaubensgemeinschaft musste sich dadurch von Plethon äußerst vor den Kopf gestoßen gefühlt haben. Kritiker wie Scholarios warfen Plethon eben deshalb eine Hetze gegen den christlichen Monotheismus vor, die er jedoch stets verdeckt durch Kritik an Aristoteles anbringt.

Z. 2: δημιουργόν: Unter dem Demiurgen versteht man allgemein einen „Erschaffer“. Für Platon ist der Demiurg der Urheber und Herrscher aller Dinge, sowohl der intelligiblen Welt als auch der davon abgetrennten Welt des sinnlich Wahrnehmbaren. Wir wandeln auf dem Abbild des Urbildes der von ihm geschaffenen perfekten Welt.⁷³ Eine passende Übersetzung des Demiurgen ist schwierig, da der Demiurg in Platons *Timaios* weder „schafft“ noch „schöpft“ wie der

⁷¹ Ebd., S. 267–269.

⁷² Besonders in CPI I, 4 behandelt Scholarios Plethons Theologie (mit Erwähnung des Averroes); vgl. auch Woodhouse, 1986, S. 242.

⁷³ Zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen sei erwähnt, dass diese oft unserem Verstand einen Streich spielen können, da aufgrund gewisser Automatisierungsprozesse sinnlich Wahrnehmbares von uns nicht mehr präzise betrachtet wird. Da uns bestimmte Angelegenheiten schon so alltäglich erscheinen, dass wir uns nicht mehr in diese vertiefen (müssen), kann von einer „algebraischen Methode des Denkens“ gesprochen werden (Šklovskij, Viktor: Die Kunst als Verfahren, in: Striedter, Jurij [Hg.]: Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa, München 1988, S. 13). Folgendes Beispiel soll dies verdeutlichen: „Ich war dabei, in meinem Zimmer aufzuräumen, und als ich bei meinem Rundgang zum Sofa kam, konnte ich mich nicht mehr erinnern, ob ich es sauber gemacht hatte oder nicht. Weil diese Bewegungen gewohnt und unbewußt sind, kam ich nicht darauf und fühlte, daß es unmöglich war, sich noch daran zu erinnern. Also, wenn ich es schon saubergemacht hätte und hätte es vergessen, d.h. wenn ich unbewußt gehandelt hätte, dann wäre es ganz genau so, als wäre es nicht gewesen. Wenn jemand es bewußt gesehen hätte, könnte man es feststellen. Wenn aber niemand zugeschaut hätte, oder er hätte es gesehen, aber unbewußt, wenn das ganze komplizierte Leben bei vielen unbewußt verläuft, dann hat es dieses Leben gleichsam nicht gegeben.“ (Leo Tolstoi, Eintragung im Tagebuch Lev Tolstoj's vom 29. Februar 1897, Nikolskoje, Letopis, Dezember 1915, S. 354, zit. nach Šklovskij, 1988, S. 13).

christliche Gott.⁷⁴ In *Tim.* 41a7 spricht sogar der Demiurg zu den restlichen Göttern, er sei der Urheber und Vater aller Werke, welche ohne seinen Willen unauflösbar seien. Aristoteles sieht den Demiurgen nur als unbewegten Beweger bzw. „Beweger des Himmels“⁷⁵ und spricht ihm die Erschaffung der Welt somit ab.⁷⁶ Er spricht ihm jedoch zu, als übergeordnete Instanz Ursache und Prinzip von allem und somit auch der höchsten Wissenschaft, der Metaphysik⁷⁷, zu sein. Unter „Himmel“ ist *pars pro toto* das Universum zu verstehen. Zu den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde, die durch die Lehre des Empedokles⁷⁸ im 5. Jahrhundert v. Chr.

Das bedeutet, dass jemand, der sich nur der sinnlich wahrnehmbaren Welt verschreibt, aufgrund solcher Automatisierungsprozesse in Gefahr läuft, sein Leben nicht zu leben. Deshalb ist die Ideenwelt auch so wichtig, da diese die einzig wahre Welt darstellt. Setzt man nun die Sinnenwelt mit dem Alltäglichen und die Geisteswelt mit etwas Höherem gleich, kann solch ein Vergleich auch für die Rhythmik herangezogen werden: Der prosaische Rhythmus (z. B. eines Marschliedes) spiegelt die Automatismen der sinnlichen, irdischen Welt wider, wohingegen der lyrische Rhythmus für Erhabenes verwendet wird und somit mit der Geisteswelt in Beziehung steht (vgl. Šklovskij, ⁴1988, S. 33–35). Außerdem sei darauf hingewiesen, dass besonders die Frage nach dem Einfluss des Demiurgen auf die intelligible Welt in der Forschung umstritten ist. Filip Karfik wirft die Frage auf, in welcher Verbindung der Demiurg mit den Daimonen (einer Art Untergötter) steht bzw. ob die intelligible Welt überhaupt als etwas Göttliches bezeichnet werden kann (Karfik, Filip: *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München 2004, S. 98; S. 119–127).

⁷⁴ Im Platon-Handbuch wird der Demiurg unter Bezugnahme auf *Tim.* 34a8; 37a1 „als Symbol für die zeitlos existierenden gedanklichen Gehalte“ dargestellt, dem eine „weltgestaltende Wirkung“ zugeschrieben werden kann, was ihre symbolische Darstellung als Demiurg rechtfertigt. (Strobel, Benedikt: *Ontologie*, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim [Hgg.]: *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ²2017, S. 140, s. v. *Der Demiurg*). Wörtlich ist unter dem Demiurgen ein Handwerker zu verstehen. In Platons *Symposion* ist vom „Handwerker, der für die Gemeinschaft tätig ist“ die Rede (186d). Es stellt sich auch die Frage, wie die Macht dieses göttlichen „Handwerkers“ hinsichtlich der vier Kardinaltugenden δικαιοσύνη (*iustitia*: „Gerechtigkeit“, manchmal durch φρόνησις: „Vernunft“ ersetzt), σωφροσύνη (*temperantia*: „Besonnenheit“), ἀνδρεία (*fortitudo*: „Tapferkeit“) und σοφία (*sapientia*: „Weisheit“) einzustufen ist. Es lässt sich einerseits argumentieren, dass Gott als das absolut Gute die vier Tugenden in sich vereint oder er andererseits von diesen abgetrennt und diesen übergeordnet existiert, da er ja unsterblich ist und somit keine Notwendigkeit besteht, mit menschlichen, irdischen Tugenden verbunden zu sein.

⁷⁵ Vgl. dazu das unbewegte Bewegende als erste Ursache (Met. XII, 6, 1071b6–7; 1073a), bes. 1072a: καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἀπαντοῖον, αὐτὴ δ' ἢ κύκλῳ („und es gibt etwas, das sich immer in unaufhörlicher Bewegung bewegt, diese Bewegung aber ist eine Kreisbewegung“) und ὥστ' ἄδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὁ κινεῖ („Daher ist wohl der erste Himmel ewig. Also gibt es auch etwas, das bewegt.“).

⁷⁶ Später wird noch zu klären sein, ob der in der Ontologie essenzielle Begriff des Seins mit dem Göttlichen gleichzusetzen ist.

⁷⁷ Met. I, 2, 983a10 ff. „Metaphysik“ bedeutet „jenseits der Natur“. Seit dem Niedergang der Demokratie in Athen im 4. Jhd. kam es zu einem philosophischen Wandel hinsichtlich der Betrachtung der sinnlich wahrnehmbaren Umwelt. Wie auch Platons „Ideenlehre“ (vgl. Fußnote 99), beschäftigt sich die aristotelische Metaphysik nicht mehr mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern mit der transzendentalen Welt. Dies führte zu einem Übergang von einer materialistischen zu einer idealistischen Weltanschauung. Somit standen Themen wie die Frage nach der besten Staatsform, die Glückseligkeit des Menschen, Ethik und Moral im Mittelpunkt der Forschung. Die Konzepte der „Ideenlehre“ und der „Metaphysik“ weisen große Parallelen auf. Einen wesentlichen Unterschied stellt jedoch die Methexis (die Teilhabe der Sinnenwelt an der Ideenwelt) dar, welche Aristoteles im Gegensatz zu Platon strikt ablehnt (vgl. z. B. Rapp, Christof: *Metaphysik*, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus [Hgg.]: *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ²2021, S. 136–137). Die Tendenz, die Erforschung der Natur von der Philosophie und der Literatur (teils strikt) abzutrennen, entwickelte sich um 1800. Ein bekanntes Beispiel neben berühmten Naturforschern wie Alexander von Humboldt oder Georg Forster stellt der deutsch-französische Dichter und Naturforscher Adelbert von Chamisso dar, der sich 1815, nachdem er der Schriftstellerei entsagt hatte, als Botaniker auf eine dreijährige Weltreise begab, um nur noch die Natur zu erforschen (vgl. *Bemerkungen und Ansichten und Reise um die Welt*, in: Chamissos gesammelte Werke [Bd. 4], hg. v. Koch, Max, Stuttgart 1880).

⁷⁸ Schon vor Empedokles beschäftigten sich andere angesehene griechische Denker mit den Elementen, wie Thales von Milet, Anaximander, Anaximenes oder Heraklit, die alle jeweils ein anderes Element als Urstoff annahmen.

als Grundelemente jeglicher Existenz angesehen wurden, wurde von Aristoteles noch ein fünftes hinzugezählt: der Äther.

Eine strikte Trennung der Ansichten der beiden großen Denker hinsichtlich der Stellung Gottes erscheint schwierig. Schon seit der Antike stellt sich die Frage, ob Aristoteles seinem Gott wirklich keinerlei Produktivität zuspricht. In Aristoteles' Werken finden wir jedenfalls keine Stelle, an der er Gott als Welterschaffer sieht. Auch Plethon schreibt, Aristoteles räume nirgends Gott dieses Attribut ein (Z. 30–32; Z. 41–42). Proklos beispielsweise schreibt in seinem Kommentar, Aristoteles habe Gott stets nur als unbewegten Beweger gesehen, welcher der Welt den ersten Impuls gab und so der Urheber aller Bewegungen sei. Die Diskrepanz zwischen Platons und Aristoteles' Sichtweise wird bei Proklos sehr deutlich.⁷⁹ Es existieren jedoch auch laute Gegenstimmen, wie aus den Kommentaren des Ammonios von Alexandria und Simplicios hervorgeht. Ammonios verfasste laut Bericht des Simplicios ein Buch, das beweisen sollte, dass Aristoteles seinen Gott sehr wohl als Welterschaffer verstand.⁸⁰ Jedenfalls lösten diese verschiedenen Kommentare nicht das Problem, ob die Welt nun von einem Demiurgen erschaffen wurde oder nicht. Plethon, der sich als Neuplatoniker verstand und viele andere christliche Autoren, die dem Neuplatonismus anhingen, stießen sich jedenfalls heftig an Aristoteles' These, die Welt existiere ewig und werde lediglich von Gott in Bewegung versetzt, jedoch nicht von ihm erschaffen.⁸¹

Plethons Abneigung gegenüber Aristoteles' Naturlehre bzw. Naturphilosophie, die sich mit den Prinzipien der Veränderung, also Entstehen und Vergehen, auseinandersetzt, teilten auch viele byzantinische Schriftsteller des 14. und 15. Jahrhunderts, wie z. B. Theodoros Metochites oder Nikephoros Gregoras.⁸² Dass Plethon genau jenes Zitat (Z. 30–32)⁸³ des Aristoteles wählt und gegen ihn verwendet, liegt auf der Hand. Christliche Aristoteliker des Westens, woher laut Plethon die abzulehnende Lehre vieler Aristoteles-Anhänger kam, wie z. B. Thomas von Aquin, räumten der Theorie der *creatio mundi* wenigstens die Möglichkeit ein, wahr zu sein. Scholarios richtete sich mit seiner Widerlegungsschrift an Plethon, in der er festhielt, er glaube natürlich

⁷⁹ In Tim. I, 267, 1–4: Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὸν δημιουργὸν ὕμνησαν τοῦ παντὸς ὡς χωριστὸν καὶ ἐξῆρημένον καὶ πάντων ὑποστάτην καὶ πρόνοιαν τῶν ὅλων („Platon aber und die Pythagoreer besingen den Demiurgen, dass er von allem losgelöst und ausgenommen sei und der Vorsteher von allem und die Vorsehung aller Dinge sei.“); I, 295, 11–12: ὥστε καὶ αὐτὸς ἀναγκάζεται ἂν γιγνόμενόν πως τὸν κόσμον ὁμολογεῖν („Daher müsste auch [Aristoteles] selbst gezwungen sein zuzugeben, dass wohl die Welt [durch den Demiurgen] entstanden ist“.).

⁸⁰ In *Aristotelis physicorum libros commentaria* X, 1363, 2, 8–10 (Simplicii in *Aristotelis physicorum libros octo commentaria* [2 Bde.], hg. v. Diels, Hermann [CAG 9; 10], Berlin 1882–1895).

⁸¹ Gläubige Christen mussten diese These schlichtweg verwerfen, da ja laut biblischem Schöpfungsbericht Gott Himmel und Erde schuf (Gen. 1, 1). Diese *creatio ex nihilo* steht dem platonischen Demiurgen, der das Chaos übernimmt und daraus das Urbild der Welt schafft, somit viel näher als dem aristotelischen unbewegten Beweger.

⁸² Vgl. Bydén, 2013, S. 171–175.

⁸³ Siehe Anmerkungen zu Z. 30–32.

an die Schöpfung der Welt, jedoch nicht deshalb, weil es vielleicht einen Demiurgen gäbe, sondern, weil dies die Heilige Schrift lehre.⁸⁴ In *Genesis* 1, 26 ff. erschafft Gott den Menschen nach seinem Abbild und die Welt in sechs Tagen. Dass sich Scholarios als christlicher Autor vom Wort Jesu leiten ließ und die Frage nach der Weltentstehung nicht philosophisch und objektiv betrachtete, liegt auf der Hand.

Es scheint so, als hätte Plethon die Entwicklung und den großen Stellenwert des (orthodoxen) Christentums seiner Zeit übersehen oder ignoriert. Die meisten Autoren und Kommentatoren seiner Zeit waren christlich geprägt. Man könnte meinen, dass den platonischen Demiurgen vom christlichen Schöpfer nur wenig unterscheidet, da in der Sichtweise des Mittelalters der platonische Demiurg sehr nahe mit dem christlichen Gott zusammenrückte. Doch gläubige Christen konnten sicher dem Gedanken nichts abgewinnen, ihr Gott werde mit einem antiken Demiurgen verglichen, dem (je nach Theorie) noch andere Gottheiten unterstellt sind. Aristoteles' abzulehnende These, ewig Existierendes wie die Welt, bedürfe keines Erschaffers, nutzt Plethon, um auch „einige andere“ (Z. 33) mit dieser Ansicht zu erwähnen. Für Scholarios war klar, Plethon meine mit diesen Andersdenkenden die Christen im Allgemeinen.⁸⁵ Hierbei handelt es sich, folgt man Scholarios' Sichtweise, um eine Unterstellung Plethons, die aristotelischen Christen lehnten im Kollektiv die Möglichkeit der Welterschaffung ab.

Christliche Autoren widerlegten anhand der Heiligen Schrift Aristoteles' These. Viele von ihnen bezogen sich auf die Schriften des spätantiken christlichen Philosophen Johannes Philoponos, der etliche Aristoteles-Werke kommentierte, wie z. B. *Über die Seele*, die *Kategorien*⁸⁶ oder die *Physik* und als Neuplatoniker gegen die Ewigkeit der Welt argumentierte (*De aeternitate mundi*)⁸⁷.

Z. 2–3: τῆς νοητῆς ... χωριστῆς ... οὐσίας: Da in Plethons Schrift sehr oft Begriffe wie „abgetrennt“, „Geistesinstanzen“ oder „Seiendheit“ verwendet werden, soll an dieser Stelle eine für das Verständnis der übrigen Kapitel hilfreiche Zusammenstellung der wichtigsten Termini der Ontologie gegeben werden. Hierfür dient Aristoteles' *De anima* als äußerst nützliche Quelle,

⁸⁴ CPI II, 26–31. Wahrscheinlich zog Scholarios auch Thomas von Aquins *Summa theologiae* heran, da Parallelen zu I, quaest. 44–46 augenscheinlich sind: Gott habe die erste Materie aus dem Nichts erschaffen. Die Frage nach der Entstehung der Welt ließe sich rein durch Vernunft und mithilfe der Philosophie nicht beantworten.

⁸⁵ CPI II, 14–15.

⁸⁶ Siehe für die zehn aristotelischen Kategorien Fußnote 121.

⁸⁷ Vgl. Bydén, Börje: A Case for Creationism. Christian Cosmology in the 5th and 6th Centuries, in: Bydén, Börje; Ierodiakonou, Katerina (Hgg.): *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Athen 2012, S. 82–85.

da in diesem Werk klar die Begriffe des geistig und sinnlich Wahrnehmbaren voneinander unterschieden werden. Die aus derselben Wortfamilie stammenden Begriffe νοῦς, νοητόν, νόημα und νόησις sind Termini der Phänomenologie und Erkenntnistheorie und werden in unserem alltäglichen Sprachgebrauch nicht scharf voneinander getrennt, weshalb sich eine kurze Begriffsbestimmung lohnt. Der *nous* lässt sich mit „Vernunft“, „Verstand“ oder „Intellekt“ übersetzen. Teils bleibt er als übergeordnete Geistesinstanz (oft auch im Plural auftretend) unübersetzt. Er stellt eben jene übergeordnete Geistesinstanz dar, die uns etwas geistig erfassen lässt. Das Adjektiv νοητόν beschreibt, dass etwas „geistig wahrnehmbar“ ist, νόημα wird meist mit „Gedanke“ oder „Gedachtem“ übersetzt und bezeichnet den Inhalt des Denkens oder geistigen Wahrnehmens (gedachte Abstrakta und Konkreta)⁸⁸, wird jedoch auch synonym für *nous* gebraucht. Unter νόησις versteht man den einzelnen Denkakt, der mit Inhalt (also mit einem νόημα) befüllt wird. Im ersten Buch von *De anima* stellt Aristoteles die Frage, ob man die ganze Seele oder die einzelnen Seelenteile untersuchen solle. Er räumt ein, dass die Bestimmung ihrer Funktionen schwierig sei, wie z. B. das Denken (τὸ νοεῖν) oder das Denkvermögen (νοῦς) bzw. das Wahrnehmen (τὸ αἰσθάνεσθαι) oder das Wahrnehmungsvermögen (αἰσθητικόν). Er unterscheidet auch eine Art „System“ und deren „Objekte“, die vor dem jeweiligen System untersucht werden müssen, wie den Gegenstand der Wahrnehmung vor dem Wahrnehmungsvermögen (αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ) oder den Gegenstand des Denkens vor dem Denkvermögen (τὸ νοητόν τοῦ νοῦ)⁸⁹. Im 6. Kapitel beschäftigt sich Plethon mit dem „Wahrnehmbaren“ und der „Wahrnehmung“ noch genauer.

In Platons *Liniengleichnis* im sechsten Buch der *Politeia* (509d ff.) werden vier Erkenntnisarten anhand einer Linie dargestellt. Die ἐπιστήμη („Wissen“ im Sinne einer direkten Einsicht der Vernunft in die Ideenwelt), welche mit den Ideen korreliert, und die διάνοια („Nachdenken“ als grundlegendes Denkvermögen), welche für das Verständnis von mathematischen Gegenständen zuständig ist, gehören der νόησις, der Denktätigkeit, an. Hierbei ist anzumerken, dass *noesis* und *nous* oft synonym verwendet werden, obwohl *nous* meist als übergeordnete Geistesinstanz gedeutet wird. Im Folgenden wird noch zu beantworten sein, ob dieser mit dem „Einen“

⁸⁸ Der Begriff „Wahrnehmung“ ist problematisch, da wir im alltäglichen Sprachgebrauch darunter etwas ganz anderes verstehen (nämlich meist, dass wir schlichtweg etwas sehen oder bemerken) als die antike Philosophie oder die Neuropsychologie. Diese beiden Disziplinen verstehen unter „Wahrnehmung“ die Aufnahme der äußeren Welt durch die Sinnesorgane, die dann ins Gehirn gelangt, wo schließlich ein Abbild dieser „Wirklichkeit“ entsteht. Dieses innere Abbild ist jedoch nie mit der äußeren Realität identisch. Somit ist auch jede Wahrnehmung rein subjektiv.

⁸⁹ An. 402b15–16, vgl. z. B. auch An. 415a22; An. 429a14; An. 429b3; An. 430a2–3; An. 431b22; An. 432a5; An. pr. 86a29; Cael. 275b10; Cael. 306a28; EN 1174b34; Lin. insec. (pseudo-aristotelisch) 968a17; M. mor. I, 1, 21, 3; M. mor. I, 34, 5, 1; Met. IV, 7, 1012a2; Met. XII, 4, 1070b7; Part. an. 641a36; Phys. VIII, 4, 204b1, 6; Protr. fr. 24, 1; Sens. 437a2–3; Top. 113a27 etc.

gleichgesetzten Demiurgen korrespondiert. Die πίστις (das „Fürwahrhalten“), durch welche sinnlich wahrnehmbare Dinge für wahr gehalten werden, und die εἰκασία, welche als unterste Erkenntnisweise aufgrund mangelnder Sinnesdaten nicht die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern nur deren Abbilder (Spiegelbilder, Schatten) fassen kann, sind Teile der δόξα. Dies ist die Meinung, die vom sinnlich Wahrnehmbaren gewonnen wird. Die *doxa* bezeichnet das „Scheinen“ im Gegensatz zum „Sein“. Dieser Begriff wird oft dafür verwendet, wenn etwas bloß irgendwie „scheinen“ soll, z. B. dass jemand nur gerecht *scheinen*, es aber gar nicht *sein* will.

Je mehr man sich nun der ἐπιστήμη („Wissen“) nähert, die ja Einblick in die Ideenwelt gewährt, desto näher gelangt man zur Erkenntnis der höchsten Idee, des Guten. Somit zeigt das *Linien-gegnis* den Kontrast zwischen der geistigen (intelligiblen) und der sinnlich wahrnehmbaren Welt auf und das Ziel (τέλος), das absolute Wissen anzustreben⁹⁰.

Der Begriff *Chorismos* (χωρισμός⁹¹, „Trennung“) bezieht sich auf die platonische Unterscheidung zwischen der Welt der Ideen und der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren. Für Platon und die Platoniker, zu denen sich Plethon ja zählt, besteht jedoch ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Welten. Diese sogenannte *Methexis* (μέθεξις, „Teilhabe“) bezeichnet das Verhältnis der einzelnen Dinge der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren zur rein geistigen Ideenwelt. Für Aristoteles handelt es sich um eine unüberbrückbare Trennung dieser beiden Welten, weshalb er in seinen verlorenen Schriften *Über die Ideen* und *Über die Philosophie*⁹², insbesondere aber

⁹⁰ Die Bestimmung (und auch Übersetzung) der φρόνησις ist wie die des *nous* ebenfalls problematisch. Es stellt sich neben der Frage einer adäquaten Übersetzung auch jene, ob die *phronesis* („Denken“, „Vernunft“, vielleicht am besten mit „Einsicht“ übersetzbar) nur Menschen oder auch anderen Lebewesen zukommt. Die Wurzel des Wortes ist φρήν („Zwerchfell“), das in der frühgriechischen Literatur meist als Sitz der Seele angenommen wird. Es stellt sich nun die Frage, was genau unter „Einsicht“ zu verstehen ist. Versteht man darunter eine Abwägung bzw. Erwägung (z. B. von Vor- und Nachteilen), dann lässt sich daraus schließen, dass *phronesis* nur uns Menschen zukommt, da Tiere beispielsweise instinktiv handeln. Dies ist jedoch schlichtweg wissenschaftlich nicht bewiesen. Bezeichnet man gemäß dem Homo-Mensura-Satz den Menschen als „Maß aller Dinge“ (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, Platon, Tht., 152a) und geht man davon aus, dass uns das Zusammenspiel von Vernunft, Sprache und gesellschaftlichem Zusammenleben als vernunftbegabtes Lebewesen (ζῷον πολιτικόν; ζῷον λόγον ἔχον, Aristoteles, Polit. 1253a1–10) ausmacht, dann lässt sich abermals daraus schließen, dass *phronesis* eher nur uns Menschen zuteilwird. Die beiden spannenden Fragen, ob die *phronesis* als Überbegriff der vier Tugenden gesehen werden kann, da man nur durch „Einsicht“ gerecht, tapfer, besonnen und weise sein kann und ob die *phronesis* die Ausgestaltung des göttlichen *nous* im Individuum darstellt, kann an dieser Stelle nur als Denkanstoß gestellt werden. Plethon spricht auch in *De virtutibus* vom „vernunftbegabten Lebewesen“ (λογικόν τι ζῷον, A 2, 48).

⁹¹ Das Nomen χωρισμός wird in den diversen Texten von Platon und Aristoteles kaum verwendet. Bei Platon kommt es zweimal in Phaid. 67d4; 67d9 vor, Aristoteles verwendet es auch nur viermal (EN 1175a20; Met. I, 8, 989b4; Phys. VIII, 6, 213b25; Polit. 1329b23). Viel öfter wird von beiden Denkern das Verb χωρίζειν und das Adverb χωρίς verwendet (z. B. Symp. 192c1; Apol. 35b9; An. 403a11; Cael. 269b15). Erst bei Paul Natorp und Ernst Cassirer etablierte sich das Nomen als Fachterminus. Diese Etablierung geht vor allem auf den Philosophiehistoriker Ernst Hoffmann zurück.

⁹² Fine, Gail (Hg.): *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993; Laurenti, Renato: *Les 'dialogues'*, in: Goulet, Richard (Hg.): *Dictionnaire des philosophes antiques* (Band Supplément), Paris 2003, S. 395–409.

in der *Metaphysik*, die platonische „Ideenlehre“ anprangert. Drei prägnante Beispiele aus der *Metaphysik* sollen dies verdeutlichen (I, 6 987b1–14): Im ersten Beispiel geht Aristoteles auf Platons Lehre von den Prinzipien ein: Platon habe sich in seiner Jugend von den Lehren des Kratylos⁹³ und des Heraklit leiten lassen, dass alles sinnlich Wahrnehmbare im Fluss sei (πάντα ῥεῖ) und es darüber keine brauchbare Wissenschaft gebe. Danach schloss er sich der Theorie seines Lehrers Sokrates an, welcher sich mit ethischen Fragen und Definitionen der Natur beschäftigte. Die Definitionen müssten jedoch etwas anderes als die Sinnendinge beschreiben, eine „höhere“ Wahrheit, die hinter diesen liege. Dies annehmend, unterschied Platon zwischen den Ideen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Jedoch sprach er ihnen eine Beziehung zueinander zu, eben die Teilhabe der Sinnendinge an den Ideen.⁹⁴ Aristoteles schildert, dass bloß der Begriff „Teilhabe“ neu war und dass schon die Pythagoreer eine ähnliche Theorie vertraten, jedoch aufgrund von Nachahmung der Zahlen. Platon habe lediglich den Namen dafür geändert und dies als „Teilhabe“ bezeichnet, ohne weiter auszuführen, was darunter zu verstehen sei.⁹⁵

An einer anderen Stelle übt Aristoteles heftige Kritik an Platons Lehrmeinung, man könne alle Dinge aus den Formen (εἶδη) ableiten und es gebe Urbilder (παραδείγματα), an denen die anderen Dinge ihren Anteil hätten. Dies bezeichnet Aristoteles als leeres und dichterisches Gerede.⁹⁶ Der bissige Tonfall erinnert augenscheinlich an die *Differenzschrift*, wo Platon mittels seines Sprachrohrs Plethon Aristoteles unter anderem sogar Unwissenheit (ἀμαθία, Kap. 4, Z. 1; Kap. 19, Z. 18) unterstellt.

Im letzten Beispiel aus dem 13. Buch der *Metaphysik* vertritt Aristoteles die These, die Ideen seien nicht die Ursachen der Veränderung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Diese Stelle ist deshalb äußerst interessant, da Ausdrucksweise, Wortwahl und Tonfall an die eben zitierten Stellen erinnern und nicht minder attackierend erscheinen. Oder genauer gesagt: Es handelt sich um eine de facto wortwörtliche Wiederholung seiner schon im ersten Buch vertretenen Ansicht.

⁹³ Vgl. Diog. Laert. III, 6.

⁹⁴ Met. I, 6, 987b9–10: Κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμόνυμα τοῖς εἶδεσιν („Denn gemäß ihrer ‚Teilhabe‘ existiert vieles, das mit den Ideen gleichnamig ist.“).

⁹⁵ Met. I, 6, 987b10–14: Τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μετέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν („Er nahm bloß den Begriff ‚Teilhabe‘ [neu] an: Denn die Pythagoreer sagen, dass das Seiende durch Nachahmung der Zahlen existiere, Platon aber sagt durch Teilhabe, wobei er nur den Namen ändert. Was freilich diese Teilhabe oder Nachahmung der Formen sei, ließen sie im Allgemeinen offen.“). Die Frage nach der Teilhabe der Sinnendinge an den Ideen lässt Platon selbst im *Sophistes* (246a–d; 248a ff.) ausfechten: Hier wird eine Art „Gigantenkampf“ zwischen den Materialisten, die nur sinnlich wahrnehmbare Dinge akzeptieren, und den „Ideenfreunden“, die das rein Geistige verteidigen, ausgetragen.

⁹⁶ Aristoteles wirft Platon „leeres Gerede“ (κενολογεῖν) vor und dass er nur „poetische Vergleiche“ (μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς) hervorbringe (Met. I, 9, 991a20–22).

Dadurch wird deutlich, dass Aristoteles auch über eine Spanne von dreizehn Büchern nicht von seiner Ablehnung gegenüber Platons These abrückt, es bestehe zwischen der Welt des sinnlich und geistig Wahrnehmbaren eine Verbindung, eine Teilhabe. In einer Art Ringkomposition will er seiner Leserschaft verdeutlichen, dass er diese Ansicht nicht teile.⁹⁷ Hinsichtlich der Teilhabe stellt für Aristoteles augenscheinlich ein großes Problem die Beziehung zwischen Urbildern, Formen und Sinnendingen dar. Seiner Ansicht nach könne doch etwas entstehen und existieren, das keinem anderen nachgebildet ist, wobei er Sokrates als Beispiel nennt. Er meint weiter, dass die Formen (εἶδη) nicht nur Urbilder (παράδειγματα) der sinnlich wahrnehmbaren Dinge seien, sondern auch der Formen selbst, wie auch die Gattung (γένος) ein Urbild der Formen im Sinne von Formen der Gattung darstelle, sodass dasselbe Urbild und Abbild sei.⁹⁸

In der Forschung divergieren diesbezüglich ebenfalls die Ansichten erheblich, weshalb es fraglich ist, ob es sich wirklich um eine „Ideenlehre“ Platons handelt oder ob nicht der allgemeinere Begriff einer „Ideenannahme“ angebracht ist.⁹⁹ Rafael Ferber spricht beispielsweise von einer „Lehre von den zwei Welten“¹⁰⁰, Michael Erler von einer „Zweiweltenlehre“¹⁰¹. Es gibt in der zeitgenössischen Wissenschaft hinsichtlich dieser Theorie aber auch völlig konträrere Positionen, wie wir es bei Nicolai Hartmann („Schwierigkeiten einer Verdoppelung der Welt“¹⁰²) oder noch deutlicher formuliert bei Paul Natorp („unnütze Verdoppelung des Seins“¹⁰³) finden. Für die Interpretation der Zwei-Welten-Lehre und des Chorismos-Problems ließen sich natürlich noch unzählige weitere renommierte Wissenschaftler heranziehen, z. B. Robin, Stenzel, Wilpert

⁹⁷ Vgl. Met. XIII, 5, 1079b26 für exakt dieselbe Ausdrucksweise.

⁹⁸ Met. XIII, 5, 1079b26 ff.

⁹⁹ Unter „Ideenlehre“ ist die Annahme zu verstehen, dass die mit den Sinnen wahrgenommenen Dinge nur Abbilder der Urbilder und somit eine Scheinwelt darstellen. Wirklich und ewig sind nur die Ideen (eben die Urbilder aller sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen), die mit unseren Sinnesorganen nicht wahrnehmbar, sondern nur denkbar sind. Somit wandeln wir nicht auf der vom Demiurg geschaffenen Welt, sondern bloß auf deren Abbild. Die Methexis des Abbildes am Urbild verbindet beide Instanzen (im platonischen Sinn) untrennbar miteinander. Ob es sich nun um eine echte Lehre oder eher um eine Annahme handelt, ist wahrscheinlich Auslegungssache (vgl. z. B. Erler, Michael: Platon, in: Flashar, Hellmut [Hg.]: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike (Bd. 2/2), Basel 2007, S. 390–429; 699–707).

¹⁰⁰ Ferber, Rafael: Platos Idee des Guten, Sankt Augustin ²1989, S. 19.

¹⁰¹ Erler, 2007, S. 393.

¹⁰² Hartmann, Nicolai: Neue Wege der Ontologie, Stuttgart ³1949, S. 8.

¹⁰³ Natorp, Paul: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig ²1921, S. 425. Aristoteles kritisiert Platon für seine Trennung zwischen Ideenwelt und Welt der Sinnendinge bloß aufgrund der Unterscheidung zwischen unvergänglichen Ideen und vergänglichen Dingen, da für Aristoteles die Ideen nichts anderes als unvergängliche Dinge darstellen (Met. III, 2, 997b5–8). Dadurch komme es zu einer hypothetischen Verdoppelung der Welt, die nichts zum Verständnis der Wirklichkeit beitrage und somit unnötig sei (vgl. Hübner, Johannes: Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit, Hamburg 2000, S. 92–94). Diese Kritik des Aristoteles ist jedoch keineswegs unumstritten: Harold Cherniss beispielsweise weist nach, wie unseriös Aristoteles’ Vorwürfe diesbezüglich sind. Cherniss zeigt auch die Problematik auf, dass sich bei Aristoteles’ Kritik nicht immer feststellen lässt, worauf er sich eigentlich bezieht (Cherniss, Harold: Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy [Bd. 1], New York 1962).

oder Ross.¹⁰⁴ Die Teilhabe der Sinnenwelt an der Ideenwelt und umgekehrt ist in allen Disziplinen wichtig, in denen wir uns etwas vorstellen, wovon wir eine Idee haben. Ein Beispiel hierfür wäre die Theologie, da wir Texte lesen, übersetzen und diese interpretieren können, jedoch bedarf es auch eines gewissen Maßes an Vorstellungskraft, um das Göttliche fassen zu können. Ein anderes Beispiel stellt die Sprachwissenschaft dar.¹⁰⁵

Zieht man all dies ins Kalkül, könnte man die Frage stellen, warum für Aristoteles solch ein Zusammenhang zwischen der Sinnes- und der Ideenwelt nicht sinnvoll ist oder gar nicht existiert. Der Grund dafür ist, dass Aristoteles die platonische Teilhabe als eine inhaltsleere Floskel, als poetischen Aufputz und als von Platon nicht ausreichend bzw. gar nicht untersucht betrachtet, wie in der *Metaphysik* zu lesen ist.¹⁰⁶ Es lohnt sich auch, einen Blick in den Dialog *Parmenides* zu werfen, da sich in diesem eine weitere Angriffsfläche für Aristoteles bietet: Dort werden Fragen zur Teilhabe aufgeworfen¹⁰⁷, aber für Aristoteles nicht (zur Genüge) beantwortet. Das größte Problem stellt die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Sinnendingen und den Ideen dar: Die Sinnendinge stellen eine Verbindung bestimmter Eigenschaften dar, die das Ding konstituieren. Den Dingen wohnen die Ideen inne und können nicht ohne diese existieren. Etwas ist groß, weil es an der Idee der Größe Anteil hat usw. Das Problem dieser Argumentation ist, dass es unendlich viele Sinnendinge gibt, welche teilbar sind, die Ideen der einzelnen Dinge jedoch unveränderlich sind (dasselbe gilt auch für die höchste Idee des Schönen und Guten). Somit stellt sich die Frage, wie teilbare, vergängliche (und teils schlechte) Dinge an den unteilbaren, unvergänglichen (und stets guten) Ideen Anteil haben können. Hinzu kommt das Problem, dass die einzelnen Sinnendinge separat voneinander existieren und sich mehrere Dinge

¹⁰⁴ Vgl. Robin, Léon: *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908; Stenzel, Julius: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig/Berlin 1924; Wilpert, Paul: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949; Ross, William D.: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.

¹⁰⁵ An dieser Stelle soll kurz der Bezug zwischen Sprache, Sinneswahrnehmung und „Idee“ skizziert werden: Strukturalisten wie Ferdinand de Saussure beschäftigten sich intensiv mit Sprachmechanismen und was sprachliche Äußerungen bewirken: „Das sprachliche Zeichen vereinigt in sich nicht einen Namen und eine Sache, sondern eine Vorstellung und ein Lautbild. Dieses letztere ist nicht der tatsächliche Laut, der lediglich etwas Physikalisches ist, sondern der psychische Eindruck dieses Lautes, die Vergegenwärtigung desselben auf Grund unserer Empfindungswahrnehmungen; es ist sensorisch, und wenn wir es etwa gelegentlich ‚materiell‘ nennen, so ist damit eben das Sensorische gemeint im Gegensatz zu dem andern Glied der assoziativen Verbindung, der Vorstellung, die im allgemeinen mehr abstrakt ist. [...] Man muß sich stets daran erinnern, daß es sich nur um das innere Bild der lautlichen Erscheinung handelt.“ (Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg. v. Bally, Charles; Sechehaye, Albert, Berlin/New York 32001, S. 77). Der renommierte Linguist Roman Jakobson meint hinsichtlich des Erlernens der Muttersprache von Kleinkindern folgendes: „Es [das Kleinkind] neigt dazu, Kommunikation herzustellen, bevor es informative Kommunikation senden oder empfangen kann.“ (Holenstein, Elmar; Schelbert, Tarcisius [Hgg.]: *Roman Jakobson: Poetik: Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, Frankfurt/M. 1979, S. 91). Somit entsteht schon beim Erwerb der Muttersprache eine „Idee“ von Sprache, ohne die wir nicht in der Lage wären, vernünftige Äußerungen zu tätigen.

¹⁰⁶ Vgl. Fußnote 96.

¹⁰⁷ Vgl. Lünstroth, Margarete: ‚Teilhaben‘ und ‚Erleiden‘ in Platons *Parmenides*. Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν, Göttingen 2008.

derselben Qualität (ein schöner Tisch, ein schönes Haus etc.) dieselbe Idee des Schönen sozusagen untereinander aufteilen müssten. Da aber die Idee des Schönen und Hässlichen, des Großen und Kleinen, des Warmen und Kalten etc. nur als Ganzes existieren kann, scheint für Parmenides eine Aufteilung der Ideen auf die separaten Dinge als fragwürdig, wenn nicht sogar als ausgeschlossen. Er vergleicht dies mit einem Segeltuch: Ein solches Tuch, das über Menschen geworfen werde, scheint nur als Ganzes alle zu bedecken. In Wahrheit bedecken die verschiedenen Teile des Tuches nur einzelne Personen, jedoch nicht alle gleichzeitig.

Dieser Vergleich verdeutlicht, dass sich die unteilbaren Ideen nicht auf verschiedene Dinge aufteilen können, da sie unvergängliche Einheiten darstellen und niemals ihre Funktion als Urbild aufgeben können.¹⁰⁸ Aufgrund dessen sei eine Aufteilung der Ideen nicht möglich und aufgrund des Umstands, dass eine solche potenzielle Aufteilung zur Folge hätte, dass die einzelnen Teile ähnlich den verschiedenen, einzelnen Sinnendingen wären, die an ihnen Anteil haben: Würde man die Idee der Größe aufteilen, hätte man einerseits verschiedene Teile des Ganzen, was nicht sein kann, und andererseits entstünde das Problem, dass die einzelnen Teile kleiner wären als ihr Ganzes. Dinge, die nun an der Größe Anteil hätten, hätten diesen Anteil nicht am Ganzen, sondern an den kleineren, einzelnen Teilen, wodurch sie nicht mehr Anteil am Großen, sondern an etwas Kleinerem hätten. Dies wiederum würde die Idee der Kleinheit zu etwas Größerem machen, als sie ist, da sie größer als ihre Teile wäre. Die einzelnen Teile der Kleinheit können jedoch nicht kleiner sein als deren Idee.¹⁰⁹ Diese Problematik der unbeantworteten Fragen und Widersprüche beflügelte natürlich Aristoteles' Skepsis an der Methodexis.

An dieser Stelle scheinen einige präzise Erklärungen zu den Begriffen „Urbild“, „Abbild“, „Form“ und „Gattung“ angebracht, da diese Unterscheidung nicht nur in der antiken Philosophie, sondern auch für ein besseres Verständnis der *Differenzschrift* Plethons relevant ist. Um diese komplexe Thematik besser fassen zu können, bezieht sich der Kommentar nur auf Begriffsbestimmungen der Antike und spart die verschiedenen Bedeutungsverschiebungen, die bisweilen in der Philosophiegeschichte und vor allem im heutigen Sprachgebrauch in Gebrauch sind, aus. Unter dem „Urbild“ bzw. „Vorbild“ (παράδειγμα) versteht man eine Art Vorlage, nach der deren Abbilder gefertigt werden. Der Demiurg im platonischen Sinn (und nach dem *Timaios*) übernahm das Chaos, eine Materie, die er vorgefunden hat. Da Gott selbst unvergänglich und gut ist, musste es ihm auch ein Anliegen sein, die bestmögliche Welt zu kreieren. Da

¹⁰⁸ Vgl. Parm. 130e–131c.

¹⁰⁹ Vgl. Parm. 131d–e.

das Chaos etwas Schlechtes und Ungeordnetes ist, musste der Demiurg dies ordnen und gestaltete so das Weltall. Nachdem nun der Kosmos geschaffen worden war, musste dieser noch be-seelt werden, da Gutes und Vernünftiges im platonischen Sinne nicht trennbar sind. Somit hauchte der Demiurg dem Weltall eine Weltseele¹¹⁰ ein, wodurch wiederum vernünftiges Leben entstand.¹¹¹ Wichtig ist hierbei anzumerken, dass der Demiurg, der der Welt die Weltseele ein-pflanzt, den kugelförmigen Kosmos wiederum als „glückseligen Gott“ (εὐδαίμονα θεόν)¹¹² be-zeichnet, weshalb der Demiurg ja auch als absoluter Urheber allen Seins dargestellt wird. Ein weiteres Zitat aus dem *Timaios* soll verdeutlichen, dass der Kosmos (nach seiner Erschaffung) laut Platons Vorstellung ewig existieren muss, da der „Kosmos schön und der Meister gut“ sei und er „auf das Ewige geblickt hat“¹¹³.

Das *Höhlengleichnis* im siebten Buch der *Politeia* (514a ff.) soll hier kurz erörtert werden, da dieses eine der wichtigsten antiken Quellen zur Thematik des „Urbildes“ und „Abbildes“ dar-stellt: In einer unterirdischen Behausung sitzen Menschen, die seit jeher gefesselt sind und ihre Köpfe nicht bewegen können. Sie sehen nur eine Wand, vor der sie sitzen. Hinter ihnen lodert ein Feuer, dessen Licht sie sehen. In der Mitte der Höhle befindet sich eine Wand, die gerade hoch genug ist, um über ihren Rand blicken zu können. Hinter der Wand tragen Menschen unterschiedliche Gegenstände aus Holz und Stein, die Nachbildungen von Lebewesen, auch Menschen, darstellen. Die Träger dieser Dinge können sie jedoch nicht sehen. Diese bewegten Gegenstände werfen Schatten auf die Wand. Da die Gefangenen seit Lebzeiten nichts anderes als solche Schatten zu Gesicht bekommen haben, halten sie diese für echte Lebewesen, oder besser gesagt für ihre Realität. Später wagt Sokrates ein Gedankenexperiment: Er bittet Glaukon, sich vorzustellen, dass einer der Gefangenen mit Gewalt an die Oberfläche geführt werde. Dort würde er zuerst vorsichtig alles andere, wie den Nachthimmel, Schatten oder Spiegelbilder im Wasser begutachten, bevor er bereit wäre, die Sonne und deren Licht selbst zu betrachten. Käme er dann zurück in die Höhle und schilderte er seine Erfahrungen, würden die anderen Gefangenen davor zurückschrecken, selbst die Höhle zu verlassen.

Sokrates deutet anschließend Glaukon das Höhlengleichnis folgendermaßen: Die Gefangenen sehen also ihr Leben lang nur Schatten, Trug- und Abbilder der Wirklichkeit. Da dies ihrer

¹¹⁰ Platon scheint sich hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* und *Phaidros* (Behandlung der Einzelseele) gegenüber dem *Timaios* (Auseinandersetzung mit der Weltseele) laut einigen Kommentatoren zu wider-sprechen (vgl. Phaid. 70b–72e; Phaidr. 245c–246a); vgl. für die umfangreiche Diskussion über die platonische und aristotelische Seelenlehre z. B. Frede, Dorothea: The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a, *Phronesis* 23 (1), 1978, S. 27–41; Frede, Dorothea; Reis, Burkhard (Hgg.): *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York 2009; Karfik, 2004.

¹¹¹ Tim. 29d–30c.

¹¹² Tim. 34b8.

¹¹³ Tim. 29a2–3.

alltäglichen Realität entspricht, liegt ihnen der Gedanke fern, erforschen zu wollen, ob neben dem ihnen Bekannten noch etwas anderes existiert. Der Aufstieg an die Oberfläche kann als Aufstieg der Seele aus der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren zur intelligiblen Welt gedeutet werden. Alles, was der nach oben geführte Gefangene sieht, schmerzt anfangs seine Augen, bis er sich daran gewöhnt hat. Zuerst sieht er nur die Trug- und Abbilder, später, wenn er die Sonne selbst, die Quelle von all dem, betrachtet, erblickt er das wahre Urbild, den Inbegriff des Schönen. Dieses Vordringen zur Idee des Guten ist für uns Menschen essenziell, um gut und richtig handeln zu können. Eine Kenntnis der Abbilder genügt hierfür nicht. Sokrates hält schließlich ernüchternd fest, dass er nur eine Ahnung bzw. Hoffnung (ἐλπίς, 517b) von alledem habe. Man könnte daraus schließen, dass auch er bis dato diesen Aufstieg zum vollendeten Guten nicht meistern konnte, es sich aber lohne, sein Leben danach auszurichten. Die Sonne als Idee des Guten wird beispielsweise auch im *Phaidon* behandelt.¹¹⁴

Das Urbild bzw. Vorbild stellt nun den göttlichen Plan dar, nach dem der Demiurg die bestmögliche Welt schuf. Das „Abbild“ (εἰκόν) stellt unsere Welt dar, auf der Dinge und Lebewesen entstehen und existieren. Dieses Abbild schuf der Demiurg nach dem Urbild, weshalb das Urbild zum Bereich der Ideenwelt, das Abbild zur Sinnenwelt gezählt werden kann.

Es ist deutlich erkennbar, dass die Ontologie bei Aristoteles einen großen Stellenwert einnimmt. Sie bildet gemeinsam mit der Theologie und der Metawissenschaft¹¹⁵ die „Erste Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία, lat. Prima Philosophia), die, wie der Namen schon sagt, für Aristoteles innerhalb der Wissenschaften oberste Priorität hat. Die Schriften des Aristoteles und somit auch die der „Ersten Philosophie“ wurden im ersten vorchristlichen Jahrhundert von Andronikos von Rhodos, der sie in einem Keller von Strabon vorfand, in eine Ordnung gebracht. Da sie dieser hinter der *Physik* einfügte, handelte es sich vorerst im wahrsten Sinne des Wortes um Texte, die in der Bibliothek „hinter der Natur“ lagen. Da die *Metaphysik* quasi übernatürliche Themen

¹¹⁴ Vgl. *Phaid.* 99d–e: Hier schildert Sokrates autobiographisch, dass er selbst aufgegeben habe, die Dinge mit den Sinneswahrnehmungen zu betrachten. Denn schon viele hätten sich bei einer Sonnenfinsternis die Augen verdorben, wenn sie anstatt ihres Abbildes im Wasser die Sonne selbst betrachteten. Sokrates wolle mit der Seele schauen und nicht mit den Sinnesorganen, da diese nur Trug- und Abbilder wahrnehmen können. Deshalb flüchte er sich in die Gedanken (εἰς τοὺς λόγους), um das wahre Wesen der Dinge (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) zu schauen. Hinsichtlich des Verlassens der Höhle, also der irdischen Welt, kann auch Lukians *Ikaromenipp* herangezogen werden. Dort wird im dritten und vierten Kapitel der Aufstieg aus dem Irdischen und das „Hinausspähen“ beschrieben. In Lukians *Wahren Geschichten* lassen sich auch noch andere Parallelen finden, beispielsweise bei der Beschreibung des Elysiums (Pythagoras tritt nach vielen Metamorphosen in das Elysium ein) oder dem Verhältnis des Inneren des gigantischen Wals zur „Oberwelt“. Auch hier sind Menschen „gefangen“: Ganze Völker leben, oder besser gesagt, überleben in dem Riesenfisch.

¹¹⁵ Ein Beispiel hierfür ist der Satz vom Widerspruch, der besagt, dass zwei widersprechende Aussagen zum selben Sachverhalt nicht zugleich zutreffen können. In *Met.* IV, 3, 1005b19–20 schreibt Aristoteles: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό („Denn es ist unmöglich, dass Dasselbe Dasselben gemäß zugleich zukommt und nicht zukommt“.).

behandelt, ist es verständlich, dass dieser räumliche Begriff auf den Inhalt der Schriften übertragen wurde. Man könnte sich die Frage stellen, warum Aristoteles solch einen Aufwand betrieb und sich mit solch einer komplexen (und heutzutage oft nur schwer verständlichen) Materie intensiv beschäftigte. Die Antwort gibt er am Anfang des ersten Buches (I, 1, 980a21): Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. („Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“). Aristoteles gesteht auch ein, dass die Metaphysik anspruchsvoll und komplex ist (982b12–17): διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως („Denn wegen des Staunens begannen die Menschen jetzt und damals zu philosophieren, indem sie sich anfangs über das nächstliegende Unklärliche wunderten, machten sie dann allmählich Fortschritte und stellten auch über Größeres Fragen, wie über die Zustände¹¹⁶ des Mondes, von Sonne und Sternen und über die Entstehung des Alls.“).

Zuerst müssen die Begrifflichkeiten (im aristotelischen Sinn) geklärt werden, die in unserem alltäglichen Sprachgebrauch meist schwammig verwendet werden: Das Sein (τὸ εἶναι, lat. „esse“) bildet die grundlegende, allgemeine Existenz aller Dinge, die allem zukommt. Diese ist räumlich und zeitlich nicht bestimmbar, unveränderlich und ewig während. Wie schon oben zum Begriff des Demiurgen angedeutet, stellt sich die Frage, ob dieses Sein nicht mit Gott oder dem Göttlichen gleichgesetzt oder wenigstens in dessen Nähe gerückt werden kann. Der Gegensatz hierzu wäre die leere Materie¹¹⁷, das Nichts, aber auch nur dann, wenn es nicht mit etwas (mit der Vernunft) befüllt wird. Der sogenannte *Hylemorphismus* (bestehend aus den beiden Begriffen ὕλη, „Materie“, „Stoff“ und μορφή, „Form“, „Gestalt“) ist eine moderne

¹¹⁶ Die beiden Begriffe πάθος und πάθημα können je nach Kontext „Erlebnis“ oder „Erleiden“ bedeuten. Augustinus übersetzt πάθος mit „affectio“, „affectus“, „perturbatio“ und dem bis heute essenziellen christlichen Begriff „passio“ (Civ. IX, 4), wie ihn auch Thomas von Aquin zitiert (ST II, quaest. 22, art. 2). Daraus leitet sich die „Affektion“ als philosophischer Terminus technicus ab. Hinsichtlich des Mondes scheint „Zustand“ eine angemessene Übersetzung zu sein, da der Mond, wenn er passiv etwas erleidet, in einen aktiven Zustand versetzt wird.

¹¹⁷ Der Begriff der „Materie“ wird im philosophischen Kontext und in unserem Alltag normalerweise gänzlich unterschiedlich aufgefasst: Der leeren Materie, dem Nichts, steht die stoffliche Materie gegenüber. Die „Material Culture Studies“ beschäftigen sich mit dem Konzept der „Materialität“. Diese kann unter Bezugnahme auf Timothy Taylor als etwas verstanden werden, „was jedes greifbare Ding umfasst, sei es ein natürliches Gebilde, ein von Hand gefertigter Gegenstand oder irgendeine Art von physikalischem Objekt, solange es aus Materie besteht.“ (Karagianni, Angeliki; Schwindt, Jürgen P.; Tsouparopoulou, Christina: Materialität, in: Meier, Thomas; Ott, Michael R.; Sauer, Rebecca [Hgg.]: Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken [Bd. 1], Berlin [u.a.] 2015, S. 33); vgl. auch Taylor, Timothy: Materiality, in: Bentley, R. Alexander; Maschner, Herbert D. G.; Chippindale, Christopher (Hgg.): Handbook of Archaeological Theories, Lanham 2008. Karagianni erweitert den Begriff der „Materialität“ um die „Materialität des Geschriebenen (als Handlungen) und die Materialität von Texten (als Artefakte)“ (Karagianni, 2015, S. 38). Es wird deutlich, dass die Semantik der Begriffe der „Materie“ und „Materialität“ fließend ist. Wodurch sich die Beschreibung dieser in der Philosophie und im Alltag verbinden lässt, ist ihre definitive Zugehörigkeit zur Welt des sinnlich Wahrnehmbaren.

Wortbildung für die aristotelische Lehre und beschreibt, dass Gegenstände immer aus zwei Prinzipien zusammengesetzt sind, aus dem Stofflichen, also der Materie und aus der Form.¹¹⁸ Somit wird das Seiende hinsichtlich seiner Materie und Form beschrieben, oder anders ausgedrückt: Etwas Komplexes kann in die es tragende Materie und die ihm seine Bestimmung gebende Form zergliedert werden. Jemand, der etwas hervorbringt, erschafft weder die Materie noch die Form, sondern die Verbindung beider. Eine gefertigte Kugel entsteht nach dem ihr Zufälligen (κατὰ συμβεβηκός, lat. „accidens“, das nicht mit unserem heutigen Begriff „Zufall“ vertauscht werden darf): Dieses Zufällige bezeichnet im Gegensatz zur Materie das sich Verändernde bzw. die der Materie zukommenden „Inhalte“. Fertigt nun jemand eine Kugel, dann stellt er nicht die Materie oder die Form „Kugel“ her, sondern beispielsweise eine eiserne Kugel. Dieses Erzeugnis ist wiederum etwas Einzelnes, Spezielles. Hier spielt auch die „Privation“ oder „Formberaubung“ (στέρησις, lat. „privatio“) eine wichtige Rolle. Als Beispiel einer solchen Privation nennt Aristoteles im 7. Kapitel des siebten Buches der *Metaphysik* die Krankheit (1033a10)¹¹⁹.

Das Seiende (τὸ ὄν, meist im Plural τὰ ὄντα, lat. „ens“¹²⁰) bezieht sich auf einzelne Dinge oder Tätigkeiten (Konkretes und Abstraktes), die mit dem übergeordneten Sein in Verbindung ste-

¹¹⁸ Siehe zum Begriff εἶδος die Anmerkungen zu Kap. 4, Z. 4.

¹¹⁹ Zwei Auszüge aus dem siebten Buch der *Metaphysik* sollen dieses Prinzip verdeutlichen: In 1032a17 schildert Aristoteles, dass dasjenige, woraus etwas entsteht, Materie (Stoff) genannt werde und dasjenige, wodurch etwas entsteht, gehöre zu dem von Natur aus Seienden und dasjenige, was es wird, sei der Mensch oder eine Pflanze oder sonst etwas von demjenigen, das am ehesten als Seiendheiten (Wesen) bezeichnet werde. In 1033a23–b10 schildert er die Notwendigkeit der Verbindung von Materie und Form: „Da nun das Entstehende durch etwas entsteht (ich meine aber dies, woher der Anfang der Entstehung stammt) und aus etwas (dies sei aber nicht die Formberaubung [στέρησις], sondern die Materie [ὕλη]; denn es ist schon erörtert worden [...], in welchem Sinn etwas entsteht (und dies ist entweder eine Kugel oder ein Kreis oder etwas anderes Derartiges), so macht jemand ebenso wenig die Materie, das Erz, ebenso wenig auch die Kugel, außer im akzidentellen Sinn [κατὰ συμβεβηκός], weil die eiserne Kugel eine Kugel ist und er jene macht. Denn dieses Etwas [τόδε τι] zu machen bedeutet aus dem allgemeinen Substrat [Anm.: Das ὑποκείμενον ist das jedem Ding Zugrundeliegende, von dem etwas ausgesagt wird] dieses Etwas zu machen (Ich meine aber, dass das Erz rund zu machen nicht bedeutet, das Runde oder die Kugel zu machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form in einem anderen hervorzubringen. Denn wenn man [diese Form] hervorbrächte, müsste man sie aus etwas anderem hervorzubringen, denn dies lag zugrunde: Man macht zum Beispiel so eine eiserne Kugel, dass man aus diesem, was das Erz ist, dieses macht, was die Kugel ist). Wenn man nun auch dies selbst [das Substrat] macht, wird man es offenkundig auf dieselbe Weise machen und die Entstehungen werden ins Unendliche [ἄπειρον] fortschreiten. Es ist also offenkundig, dass die Form oder wie man sonst die Gestalt [μορφή] im sinnlich Wahrnehmbaren nennen soll, nicht entsteht und es gibt auch keine Entstehung derselben und es entsteht auch nicht das Wesenswas [τί ἢν εἶναι] (Denn dies ist dasjenige, das in einem anderen entsteht entweder durch Kunst oder Natur oder durch Vermögen [des Hervorbringens]). Er macht aber, dass die eiserne Kugel ist: Denn er macht sie aus Erz und Kugel. Denn in dieses [Einzelne] bringt er die Form und dies [daraus Entstehende] ist die eiserne Kugel.“ Oft findet sich in Übersetzungen anstatt des „Wesenswas“ das sperrig anmutende „Was-es-war/ist-zu-sein“. Bei der Beschreibung eines Bronzestandbildes sagt man für gewöhnlich nicht, das sei Bronze, sondern das sei z. B. ein Pferd, da das fertige Produkt schon vor dessen Fertigung existierte, beispielsweise in den Gedanken des Künstlers.

¹²⁰ Das mittellateinische Partizip *ens* ist eine späte lateinische Bildung, da klassisch kein Partizip zu *esse* existiert. Dieses findet sich beispielsweise sehr häufig bei Erasmus von Rotterdam. Entität als Grundbegriff der Ontologie

hen, jedoch vergänglich sind. Der Plural τὰ ὄντα bezeichnet immer diese Einzeldinge, der Singular τὸ ὄν ist jedoch schwieriger zu fassen, da er auch als Synonym für τὸ εἶναι aufgefasst werden kann. Eng mit dem Sein ist die Seiendheit (οὐσία, lat. „substantia“, „essentia“) verbunden, die wiederum unvergänglich ist. Das ewig existierende Sein bzw. dessen einzelne Dinge müssen von einem Wesen befüllt sein¹²¹, damit sie eben nicht wie eine leere Hülle ihr Dasein fristen. Auch der Begriff der *ousia* ist schwer zu fassen, wenn wir Aristoteles' und Platons Auffassung vergleichen: In Aristoteles' *Kategorien* stellt die *ousia* als erste Kategorie die Grundlage aller Einzeldinge dar, in der *Metaphysik* ist sie die allgemeine Bestimmung einer Wesenheit und Platon fasst sie gar in gewisser Weise als Sammelbegriff für das All auf: Die „Idee des Guten“ verleihe dem Erkannten Wahrheit und dem Erkennenden das Vermögen des Erkennens.¹²² „Jenseits“ dieser *ousia* bzw. dieses Alls stehe die Idee des Guten, die es „an Würde und Macht übertreffe“¹²³. Wenn nun das Gute „jenseits der *ousia*“ anzunehmen ist und diese mit dem Sein gleichgesetzt (oder zumindest in dessen Richtung gerückt) wird, dann lässt diese Annahme wohl kaum den Schluss zu, bei Platon das Sein mit dem Göttlichen gleichzusetzen. Für Aristoteles existiert augenscheinlich eine Begriffs-Trias (εἶναι–ὄντα–οὐσία), die zwar jeweils etwas anderes beschreibt, jedoch so eng miteinander verbunden ist, dass weder

bezeichnet einerseits das Seiende, andererseits das Seiende eines Gegenstandes, wodurch sich eine Vermengung der im aristotelischen Sinn klar voneinander unterschiedenen Begriffe ergibt.

¹²¹ In den hierarchisch angeordneten zehn Kategorien stellt Aristoteles die verschiedenen möglichen Aussagen über einen realen Gegenstand in Bezug auf das Seiende dar. Diese sind: Substanz (οὐσία), Quantität (ποσόν), Qualität (ποιόν), Relativum (πρός τι), Wo (ποῦ), Wann (πότε), Lage (κεῖσθαι), Haben (εἶχειν), Tun (ποιεῖν) und Erleiden (πάσχειν, Cat. 4, 1b 25 ff.). In unserem heutigen, alltäglichen Sprachgebrauch kam es zu einer Bedeutungsverschiebung. Oft nutzen wir den Begriff der Kategorie als einen wertenden Vergleich (Eigenes vs. Fremdes etc., wie auch oft Naturforscher ihre Entdeckungen kategorisieren). Es sei noch darauf hingewiesen, dass auch die nichtwertende Kategorisierung im aristotelischen Sinn ihre Schwachstellen birgt. John Austin beschreibt beispielsweise die Kategorisierung der „performative utterances“ als problematisch, da ein und derselbe Satz innerhalb dieser Kategorie verschieden gedeutet werden kann („If I say something like ‘I shall be there’, it may not be certain whether it is a promise, or an expression of intention, or perhaps even a forecast of my future behaviour, of what is going to happen to me;“ [Austin, John L.: *Performative utterances*, in: Urmson, James O.; Warnock, Geoffrey J. [Hgg.]: *Philosophical Papers*, Oxford ³1979, S. 244–245]). Dasselbe Problem lässt sich beispielsweise auch auf die 9. und 10. aristotelische Kategorie ummünzen: Das ποιεῖν und πάσχειν lassen sich als rein lexikalische Kategorien, als grammatikalische im Sinne einer Unterscheidung Aktiv/Passiv, als grammatikalisch-semantic im Sinne ihrer aktiven Formen, aber meist passivischer Bedeutung oder als eine Kombination all dessen auffassen. Der Wesens-Begriff ist ebenfalls ambivalent: Die hierarchisch höchste der zehn Kategorien wird nämlich von Aristoteles nochmals in eine *ousia* der ersten (πρώτη) und zweiten (δεύτερα) Instanz unterschieden (Cat. 2a11–19). Sie kann einerseits eben für die Seiendheit eines Gegenstandes stehen oder für den Gegenstand selbst. Diese Unterscheidung in zwei Seiendheiten ist insofern problematisch, da es somit keinen augenscheinlichen Unterschied zwischen Sein und Seiendheit gibt. Auch der Begriff der „Substanz“ (des „darunter Stehenden“) wird umgangssprachlich anders verwendet. Denken wir an „Substanz“, meinen wir meist konkrete Gegenstände. Auch Descartes verstand darunter individuelle Gegenstände (dieses Haus, dieser Mensch).

¹²² Rep. VI, 508e; Das Sonnengleichnis im sechsten Buch der *Politeia* bildet gemeinsam mit dem Liniengleichnis am Ende des sechsten Buches und dem Höhlengleichnis zu Beginn des siebten Buches den zentralen Aspekt von Platons Ontologie und Erkenntnistheorie.

¹²³ Rep. VI, 509b.

das übergeordnete Sein ohne seine einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände noch diese ohne die ihnen innewohnende Seiendheit noch diese ohne das Sein existieren kann.¹²⁴

Z. 6: μόνον τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε κινητικόν: Während bei Platon der Demiurg der Erschaffer des Himmels, der Erde und aller Dinge ist, nimmt Aristoteles einen unbewegten Beweger des Himmels bzw. eine erste Bewegungsursache an.¹²⁵ Für Aristoteles existieren drei Arten von Seiendheiten bzw. Substanzen: sinnlich wahrnehmbare vergängliche, sinnlich wahrnehmbare ewige und nicht sinnlich wahrnehmbare ewige und unveränderliche. Unter der ersten Art versteht er die konkreten, einzelnen Dinge des sublunaren Raumes. Zur zweiten Art zählen die ewigen, bewegten Himmelskörper. Die dritte Art stellt für Aristoteles den unbewegten Ursprung aller Bewegungen dar.¹²⁶ Aristoteles' Annahme eines unbewegten Bewegers resultiert daraus, dass für ihn alles sinnlich Wahrnehmbare veränderlich ist, außer die Zeit und die Veränderung selbst.¹²⁷

¹²⁴ Bei Plotin scheinen auch die Begriffe selbst ineinander überzugehen. In Enn. IV, 7 (Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς) beschreibt er ausführlich diverse Seelen-Konzepte bei den Denkern vor ihm und kritisiert scharf die Stoiker, Pythagoreer und Peripatetiker. Diese Kritik ist nicht verwunderlich, da Plotin der Begründer des Neuplatonismus und einer der größten Verfechter der platonischen Lehre war. Er schildert eine „andere Natur“, die im Gegensatz zur aristotelischen Physis keines übergeordneten Sein-Konzepts bedarf (IV, 7, 9: Ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἥ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίνεται οὔτε ἀπόλλυται· ἢ τὰ ἅλλα πάντα οἰχίσεσθαι, καὶ οὐκ ἂν ὕστερον γένοιτο τούτου ἀπολωλότος, ὃ παρέχει αὐτοῖς σωτηρίαν, τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷδε τῷ παντὶ διὰ ψυχῆς σφωζομένων καὶ κεκοσμημένων [„Die andere Natur aber, die von sich selbst das Sein hat, ist das gesamte wahrhaft Seiende, das weder entsteht noch vergeht. Sonst werden alle anderen Dinge vergehen und könnten auch später nicht wieder werden, nachdem dies untergegangen ist, das ihnen Erhalten gewährt, sowohl den anderen Dingen als auch diesem Ganzen, das durch die Seele bewahrt wird und geordnet worden ist“]). Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass Plotin an dieser Stelle πᾶν ὄν durch das Adverb ὄντως mit derselben Wurzel ergänzt. Weiter unten in diesem Kapitel spricht er noch vom πρῶτος ὢν und von der οὐσία. Anhand dieser zwar hochspekulativen, jedoch aussagekräftigen Textstelle wird deutlich, dass bei Plotin die Begriffe des Seins, des Seienden und der Seiendheit semantisch ziemlich nahe zusammengerückt sind. Plotins *Enneaden* werden in der Folge noch öfters herangezogen, da sie neben dem Seienden für den Neuplatonismus weitere unzählige wichtige Theorien beinhalten, wie z. B. das Wesen der Seele, die Tugendlehre oder den Kosmos.

¹²⁵ Siehe Anmerkungen zu Kap. 1, Z. 2. Zum unbewegten Beweger vgl. auch das 8. Buch der *Physik* und das 12. Buch der *Metaphysik*. In Phys. VIII behandelt Aristoteles Anfang und Ewigkeit der Bewegung, den unbewegten Beweger und die ewige Kreisbewegung der Gestirne. Met. XII hat die philosophische Theologie zum Gegenstand, in deren Rahmen sich Aristoteles mit sinnlich wahrnehmbaren, vergänglichen Substanzen und unvergänglichen Substanzen (und somit mit dem unbewegten Beweger) beschäftigt.

¹²⁶ Met. XII, 1, 1069a30–1069b3: οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή—ἣς ἡ μὲν αἰδῖος ἡ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα [...] ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἱ δὲ τὰ μαθηματικά μόνον τούτων. ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἑτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή. ἢ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. („Es gibt aber drei Substanzen: Die erste ist einerseits die sinnlich wahrnehmbare, von der die eine die ewige und die andere die vergängliche ist, welche alle übereinstimmend anerkennen, wie Pflanzen und Lebewesen. Andererseits gibt es die unbewegliche [Substanz] und einige sagen, dass diese abgesondert sei, andere unterscheiden sie in zwei Arten. Teils nehmen sie die Gestalten und mathematischen Dinge als *eine* Natur an, teils fassen sie von diesen nur die mathematischen Dinge [unter der unbeweglichen Substanz] auf. Jene [beiden ersten Substanzen] gehören nun zur Naturwissenschaft (denn sie sind mit Bewegung verbunden), diese [letzte] aber gehört zu einer anderen [Wissenschaft], wenn sie mit ihnen kein gemeinsames Prinzip hat. Die sinnlich wahrnehmbare Substanz aber ist veränderlich“).

¹²⁷ Met. XII, 6, 1071b8–11: οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου: καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχῆς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλω („Denn es ist nicht möglich, dass es ein Früher und Später gibt, wenn es keine Zeit

Die einzige ewige Ortsbewegung könne nur die Kreisbewegung der Gestirne¹²⁸ sein, welche jedoch eines Impulses bedarf. Aristoteles geht davon aus, dass der Himmel bzw. das Universum weder entstanden noch vergänglich, sondern ewig sei. Somit gebe es hinsichtlich seiner Existenz keinen Anfang und kein Ende.¹²⁹ Dies schließt er aus den unendlichen Kreisbewegungen der Gestirne.¹³⁰ Nur diese können so beschaffen sein, da alle anderen Körper aus den vier Elementen bestehen und lineare, endende Bewegungen vollziehen, wie sich z. B. das Feuer geradlinig nach oben bewegt, die „erdigen“ Körper sich jedoch nach unten und zur Mitte hinbewegen.¹³¹ Die kreisförmige Bewegung sei ursprünglicher als die lineare. Da nun die Himmelskörper dem unvergänglichen Himmel angehören, müssen auch diese unendlich und unvergänglich sein. Außerdem galten in der Antike Kugel und Kreis als vollkommene geometrische Figuren. Aristoteles lehnt die Lehren anderer Philosophen, wie beispielsweise die des Empedokles, strikt ab, die meinen, die Bewegung des Himmels sei durch einen Wirbel oder eine ihm überlegene Kraft entstanden.¹³² Für Aristoteles ist somit, zeitlich gesehen, die ewige Existenz des Himmels bewiesen, jedoch ist dieser nicht endlos oder unbegrenzt, sondern begrenzt, da alles, das sich im Kreis bewegt, eine Begrenzung hat.¹³³ Man könnte sagen, der sich kreisförmig bewegend Äther stellt den materiellen Abschluss des Universums dar. Oder anders formuliert: Aristoteles leugnet eine aktuale räumliche Unbegrenztheit aller Dinge und lässt nur eine potenzielle gelten. Einen Bereich, der über das Universum im körperlichen Sinn hinausgeht, gebe es somit, laut Aristoteles, nicht. Jenseits dieses „Außen“ könne nur das Göttliche existieren, das unbewegt

gibt. Also ist Bewegung auch so zusammenhängend wie die Zeit. Denn sie ist entweder dasselbe wie Bewegung oder eine Affektion der Bewegung. Es gibt aber keine zusammenhängende Bewegung außer der örtlichen und von dieser die im Kreis.“). Zur ewigen Kreisbewegung der Gestirne vgl. auch Phys. VIII 8–10; Met. XII, 6, 1071b11.

¹²⁸ Viele Gelehrte zur Zeit Platons und Aristoteles’ vertraten die Meinung, die Gestirne bestünden bloß aus Feuer, Erd- oder Steinmassen (vgl. Dicks, David R.: *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London 1970, S. 77 ff.). Aristoteles vertritt diese These nicht, da für ihn die Gestirne aus der Substanz bestehen müssen, in der sie sich befinden, nämlich aus dem Äther. Bereits die frühen Naturforscher bezeichneten dieses „Urelement“ als αἰθήρ und räumten diesem sowohl den Charakter der ständigen und unendlichen Bewegung und somit auch des Göttlichen ein. In Meteor. 339b21–27 lesen wir: „Denn die obere Welt, meinte Anaxagoras, sei voll Feuer und jene Alten hätten das Element dort als Äther bezeichnet. [...] Denn sie scheinen den ewig laufenden (θεόν) Körper zugleich auch als göttlich (θεῖον) aufgefasst zu haben und setzten fest, ein derartiges Element „Äther“ zu nennen, dass es mit keinem der Dinge bei uns identisch sei.“ Aristoteles beschreibt dieses erste Element als μία ἀρχὴ τῶν σωμάτων, ἐξ ὧν συνέστηκεν ἡ τῶν ἐγκυκλίως φερομένων σωμάτων φύσις („der erste Anfang der Körper, aus denen die Natur der sich im Kreis bewegten Körper besteht“, vgl. Meteor. 339a11–15).

¹²⁹ Cael. 284a1.

¹³⁰ An dieser Stelle sei kurz auf den Mythos der Kugelmenschen hingewiesen, welche Aristophanes in Platons *Symposion* (189d–190a) schildert: Früher gab es das männliche, weibliche und androgyne Geschlecht, welche als Kugelgestalten mit mehreren Gliedern existierten. Diese runde, kreisförmige Gestalt kann als optimale Urform betrachtet werden, so wie dies auch bei der ewigen Kreisbewegung der Sphären der Fall ist.

¹³¹ Cael. 269a24–27.

¹³² Cael. 284a24–26.

¹³³ Cael. 273a5–6. Später wird noch auf die verschiedenen Bewegungsarten genauer eingegangen.

Bewegende, dem sich die Planeten und Gestirne anschließen.¹³⁴ Aristoteles lehnt somit die Annahme, es können mehrere Himmel existieren, ab, womit er sich auch gegen eine Mehrweltheorie ausspricht.¹³⁵ Platon vertritt im *Timaios* dieselbe Meinung, da der Demiurg nach seinem Urbild als Abbild die beste Welt geschaffen habe und es auch nur eine bestmögliche Welt geben könne. Eine schönere oder bessere Welt könne deshalb auch nicht existieren.¹³⁶

Dieser die ewige Kreisbewegung der Gestirne veranlassende Impuls müsse von einer immerwährenden (und somit vor den Gestirnen und Planeten existierenden), unvergänglichen und immateriellen Substanz erfolgen. Diese Instanz wiederum müsse unbedingt unvergänglich sein, da sonst die Kreisbewegung, die eben auch ewig ist, zum Stillstand käme.¹³⁷ Diese ewige, immaterielle Substanz ist wiederum mit dem unbewegten Beweger gleichzusetzen. Aristoteles erörtert auch, wie es möglich sein kann, dass etwas bewegt und selbst nicht bewegt wird: Diese Substanz sei schön, werde begehrt und gedacht und eine Substanz mit solchen Attributen könne von sich aus bewegen, ohne bewegt zu werden. Es gebe somit etwas, das aus dem Nicht-Seienden entstehe und sich in unendlicher Kreisbewegung bewege, da diese Form der Bewegung die vollkommenste sei.¹³⁸ Daraus ergibt sich, dass der unbewegte Beweger und der von ihm geschaffene Himmel unbeweglich und unendlich, die Erde jedoch beweglich und vergänglich sein muss.

Da von dieser übergeordneten Substanz die wichtigste Tätigkeit, der Impuls der Welt, ausgeht und sie eine immaterielle Vernunft ist, deren Denken mit dieser wichtigsten Tätigkeit untrennbar verbunden ist, denkt sie sich selbst.¹³⁹ Eine solche Substanz muss auch lebendig sein, da

¹³⁴ Zur aristotelischen Theorie des Unbegrenzten (*apeiron*) vgl. z. B. Edel, Abraham: Aristotle's Theory of the Infinite, New York 1935; Ross, William D.: Aristotle's *Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1998 (repr.), S. 48 ff.; Robin, Léon: Aristote, New York 1979 (repr.), S. 144 ff.; Mondolfo, Rodolfo: L'infinito nel pensiero dell'antichità classica, Florenz 1956, S. 455 ff.; Solmsen, Friedrich: Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors, New York [u.a.] 1960, S. 160 ff.; Wieland, Wolfgang: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen ²1970, S. 291 ff.; Wolf, Sebastian: Das potentielle Unendliche. Die aristotelische Konzeption und ihre modernen Derivate, Frankfurt M./Bern 1983, S. 3–53; Prevosti Monclús, Antonio: Teoría del infinito en Aristóteles, Barcelona 1985; Van Steenberghen, Fernand: Aristote et l'infini, in: Motte, André; Rutten, Christian (Hgg.): Aristotelica: Mélanges offerts à Marcel De Corte (Bd. 3), Brüssel/Lüttich 1985, S. 337–350; Zellini, Paolo: Breve storia dell'infinito, Mailand ³1989.

¹³⁵ Vgl. Cael. 276a18–279b3. Vgl. Fußnote 150.

¹³⁶ Vgl. Tim. 55c–d.

¹³⁷ Met. XII, 8, 1073a25 ff.; Met. XII, 6, 1071b20 ff.

¹³⁸ Vgl. Met. XII, 7, 1072 a20 ff.: Auch an dieser Stelle erwähnt Aristoteles, dass es etwas gebe, das anderes bewegt, selbst jedoch unbewegt und ewig sei. Für Aristoteles scheint das „Begehrte“ und „Gedachte“ etwas Schönes und somit Gutes zu sein. Dass dieses Begehrte synonym für das beständig Gute zu verstehen ist, bewegt und selbst keiner Bewegung bedarf, erhebt den unbewegten Beweger zur höchsten, unverrückbaren Instanz. Dies erinnert stark an die Diotima-Rede im *Symposion*, in der ein Jüngling eine „Stufenleiter des Schönen“ erklimmen soll, um schließlich das Eine, das wahre Schöne und Gute zu erreichen (210b–210e).

¹³⁹ Met. XII, 9, 1074b33–34: αὐτὸν ἅρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. („Folglich denkt sie [die Vernunft] sich selbst, wenn sie das Vorzüglichste ist und ihr Denken ist Denken des Denkens“).

nur Lebendiges denken könne. Somit ist für Aristoteles der unbewegte Beweger auch lebendig und er identifiziert ihn mit Gott¹⁴⁰, welcher die gesamte Natur bewegt.

Dass sich die Sphären der Gestirne als einzige unendlich bewegen, liegt daran, dass sie mit ihrer Kreisbewegung die Vollkommenheit und Unvergänglichkeit nachahmen. Die ewige Bewegung der Fixsternsphären wirkt auf die anderen Himmelskörper ein und versetzt wiederum diese in Bewegung. Alle vergänglichen Lebewesen haben jedoch ebenfalls Anteil an der Unendlichkeit, da sie durch Fortpflanzung ihren ewigen Fortbestand gewährleisten.¹⁴¹ Die deutliche Diskrepanz zwischen Platons Auffassung des Demiurgen als Welterschaffer und Aristoteles' „coeli motor“ ist offensichtlich. Plethon lehnt offenkundig Aristoteles' Auffassung seines Gottes, der kontinuierlich und ewig existiere und bloß den Anstoß für die erste Bewegung gebe, ab. Dieser Ansatz muss, wie schon erwähnt, den Christen des Byzantinischen Reiches missfallen haben, für die ja Gott als Schöpfer der Welt nicht bloß den Impuls für Bewegung gegeben haben kann. Proklos bestärkt als einer der wichtigsten Neuplatoniker diese These, es genüge nicht, den Kosmos in Bewegung zu setzen, sondern es müsse eine Instanz geben, die alles anordnet und dadurch eben Ordnung (was ja κόσμος bedeutet) schafft.¹⁴²

Interessant ist auch festzustellen, dass Plethon sowohl für Aristoteles' unbewegten Beweger als auch für Platons Welterschaffer den Begriff des Demiurgen verwendet. Die Grundbedeutung ist „Meister, Erschaffer“, was für den aristotelischen Gott eben nicht zutreffend ist. Wie Bydén korrekt anmerkt, muss es sich hierbei in beiden Fällen um den „highest God“¹⁴³ handeln. Das beantwortet aber nicht die Frage, warum Plethon nicht zwei verschiedene Termini einführt. Eine mögliche Antwort kann sein, ebenfalls sehr schlüssig von Bydén erörtert¹⁴⁴, dass dieser Gott in der Folge stets dem am Anfang des ersten Kapitels erwähnten „Herrscher über alles“ entspreche. Plethon hat sich sicherlich bei der Wortwahl etwas gedacht, da er mit dieser Bezeichnung einerseits dem Gott „seines“ Platon huldigt und andererseits gleichzeitig auch den Aristotelikern in den Mund legt, der aristotelische Gott müsse ebenfalls ein solcher Allherrscher sein. Außerdem wird durch solch eine Bezeichnung diesem Demiurgen automatisch alles untergeordnet. Plethon möchte in diesem Kapitel offenkundig seine Ansicht bekräftigen, dass die

¹⁴⁰ Met. XII, 7, 1072b23 ff.

¹⁴¹ Gen. an. 731b31–732a1.

¹⁴² Vgl. In Tim. I, 404, 7–20, bes. 16–18: πῶς δὲ πάντα συντέτακται πρὸς τὸ εὖ, εἰ μὴ κοινός τις εἴη τῶν ἐγκοσμίων ἀπάντων νοῦς; („Wie soll aber alles zum Guten zusammengesetzt worden sein, wenn es nicht eine gemeinsame Vernunft aller geordneten Dinge gebe?“). Tambrun-Krasker bezieht sich in *Pléthon et Cosme de Médicis* (S. 6–7, Fußnote 24) auf diese Stelle und meint, Plethon war in seiner Kritik gegen Aristoteles teils radikaler als andere Platoniker, z. B. als Proklos.

¹⁴³ Bydén [u.a.], 2017, S. 304.

¹⁴⁴ Ebd., S. 304.

Annahme, dieser Gott sei bloß ein Impulsgeber, viel zu unwürdig ist. Die Diskrepanz der Stellung des Demiurgen wird auch im zweiten Kapitel weitergeführt, nicht weniger bissig, da Plethon Aristoteles vorwirft, absurde Aussagen über den Demiurgen zu tätigen (Z. 1–2).

Z. 6–8: Καὶ εἰ ... λέγει: Der Umstand, dass Aristoteles nirgends Gott als Welterschaffer nennt, lässt für Plethon zwei Interpretationen zu: Entweder er glaubte an einen solchen Demiurgen und verabsäumte es (absichtlich oder unabsichtlich), dies kundzutun, oder er lehnte schlichtweg das Konzept des Welterschaffers ab und setzte sich stattdessen mit Belanglosem auseinander (Z. 9–11). Hierbei scheint die zweite Annahme deutlich schlüssiger zu sein, da nur schwer vorstellbar ist, dass Aristoteles eine seiner wichtigsten Thesen in all seinen Werken zurückhielt. Diese Annahme lässt sich auch dadurch bekräftigen, dass Aristoteles all seine Lehren in seinen verschiedenen Werken vehement vertritt (wie im Folgenden noch erörtert wird).

Im 14. Buch der *Metaphysik* führt Aristoteles seine Kritik an der Zahlenlehre fort. Plethon schreibt, Aristoteles tadle die, welche annehmen, die Entstehung der Zahlen habe eine Ursache (Z. 26–32). Im 3. Kapitel des 14. Buches der *Metaphysik* kritisiert Aristoteles die, welche annehmen, dass es einen kausalen Zusammenhang zwischen der Entstehung von Zahlen und der Entstehung von ewig währenden Dingen gebe.¹⁴⁵ Alle Dinge können für Aristoteles somit nur temporär entstehen. Dasselbe gilt auch für die Seele, da Aristoteles nicht an die Unvergänglichkeit der Seele glaubt, während diese für Platon schon vor der Entstehung des Körpers existiert und unvergänglich ist.¹⁴⁶ Plethon schließt daraus, dass es für Aristoteles keine Welterschaffung (und somit auch keine Erschaffung der Seele) durch einen Demiurgen geben kann, da er die Welt als ewig existierend betrachtet (Z. 39–40).

Da Plethon offenkundig dem platonischen Demiurgen die Erschaffung der Welt zuspricht und ihm eine übergeordnete Stellung einräumt, lässt sich dieser im Sinne Plotins im Bereich des „Einen“ verorten. Interessant ist festzustellen, dass Plethon, der sich als Neuplatoniker versteht, die neuplatonische Theorie, es gebe einen „Einen“, der kein Seiendes ist, ablehnt.¹⁴⁷ Andererseits stellt für Platon und Plethon der Demiurg den Weltschöpfer dar und somit liegt es auf der Hand, dass für ihn das Urbild der Welt erst nach diesem und nur aufgrund seiner Einwirkung entstanden sein kann.

¹⁴⁵ Vgl. Anmerkungen zu Z. 26–32.

¹⁴⁶ Vgl. Anmerkungen zu Z. 35–36.

¹⁴⁷ Vgl. Tambrun-Krasker, 2007, S. 173–185; vgl. auch Siniosoglou, Niketas: *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge 2011, S. 243–250.

Z. 15: κινήσεως: Der Begriff der „Bewegung“ findet sich unzählige Male in der *Differenzschrift*, das erste Mal im ersten Kapitel in der Form κινητικόν (Z. 6). Aufgrund der schier unüberblickbaren Anzahl an Treffern, würde man nach allen Formen des Wortes „Bewegung“ in der *Differenzschrift* suchen, erscheint es sinnvoll, den Terminus an dieser Stelle zusammenfassend zu erörtern. Die Semantik des heute geläufigen Begriffs der „Bewegung“ ist viel restriktiver als die des philosophischen Begriffs der κίνησις. Natürlich können auch wir von „Ortsbewegung“, „Vergrößerung“, „Verkleinerung“ etc. sprechen, jedoch assoziieren wir mit solchen Begriffen kaum „Bewegung“, sondern eher Zustandsveränderungen. Für Aristoteles stellt jede Form der Veränderung auch eine Bewegung dar. Im Griechischen gibt es für die verschiedenen Arten der Bewegung unterschiedliche Begriffe, wie μεταβολή („Umschlag“), κίνησις („Bewegung“), φθορά („Vergehen“), αὔξησις („Vergrößerung“), φθίσις („Verkleinerung“), ἀλλοίωσις („Veränderung“) oder φορά („Ortsveränderung“), und all diese werden als eine Art der Bewegung empfunden, da auch eine Farbveränderung, Verkleinerung oder Vergrößerung eine „Bewegung“ impliziert.

Die bisherigen Ausführungen zum unbewegten Beweger veranschaulichen, wie essenziell das Verständnis der Bewegung im philosophischen Sinn ist. Dieses Verständnis ist auch für die in Kapitel zwei erörterte Thematik des Sphärenmodells entscheidend, da sich die Sphären kreisförmig unendlich bewegen. Die Bewegung bildet das Hauptthema in Aristoteles' drittem (Kap. 1–3), fünftem (Kap. 1–2), siebtem und achtem Buch der *Physik* und wird auch in seiner *Metaphysik* auszugsweise im elften Buch behandelt.¹⁴⁸ Für Aristoteles bildet die Bewegung gemeinsam mit der Frage nach der Existenz und dem Göttlichen das zentrale Thema seiner Philosophie bzw. Naturwissenschaft.¹⁴⁹ Wie ein roter Faden zieht sich durch das achte Buch der *Physik* der Gedanke, dass Dinge entweder ruhen oder sich bewegen bzw. dass Veränderungen stets mit Bewegung zu tun haben. Zu Beginn des achten Buches stellt Aristoteles die entscheidende Frage: Entsteht Bewegung und ist sie somit vergänglich oder ist sie unentstanden und unvergänglich? Und wem kommt Bewegung überhaupt zu? Bewegung sei mit Werden und Vergehen verbunden. Nur ganz knapp erwähnt er auch diejenigen, „die sagen, dass es unendlich viele

¹⁴⁸ Die Begriffe der einzelnen Bewegungsarten werden auch in An. 406a12–13 genannt.

¹⁴⁹ An dieser Stelle kann nur kurz darauf hingewiesen werden, dass unter „Physik“ in der antiken Philosophie die Phänomene der Natur zu verstehen sind und nicht die mathematisierte Betrachtung, wie sie heutzutage in den Schulen gelehrt werden (Euler etc.). Die antike Physik vereint alle Naturwissenschaften und ist eng mit der Metaphysik verbunden, welche auf die hinter der reinen Physis liegenden Sachverhalte blickt.

Welten gebe“¹⁵⁰, woran weder Aristoteles noch Platon glauben.¹⁵¹ Aristoteles bezieht sich hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung der Bewegung auf Anaxagoras und Empedokles. Anaxagoras sagt, alles habe zusammen in der Ewigkeit geruht und daraus habe der Geist (*nous*) die Bewegung hervorgebracht.¹⁵² Auch Empedokles spricht von Ruhe und Bewegung: Bewegung finde statt, wenn die Liebe aus dem Vielen das Eine mache oder wiederum der Zank aus dem Einen das Viele. Empedokles fährt fort, dass diese kontinuierliche, wechselwirksame Bewegung dazu führe, dass sich alle Dinge „unbewegt im Kreis“ (ἀκίνητοι κατὰ κύκλον) befinden müssen.¹⁵³ Diese Auffassung steht mit jener des Anaxagoras in krassem Widerspruch, denn während Anaxagoras davon ausgeht, dass eine Art Weltgeist der Welt Bewegung eingehaucht hat, existiert für Empedokles ein Wechselspiel aus Bewegung und Ruhe, welches bewirkt, ob Körper bewegt werden oder nicht.

Da alle Formen der Bewegung im philosophischen Sinne Veränderung implizieren, kann neben der κίνησις auch die μεταβολή als Überbegriff herangezogen werden. Dieser „Umschlag“ beschreibt noch allgemeiner als der Begriff der κίνησις den Umstand, dass alles, das seinen Zustand ändert, einem Veränderungsprozess unterzogen ist (wobei auch die κίνησις diese allgemeinere Bedeutung einnehmen kann). Der „Umschlag“ kann als Bewegung entlang diverser Kategorien erfolgen (nämlich nach der Substanz, der Quantität, der Qualität und dem Ort).

Hinsichtlich der Ortsbewegung des „fünften Elements“, des Äthers¹⁵⁴, stellt Aristoteles in *Cael.* 269b19–270b31 fest, dass dieser weder leicht noch schwer sei, da sich dieser in ewiger Kreis-

¹⁵⁰ Ἄλλ’ ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναι φασιν (Phys. 250b18–19). Die Mehrwelten- bzw. Vielwelten-Theorie wird in gewissen Kreisen bis heute vertreten, vor allem in der Science-Fiction (z. B. in der Star Trek- oder Matrix-Reihe). Plutarch thematisiert die Mehrweltentheorie in seiner Schrift *De defectu oraculorum*, in der er Argumente für und gegen die Existenz mehrerer Welten anführt und Aristoteles’ strikte Ablehnung einer Mehrweltentheorie zu widerlegen versucht. Plutarchs Fazit fällt neutral aus: Er spricht sich weder für noch gegen die Existenz mehrerer Welten aus. Beide Möglichkeiten erscheinen ihm plausibel (Plutarchi moralia [Bd. 3], hg. v. Sieveking, Wilhelm, Leipzig 1929 [repr. 1972], S. 425 A5 ff.). Die Mehrweltentheorie wird im Mittelalter immer mehr verworfen, da der Schöpfer nicht auch andere Welten schaffen könne. Im 16. Jahrhundert änderte sich diese Sichtweise drastisch, vor allem aufgrund Giordano Brunos Ablehnung der aristotelischen Kosmologie. Für Bruno ist das Universum grenzenlos und in ihm befinden sich unendlich viele Welten (vgl. Eusterschulte, Anne: Giordano Bruno zur Einführung, Hamburg 1997, S. 97–115; Hentschel, Beate: Die Philosophie Giordano Brunos – Chaos oder Kosmos?, Frankfurt/M. 1988, S. 113–119). Die Moderne geht nahezu einstimmig von einer Ein-Welten-Theorie aus, wie beispielsweise der Astronom und Nobelpreisträger Arno Penzias oder der Astrophysiker Ethan Siegel.

¹⁵¹ Vgl. Anmerkungen zu Kap. 1, Z. 6.

¹⁵² Καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι („Und nachdem der Geist begonnen hatte, alles zu bewegen, wurde [alles andere] von allem Bewegten abgesondert. Und was auch immer der Geist bewegte, all dies wurde abgesondert. Und nachdem alles bewegt und abgesondert worden war, ließ die Durchdringung [περιχώρησις] [alles] noch viel mehr [voneinander] geschieden sein.“ [fr. 13, 6 ff., zit. bei Simplicios, In Aristotelis physicorum libros commentaria 300, 31 ff.]).

¹⁵³ Empedokles, fr. 17, 16–22 (Die Fragmente der Vorsokratiker [Bd. 1], hg. v. Diels, Hermann; Kranz, Walther, Berlin ⁶1951); vgl. Phys. 250b28–29.

¹⁵⁴ Der Äther wird noch an mehreren Stellen behandelt.

rotation befinde und somit nicht wie die anderen Körper lineare Richtungsbewegungen ausführe. Diese unentstandene, ewige, kreisförmige Ortsbewegung stehe im Gegensatz zu linearen Bewegungen, die sowohl einen Anfang als auch ein Ende und somit Gegensätze aufweisen, wie dies beim Entstehen und Vergehen der Fall ist. Der Äther könne auch nicht zunehmen oder abnehmen, da Zunahme und Abnahme eng mit Entstehung und Vergehen verbunden seien. Somit schließt Aristoteles vehement eine quantitative und qualitative Veränderung des Äthers aus. Dieser Sachverhalt wird auch in *Cael.* 270b20 ff. durch die beiden Begriffe $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ („immer“) und $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ („laufen“) ausgedrückt, aus denen sich laut der traditionellen Deutung „Äther“ zusammensetzt.

Aristoteles' Annahme in *De caelo*, weshalb die Erde bzw. das Universum als erster Körper eine Kugelform besitzen müsse¹⁵⁵, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Teilchen der Erde nähern sich aufgrund ihrer Konsistenz dem Erdmittelpunkt. Schwere Körper fallen zwar senkrecht zur Erdoberfläche, da deren Erdumlaufbahnen jedoch nicht parallel verlaufen, müssen sie auf eine Kugel fallen, wodurch die Kugelgestalt der Erde bewiesen ist. Der Schatten der Erde bei Mondfinsternis weist eine Kugelgestalt auf. Bei Ortsveränderungen¹⁵⁶ nach Norden oder Süden verändert sich auch die Blickrichtung zum Horizont und andere Sterne stehen im Zenit. Bestimmte Sternbilder können nicht aus allen Himmelsrichtungen gleich genau beobachtet werden. Aus diesen Annahmen schließt Aristoteles, dass das Firmament viel größer als die Erde sein müsse. Aristoteles sieht die geographische Ausdehnung der Erdoberfläche sehr eng bemessen. Als Beispiel bringt er die Distanz von den Säulen des Herakles bis Indien, deren Gegend von einem einzigen Meer umgeben sei. Die folgende These, ihr östlicher und westlicher Rand liegen nahe beieinander¹⁵⁷, scheint für heutige Leser*innen verblüffend, da die Säulen des Herakles, welche eigentlich in der Antike zwei Felsenberge waren, die Straße von Gibraltar umschließen und die Distanz bis Indien über 8000 Kilometer beträgt.¹⁵⁸

¹⁵⁵ *Cael.* 286b10–287b21.

¹⁵⁶ Hinsichtlich der Ortsveränderungen und des anderen Blickwinkels zum Himmel vgl. auch *Meteor.* 365a29–31, wo Aristoteles schildert, „dass der Horizont je nach unserer Ortsveränderung beweglich sei, weil eben die Erdoberfläche nach außen gewölbt (konvex) und kugelförmig ist“.

¹⁵⁷ *Cael.* 298a10–15, vgl. auch *Meteor.* 362b12–30.

¹⁵⁸ Die Straße von Gibraltar grenzt im Norden an Spanien und im Süden an Marokko. Die von Aristoteles verortete geographische Nähe zueinander veranlasste mit ziemlicher Sicherheit auch Christoph Columbus dazu, auf der Westroute nach Indien zu reisen; vgl. hierzu Ross, William D.: *Aristotle*, London 1923, S. 96 (Fußnote 3): „[...] Aristotle's opinion, expressed in this connexion (298a9–15) that there may be no great distance between Spain and India by the western ocean was one of the chief causes which sent Columbus on his voyage of discovery, so that the names 'West Indies' and 'Red Indian' are indirectly due to Aristotle.“; vgl. auch Jori, Alberto: *Über den Himmel*, in: Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung* (Bd. 12/3), hg. v. Flashar, Hellmut, Berlin [u.a.] 2009, S. 172–173; S. 436–437.

Z. 24–26: τὸν περὶ ἐμβρύων ... πολυπραγμονοῦντα: Aristoteles beschäftigt sich an unzähligen Stellen in *De generatione animalium*, *De partibus animalium*, der *Metaphysik* und in einigen anderen Werken mit den Vorgängen der tierischen Natur. Dass Plethon an dieser Stelle Aristoteles abermals denunziert, resultiert daraus, dass es für Plethon viel zu banal erscheint, dass sich ein großer Philosoph mit solchen Banalitäten in überhöhtem Maße beschäftigt. Aristoteles, der seinen Demiurgen bloß als Impulsgeber sieht und ihn dadurch, jedenfalls laut Plethon, herabstuft, sich jedoch mit Embryonen und Muscheln intensiv beschäftigt, kann von Plethon nicht ernst genommen werden. In *De generatione animalium* 719a15–16 schildert Aristoteles beispielsweise, dass „die Embryonen notwendigerweise sowohl ein Gewicht als auch eine Bewegung haben“. Diese Aussage ist wiederum hinsichtlich der Bewegung interessant, da schon für Aristoteles ein sich im Mutterleib befindlicher Embryo κίνησις im Sinne der γένεσις und αὔξησις¹⁵⁹ aufweist, was auch die Bestandteile des Begriffs ἔμβρυον verdeutlichen: ἐν („in“) und βρύειν („hervorsprießen lassen“). In *Met.* V, 4, 1014b21–22 schildert Aristoteles, dass alles Wachsen mit Vermehrung, Verbindung oder natürlichem „Anwachsen“ mit anderem zusammenhänge und bezieht sich dabei auf die Embryonen, bei denen sich das ebenso verhalte. Interessant ist auch ein Zitat des Diogenes von Apollonia in Aristoteles’ *Fragmenta varia*, in dem geschildert wird, dass die Embryonen, nachdem sie mit der Zeit gewachsen sind, schließlich Anteil am geistigen Teil der Seele haben.¹⁶⁰ Dies verdeutlicht, dass die Seele im platonischen Sinn unvergänglich sein muss, da sie immer wieder in einen neuen Embryo einkehrt (Reinkarnation/Seelenwanderung).

Dieses „Anwachsen“ existiere auch bei den Muscheln, wie Aristoteles in der *Historia animalium* (487b8–9) schildert. Hier wird auch ein Beispiel für die „Gattung“ bzw. in diesem Fall besser „Arten“ geliefert: Bei den Muscheln gebe es viele verschiedene Arten (οἷον γένη ὁστρέων πολλά), die alle von Natur aus dem Feuchten „angewachsen“ sind. Aristoteles bezieht sich in *De respiratione* (470b30–33) auf Diogenes von Apollonia, aber auch auf Anaxagoras, wodurch er wahrscheinlich hervorheben wollte, dass sich auch eine intensive Beschäftigung mit Muscheln für das Verständnis der Vorgänge der Natur lohnt. Dass man sich damit über Gebühr beschäftigen soll, kann Plethon abermals nicht nachvollziehen. Diese Anprangerung scheint unschlüssig und absurd, da sich Platon selbst einige Male mit Muscheln beschäftigt.¹⁶¹ Was veranlasste also Plethon dazu, zu ein und demselben Sachverhalt Aristoteles zu schelten und über Platon kein Wort zu verlieren? Dies resultiert wahrscheinlich einerseits

¹⁵⁹ Vgl. *Gen. an.* 776a28–29; *Gen. an.* 773b21.

¹⁶⁰ Αὐξανόμενα δὲ τῷ χρόνῳ τὰ ἔμβρυα, ὅτε δὴ συμβαίνει ἀσᾶσθαι τὴν ἔχουσαν, τότε καὶ τοῦ νοεροῦ μέρους τῆς ψυχῆς συμβαίνει μετασχεῖν. (fr. 7, 39, 285, 66–68).

¹⁶¹ *Krat.* 424d8; *Phaidr.* 250c6; *Tim.* 92b6; *Rep.* IV, 420d1; *Rep.* X, 611d3–4.

daraus, dass sich Plethon schlichtweg als Neuplatoniker sieht und daher in der „Pflicht“ steht, Aristoteles zu attackieren, und andererseits aus der Gottesauffassung des Aristoteles. Diese einseitige (und einfältige) Betrachtung Plethons erweckt den Eindruck, als könne sich Aristoteles beschäftigen, womit er wolle, der Ertrag wäre für Plethon stets zu minder. Dass Plethons negative Bewertungen der Ansichten und Thesen des Aristoteles stets mehr oder weniger an seine Auffassung des Demiurgen geknüpft sind, wird im weiteren Verlauf noch deutlicher.

Z. 26–32: ἔπειθ' ὅτι ... ἀδυνάτων: Die schon in den Anmerkungen zu Z. 6–8 angedeutete Kritik des Aristoteles an der Zahlenlehre wird an dieser Stelle wieder aufgenommen und erhärtet. Für Aristoteles ist es unmöglich, dass es einen generierten Ursprung der Zahlen gibt, da er einen Kausalzusammenhang zwischen der Entstehung der Zahlen und ewig existierenden Dingen ausschließt.

Z. 30–32: ἄτοπον ... ἀδυνάτων: Plethon übernimmt das Zitat wortwörtlich aus *Met.* XIV, 3, 1091a12–13. Aus dem eben Geschilderten ergibt sich für Aristoteles die „Unmöglichkeit, eine Entstehung von ewigen Dingen anzunehmen“. Für Aristoteles beginnt das Problem des Ursprungs aller Dinge schon bei der Eins. Für ihn sind beispielsweise die Einsen in der Zwei mit denen in der Drei nicht vergleichbar und somit sei ein solcher Vergleich auch unzulässig. Nur durch Hinzuzählen und Wegnahme bestimmter Zahlen können neue Zahlen entstehen. Aristoteles sieht die Zahlen als „Bestandteile“ der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Kompliziert wird es, wenn er von drei Arten der Zahlen spricht: Er unterscheidet zwischen natürlichen Zahlen, deren Wesen es ist, Zahl zu sein, mathematischen Zahlen, die vergleichbare Zahlen aufweisen, und eben jenen miteinander unvergleichbaren Zahlen.¹⁶² Um mit Platon zu sprechen, wirft diese Sichtweise wiederum die Frage nach der „Teilhabe“ auf: Zahlen müssen als einzelne Bestandteile wiederum Anteil am Zahlensystem, an der Idee der Zahlen haben. Die Annahme der Pythagoreer, es existieren nur die mathematischen Zahlen, woraus die sinnlich wahrnehmbaren Dinge bestünden, hinterfragt Aristoteles kritisch.¹⁶³ Für Aristoteles ist es nicht nachvollziehbar, wie sowohl die Sinnenwelt als auch der Himmel (und somit die Welt der Ideen) aus Zahlen konstruiert sein können. Die Pythagoreer meinen, die Einsen hätten eine bestimmte Größe, erklären jedoch nicht, woher die erste Eins und somit das erste Eine seine Größe bezogen hätte.

¹⁶² Vgl. *Met.* XIII, 6, 1080a15–35.

¹⁶³ *Met.* XIII, 6, 1080b15 ff.

Schlussendlich kommt Aristoteles zum Ergebnis, dass die Annahme aller drei Arten unmöglich sei, die eine jedoch vielleicht noch unmöglicher als die anderen.¹⁶⁴

Es ist gar nicht einfach festzustellen, welche Ansicht nun Aristoteles vertritt, da er alle Zahlenkonzepte mehr oder weniger ablehnt. Wichtig ist festzuhalten, dass er die Zahlen stets auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge bezieht und von den Ideen abgrenzt.¹⁶⁵ Dies wiederum wirft die Frage auf, woraus dann für Platon die Ideen entstanden bzw. bestehen. Wir können an ein übergeordnetes Zahlenkonzept, also an die Idee der Zahlen, denken, an gerade und ungerade Zahlen und diese Idee mit den einzelnen Zahlen befüllen. Auch wiederum beide Philosophen nehmen an, dass z. B. die Zwei im Gegensatz zur Eins, aber auch im Gegensatz zur Idee der ungeraden Zahlen steht. In Platons *Phaidon* wird sehr ausführlich der Sachverhalt des Entgegengesetzten thematisiert: Prinzipiell entsteht etwas aus dem ihm Entgegengesetzten (z. B. etwas Kleines aus etwas Großem und umgekehrt), außer, wenn die Instanz und deren Ideen nicht korrelieren.¹⁶⁶ Dies ist eben bei der Zahl zwei und einer Drei (Instanz) bzw. der Idee der ungeraden Zahlen der Fall (Phaid. 104a ff.)¹⁶⁷. Die Zwei ist formal schlichtweg eine andere Zahl als die Drei und kann auch an der Idee des „Ungeraden“ nicht Anteil haben.

Hier ein weiteres Beispiel aus dem *Phaidon*, das die Problematik einer Einteilung der Begrifflichkeiten illustriert: Es gibt Wärme und Kälte, Feuer und Schnee. Es wird aber auch etwas als warm oder kalt bezeichnet. Wenn man diese Adjektive mit einem Artikel versehen als Abstrakta auffasst, ergebe sich folgende Trias: das Warme – Wärme – Feuer/das Kalte – Kälte – Schnee. An dieser Stelle sollen jedoch das Warme und Kalte ausgespart werden, da Wärme und Kälte

¹⁶⁴ Met. XIII, 6, 1080a11–1080b36. Damit ist Xenokrates von Chalkedon gemeint. Er war Schüler Platons und einer der wichtigsten Vertreter des Platonismus, wobei er in einzelnen Punkten von der Lehre Platons abwich. Seine mathematische und physikalische Lehre ging davon aus, dass sowohl geometrische Figuren als auch physikalische Dinge nur so lange teilbar wären, bis man zu deren kleinstmöglichen und unteilbaren Bestandteilen gelange („Minima“). Das bedeutet, dass beispielsweise eine Linie nicht aus Punkten, sondern aus minimalen, ausgedehnten und unteilbaren Elementen bestehe und eine Fläche wiederum ebenfalls aus solchen Elementen. Dasselbe nahm Xenokrates in der Physik für den Raum und die Materie, wahrscheinlich auch für die Zeit, an. Aristoteles lehnte diese für ihn unlogische Lehre des Xenokrates ab (vgl. Krämer, Hans: Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin 1971, S. 304–305; S. 309–315; S. 333–362; Dillon, John: The Heirs of Plato, Oxford 2003, S. 111–118).

¹⁶⁵ Εἰ δὲ μὴ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὐδ' ὅλως οἷόν τε αὐτὰς εἶναι (ἐκ τίνων γὰρ ἔσονται ἀρχῶν αἱ ἰδέαι; ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἔστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου, καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι, τάξαι τε οὕτε προτέρας ἐνδέχεται τῶν ἀριθμῶν αὐτὰς οὐθ' ὑστέρας) („Wenn aber die Ideen nicht Zahlen sind, dann ist es vollkommen unmöglich, dass sie existieren (denn aus welchen Ursachen sollen die Ideen entstehen? Denn es ist die Zahl, die aus der Eins [dem Einen] und der unbestimmten Zwei hervorgeht und diese werden als Ursachen und Elemente der Zahl bezeichnet. Man kann sie [die Ideen] aber weder früher noch später als die Zahlen annehmen“, Met. XIII, 7, 1081a12 ff.).

¹⁶⁶ Vgl. z. B. Phaid. 71b; Phaid. 103b, c; Phaid. 104d (Idee der Dreiheit); Phaid. 105a; Phaid. 106c (Unvergänglichkeit der Seele: Zahlen und die Seele sterben nicht, sondern gehen nur davon, wenn sich ihnen etwas Entgegengesetztes nähert).

¹⁶⁷ Hier spricht Sokrates im Rahmen der Teilhabe der Zahlen an deren Ideen von der Dreiheit.

ohnehin Abstrakta sind. Diese gehören der Ideenwelt an, da wir sie nur als gedankliche Konstrukte fassen können, als Ideen. Feuer und Schnee sind deren sinnlich wahrnehmbare Ausprägungen und gehören somit der Sinnenwelt an. Ohne ein Wissen von Wärme und Kälte könnten diese auch nicht mit „Wärme“ oder „warm“ und „Kälte“ oder „kalt“ assoziiert werden. Sie haben an ihren Ideen Anteil, wie sich dies eben auch bei den Zahlen und deren Ideen verhält.

Z. 35–36: τὴν ψυχὴν ... τῷ Φαίδρῳ ἀγέννητον: Die folgenden beiden Zitate stellen Ausnahmen (einigermaßen) präziser Quellenangaben dar. Plethon bezieht sich auf *Phaidros* 245c–246a (ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη, 246a1): Platon geht davon aus, dass jede Seele unsterblich sei, denn das stets Bewegte sei unsterblich. Somit könne sich die Seele nach dem Tod vom Körper loslösen und sei unvergänglich. Platon setzt die Seele als „nicht geworden“ hinsichtlich der Zeit an.

Z. 37: γενητήν δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ: Hier ist Plethons Quelle *Tim.* 27c–38b (bes. 36e). Timaios sagt, dass alles Existierende notwendigerweise aus einer Ursache entstehe. Nimmt man beide Zitate zusammen, ergibt dies Folgendes: Während nun einerseits die Seele hinsichtlich der Zeit „nicht geworden“ ist, ist sie „geworden“ hinsichtlich der Ursache. Dies bedeutet, dass für Platon die Seele ewig existiert, sie jedoch einer Ursache bzw. eines Ursprungs bedarf. Und diese Ursache könne, laut Platon, nur der Demiurg sein. Für Aristoteles ist die Seele nicht vom Körper trennbar und kann somit nicht selbstständig existieren.¹⁶⁸ Aristoteles vertritt somit offenkundig genau das Gegenteil, nämlich die Sterblichkeit der Seele. Für Plethon scheint der größte Widerspruch darin zu bestehen, dass Aristoteles zwar einerseits das All als ewig annimmt, es aber eines Schöpfers entbehrt, andererseits jedoch der Seele ihre Unsterblichkeit und somit ewige Existenz abspricht. Der aristotelische Demiurg erscheint für Plethon somit als obsolet, da er weder die schöpferische Ursache der Welt noch der Seele darstellt.¹⁶⁹

¹⁶⁸ An. 413a4.

¹⁶⁹ Vgl. Proklos, In *Tim.* I, 287, 18–23. Es erscheint hier sinnvoll, auf den Begriff der „gewordenen“ Seele (γενητήν) einzugehen. Wenn die Weltseele, wie Platon schreibt, „der Ursache nach“ vom Demiurgen geschaffen wurde, dann muss es sich um eine Schaffung handeln, die Raum und Zeit entbehrt. Der Demiurg als Inbegriff des Guten und Erschaffer dieser Weltseele ist als höchste Instanz zu betrachten, weshalb eine Übersetzung mit „entstanden“ semantisch zu schwach wäre. Fabienne Jourdan meint treffend: „Unter γενετός ist vor allem *verursacht* zu verstehen: das Partizip weist auf eine Abhängigkeit von einem höheren Prinzip hin.“ (Jourdan, Fabienne: *Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch*, Ploutarchos 11, 2014, S. 113 [Fußnote 110] [<https://hal.science/hal-02426848/document>, letzter Zugriff am 10.07.2025]); vgl. *Tim.* 28b (γεννητῷ); *Tim.* 28c (γεννητά).

Z. 35–42: οὐχ ὥσπερ Πλάτων ... αὐτοῦ οὐδένα: Die Frage nach der Beschaffenheit der Seele nimmt in vielen Werken Platons und Aristoteles' eine zentrale Rolle ein. Für Aristoteles stellt die Seele die „erste vollendete Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers“ dar (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ)¹⁷⁰. Auch in Plethons *Differenzschrift* ist dies der Fall. Er beschäftigt sich in verschiedenen Kapiteln mit der Seele, das erste Mal findet diese im Vorwort Erwähnung. Dort prangert er Averroes an, weil dieser annehme, die Seele sei sterblich (Z. 11). Plethons Ausführung scheint auf den ersten Blick nicht stringent, denn zuerst meint er, Averroes betrachte die Seele als sterblich, dann schreibt er plötzlich, dass Aristoteles diese Unwissenheit doch nicht zu vertreten scheine (Z. 11–15). Somit spricht Plethon Aristoteles in dieser für ihn essenziellen Thematik indirekt doch wieder ein angemessenes Urteilsvermögen zu.

Für Platon ist klar, wenn er „den Athener“ im zehnten Buch der *Nomoi* (892c4–5) sprechen lässt: Die Seele muss vor den irdischen Dingen und somit auch vor dem Körper existiert haben. Sie ist die Ursache allen Entstehens und Werdens und hängt auch mit Bewegung und Veränderung zusammen. Hinsichtlich des Ursprungs der Seele weisen Platons und Aristoteles' Theorien Parallelen auf und Platons Seelenlehre erinnert an den unbewegten Bewegten (was für Plethons Ausführungen sicherlich kontraproduktiv ist, wenn es zwischen dem perfekten platonischen und dem obsoleten aristotelischen Demiurgen doch Parallelen gibt). Für Platon müsse ein Ursprung existieren, der die Grundlage jeder Veränderung gewährt. Solch ein Ursprung sei selbstbewegend und versetze andere Dinge in Bewegung.¹⁷¹ Dieser Ansatz erinnert stark an die Impulsgabe durch den unbewegten Bewegten. Die Seele selbst könne jedenfalls nicht durch irgendetwas anderes entstanden sein. Wenn man jedoch die Stelle in *Tim.* 29d–30c betrachtet, wo Platon schildert, der Demiurg hätte der Welt eine Weltseele eingepflanzt, wirft dies die Frage auf, ob vor der Seele nicht doch etwas existieren muss, nämlich der Welterschaffer. Vielleicht werden der Demiurg und die Seele aber auch synonym gebraucht, da beide der Inbegriff des Guten und Schönen sind und unendlich existieren. Folgt man Platons Argumentation, dann ist das, was sich von selbst ewig bewegt und von nichts anderem beeinflusst werden kann, jedoch Veränderung und Bewegung erzeugt, die erste Bewegung oder, nach Plotin, das ἔν, das absolut unbewegt Eine. Das wirft die Frage auf, ob alles, das sich bewegt, beseelt ist bzw. ob die Seele nun wirklich die Ursache jeglicher Bewegung ist. Platon argumentiert weiter: Bewegen können sich nur lebendige Dinge und alles Lebendige müsse eine Seele haben. Wenn nun Leben und

¹⁷⁰ An. 412b4–6. Siehe für *Entelechie* Fußnote 297.

¹⁷¹ Zu Platons Theologie im Allgemeinen, aber auch zur These, es müsse etwas vor allen anderen Dingen existieren, das alles in Bewegung setzt, selbst jedoch nicht in Bewegung gesetzt wird, vgl. Bordt, Michael: Platons Theologie, Freiburg 2006, S. 199–204.

Bewegung eng miteinander verbunden sind und beide in Beziehung zu den irdischen Dingen stehen, dann müsse auch die Seele die Ursache einer jeden Bewegung sein. Daraus schließt Platon, dass die Seele vor dem Körper existiert haben müsse.¹⁷²

Gibt es nun aber auch schlechte Seelen, wenn es schlechte Menschen gibt? Platon beantwortet diese Frage positiv. Es gebe sowohl gute als auch schlechte Seelen, welche die Ursache für alles Gute und Schlechte sei. Problematisch erscheint diese Annahme, wenn man an die Weltseele denkt. Platon scheint diese beiden so ausgeprägten Seelen bloß auf irdisches Leben zu beziehen, darüber erhebt sich die Weltseele, die als oberste Instanz für das prinzipiell Gute auf Erden verantwortlich ist. Interessant ist auch, dass Platon seine Annahme, es gebe zwei Seelen, hinsichtlich der Weltseele ändert (Leg. X, 897b1–5), indem er dieser nur das Attribut des Guten zuspricht.¹⁷³ Der Athener differenziert nun präziser, sodass er nicht mehr bloß zwischen einer „guten“ und „schlechten“ Seele unterscheidet, welche für alles Gute und Schlechte verantwortlich sei, sondern zwischen einer, die sich mit Vernunft verbinde und einer, die ohne Vernunft und Ordnung sei. Erstere sei die Weltseele. Dies belegt er in den *Nomoi* mit dem Argument, dass die Bewegung der Welt und der Himmelskörper „mit der Bewegung, dem Umschwung und den Berechnungen der Vernunft“ zusammenhängen (νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς)¹⁷⁴. Das ist für Platon der Beweis, dass die Weltseele die beste Seele sein muss. Es ist nicht verwunderlich, dass der Athener kurz darauf auf den „Kreislauf des Weltalls“¹⁷⁵ zu sprechen kommt, da ja dem Himmel die ewige Kreisbewegung zugesprochen wird und die Vernunft ebenfalls als Kreisbewegung aufgefasst wird. Sie hat weder Anfang noch Mitte noch ein Ende und somit kann die sich ständig im Kreis bewegend, sich mit dem *nous* verbindende Seele mit der ewigen Kreisbewegung des Himmels gleichgesetzt werden. Unbeantwortet bleibt die Frage der genauen Verbindung zwischen der Weltseele und den Seelen der einzelnen Himmelskörper. Die Seele bewege zwar, weil sie alles bewegt, auch die Gestirne, die Gestirne selbst scheinen jedoch auch eigene Seelen zu haben.¹⁷⁶

Die Sonne, der eine zentrale Rolle zukommt, wird ebenfalls als beseelt angesehen. Sie spendet Licht, gliedert den Tag, nährt Lebewesen und Pflanzen und ihr Licht stellt den Gegensatz zum Dunkel bzw. der Nacht dar. Somit kann die Sonne in den Bereich des Göttlichen gerückt werden, wie ebenfalls in den *Nomoi* geschildert wird. Für den Athener ist klar, dass diese Seele eine Gottheit sein müsse. Wenn nun die Seele der Sonne als etwas Göttliches betrachtet wird,

¹⁷² Vgl. Leg. X, 894e4–896d9.

¹⁷³ Zur Frage nach den beiden Seelen vgl. Steiner, Peter: *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992, S. 157–161.

¹⁷⁴ Leg. X, 897c4.

¹⁷⁵ Leg. X, 898c2.

¹⁷⁶ Leg. X, 899b6.

die anderen Himmelskörper mit ihr in enger Verbindung stehen und ohne diese kein irdisches Leben möglich ist, dann müssen auch die anderen Gestirne beseelt sein. Die einzelnen Seelen bewirken also die Bewegung der Himmelskörper. Da nun für den Athener alle Himmelskörper beseelt sind, gebe es auch unendlich viele Seelen, welche gut sein müssen, da nur gute Seelen Bewegung erzeugen können.¹⁷⁷ Hier bezieht sich Plethon auf das Mischungsverhältnis der Weltseele.¹⁷⁸ Zuerst schuf der Demiurg den unteilbaren, reinen Seelenteil, welcher der Ideenwelt anteilhaft, unveränderbar und unendlich ist. Der zweite Seelenteil ist jener der Körper und gehört somit der Sinnenwelt an. Da die Körper unrein und vergänglich sind, ist auch dieser Teil minder als der andere. Zwischen diese beiden pflanzte der Demiurg eine Art Schnittmenge der ersten beiden Seelenteile ein, die sowohl Anteile des reinen und guten, als auch des unreinen und schlechten Seelenteils aufweist. Diese drei Teile, welche Platon als das „Selbe“, das „Anderere“ und das „Sein“ bezeichnet, vermischte der Demiurg anschließend, wobei er Mühe hatte, den Seelenteil des Körperlichen mit den anderen beiden Teilen gut zu vermengen.

Danach folgt eine Beschreibung, wie diese Mischung wiederum geteilt wurde. Gegen Ende dieser mathematisch-komplexen Erörterung schreibt Platon, dass der Demiurg die Mischung vollständig aufgebraucht habe. Es blieb ein zweiteiliges Konstrukt in Form eines X über, das der Demiurg in einer Kreisform zu einem Ganzen zusammenbog (κατέκαμψεν εἰς ἓν κύκλῳ), danach versah er dieses Konstrukt mit einer kontinuierlichen Kreisbewegung am selben Ort (ταὐτῷ περιανομένη κινήσει περί τὰς ἑλὰβεν) und machte den einen zum inneren, den anderen zum äußeren Kreis dieses Konstrukts (τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων). Im Anschluss sprach er der äußeren Bahn den Vernunftteil der Seele und der inneren Bahn den

¹⁷⁷ Leg. X, 899a7–899d3.

¹⁷⁸ Platon war nicht der einzige, der die Seelenmischung beschrieb. Auch der Platoniker Krantor von Soloi beschäftigte sich mit dieser, wie in Plutarchs *De animae procreatione in Timaeo*, 112D5–7 (Plutarchi moralia [Bd. 6/1], hg. v. Hubert, Curt, Leipzig 1954 [repr. 1959]) zu lesen ist: Οἱ δὲ Κράντορι τῷ Σολεῖ προσέθεντο, μὴ γινῶντι τὴν ψυχὴν ἔκ τε τῆς νοητικῆς καὶ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστικῆς φύσεως („Und sie stimmten dem Krantor von Soloi zu, der die Seele aus einer geistig wahrnehmbaren und einer hinsichtlich des sinnlich Wahrnehmbaren mutmaßlichen Natur vermischte.“) und οἱ δὲ περὶ τὸν Κράντορα μάλιστα τῆς ψυχῆς ἴδιον ὑπολαμβάνοντες ἔργον εἶναι τὸ κρίνειν τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ τὰς τε τούτων ἐν αὐτοῖς καὶ πρὸς ἀλλήλα γιγνομένας διαφορὰς καὶ ὁμοιότητας, ἐκ πάντων φασίν, ἵνα πάντα γινώσκῃ, συγκεκραῖσθαι τὴν ψυχὴν· ταῦτα δ' εἶναι τέτταρα, τὴν νοητὴν φύσιν αἰεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν καὶ τὴν περὶ τὰ σώματα παθητικὴν καὶ μεταβλητὴν, ἔτι δὲ τὴν ταύτου καὶ τοῦ ἑτέρου διὰ τὸ κακείνων ἑκατέραν μετέχειν ἑτερότητος καὶ ταυτότητος (112F2–113A5) („Und sie nahmen an, dass Krantor selbst am meisten das Werk des Seelenmischens in geistig Wahrnehmbares, sinnlich Wahrnehmbares und die in ihnen selbst zueinander entstehenden Unterschiede und Gemeinsamkeiten vornahm. Sie sagen, [er tat] dies vor allem deshalb, damit man genau erkenne, dass die Seele vermischt sei. Und dies seien vier: die geistig wahrnehmbare Natur, die sich auch immer in einer solchen Weise gemäß dem Selben verhält, die die Körper betreffende und sich verändernde Natur und noch die des Selben und des Anderen, die deshalb an beidem, dem Anderseienden und dem Gleichseienden Anteil hat“.).

Meinungsteil der Seele zu. Die äußere Bahn blieb ungeteilt, die innere wurde in sieben ungleiche Kreise geteilt und die Bahnen sollten zueinander entgegengesetzt verlaufen.¹⁷⁹ Die Kreisbewegung ist an dieser Stelle abermals das Symbol des Guten, des Reinen und der Unendlichkeit. Nach der Vollendung dieser Mischung schildert Platon, dass sich die Weltseele „sich selbst in sich zu drehen begann und einen göttlichen Anfang eines unaufhörlichen vernunftbegabten Lebens für alle Zeit hatte“. Dass sich die Weltseele dreht, einen göttlichen Anfang hat und ewig existiert, bedeutet, dass die Seele auch die erste Ursache jeder Existenz darstellt. Dadurch wird deutlich, dass die Seele als etwas Göttliches aufgefasst wird. Wenn man Platons These folgt, der Demiurg habe der Welt die Weltseele eingehaucht, dann muss die Seele ewig existieren, da ja auch der Demiurg ewig wirkt.

Eine solche Mischung der Weltseele kann auch als Seelenharmonie aufgefasst werden. Es liegt auf der Hand, dass der reine Teil der Seele das Wahre und Gute erkennt, während der unreine Teil auf Vergängliches blickt. Somit kann nur der reine Teil, der mit dem *nous* in enger Verbindung steht, Wissen (ἐπιστήμη) generieren, da der unreine, körperliche Teil bloß Vermutungen, Behauptungen und Meinungen (δόξα) fassen kann. An dieser Stelle sei nochmals auf die Unterscheidung Urbild/Abbild hingewiesen: Dieses vom Demiurgen so geschaffene Urbild der Seele stellt das Muster dar, nach dem er auch die Seelen der Menschen schaffen wollte. Dies gelang ihm jedoch nicht, da die Weltseele unvergänglich, die Lebewesen jedoch vergänglich sind. Deshalb schuf der Demiurg nach dem Muster der Weltseele die Zeit als deren vergängliches Abbild.¹⁸⁰

So sehr sich Platon und Aristoteles in der Entstehung der Welt und deren irdischen Dingen uneinig sind, so komplex verhält es sich auch mit deren Einschätzung hinsichtlich der Sterblichkeit der Seele. Es ist nur schwer beantwortbar, ob, vor allem Aristoteles, zwischen der Seele und dem höchsten Seelenvermögen (*nous*) unterscheidet.¹⁸¹ Viel klarer bezieht Platon Stellung:

¹⁷⁹ Tim. 36b–d.

¹⁸⁰ Man könnte sich nach all dem die Frage stellen, warum der allmächtige Demiurg, der anscheinend zu allem fähig ist, nicht ausschließlich den guten Seelenteil kreiert hat. Dadurch würden Missverständnisse und Übel aus der Welt gebannt werden. Wenn man diese antike Sichtweise mit dem Sündenfall des Christentums vergleicht, wird klar, dass auch die antiken Philosophen nach einer Begründung gesucht haben, warum alle Lebewesen sterblich sind. Dass der Demiurg aufgrund dieser Vergänglichkeit die Zeit kreieren musste, wirkt heutzutage sicherlich etwas befremdlich. Denkt man jedoch an die geflügelten Worte des Dichters Ovid („tempus edax rerum“: „die Zeit, die alles verschlingt“ [Met. XV, 234]) oder an den aus Angst vor einem Umsturz seine Kinder fressenden Kronos, wird deutlich, dass es sich um ein die Jahrhunderte überdauerndes Motiv handelt.

¹⁸¹ Die Frage nach der (Un-)Sterblichkeit der Seele gehört zu den ältesten Topoi der Antike und lässt sich in der vorliegenden Arbeit nicht allumfassend behandeln, da hierzu eine schier unüberschaubare Menge an Quellen und Kommentaren existiert. Da die Seele sehr häufig in den unterschiedlichen Kapiteln erwähnt wird, erscheint es sinnvoll, auf diese im jeweiligen Kontext individuell einzugehen. Besonders bei Aristoteles erscheint es sehr unklar, ob er die Seele oder nur den *nous* als unsterblich betrachtet. Hierfür lohnt sich ein Blick in das fünfte und sechste Kapitel des dritten Buches von *De anima*: Aristoteles meint, so wie Materie und Ursache existieren, müsse es dieselbe Unterscheidung in der Seele geben. In dieser gebe es nun einen derartigen Geist (τοιοῦτος νοῦς,

Für ihn ist die Seele unsterblich. Somit existiert sie auch nach dem Tod, losgelöst vom Körper. Für Aristoteles kann sie, wie schon erwähnt, losgelöst vom Körper nicht existieren. In *An.* 405b11–13 schreibt er, dass alle die Seele anhand von drei Merkmalen bestimmen: Bewegung, Wahrnehmung und Unkörperlichkeit (κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἄσωμάτῳ). Jede dieser Bestimmungen ließe sich auf die ersten Prinzipien zurückführen (πρὸς τὰς ἀρχάς).

Kapitel 2: Theologie

Z. 3–4: σφαίρας ... οὐσίαις: Für Plethon ist es nicht hinnehmbar, dass Aristoteles die Sphären und deren Bewegungen den abtrennbaren Geistesinstanzen und Seiendheiten zuteilt, denn so käme dem Gott nur *eine* Sphäre und Bewegung zu und so befinde er sich in kontinuierlicher Auseinandersetzung mit allen anderen Geistesinstanzen nach ihm. Plethons Verbalinjurie, Aristoteles vertrete eine absurde Meinung (ἄτοπον, Z. 1), resultiert daraus, dass Plethon als Neuplatoniker mit abgetrennten Geistesinstanzen und Seiendheiten nicht viel anfangen kann, da er als Neuplatoniker ja den Standpunkt einer „Teilhabe“ der Sinnenwelt an der Ideenwelt vertritt. Es ist für Plethon undenkbar, dass Aristoteles die Sphären und deren Bewegungen einer abgetrennten Instanz zuschreibt, losgelöst von der Welt der Ideen (und somit des Guten und Göttlichen).

Zunächst soll das antike Sphärenmodell erörtert werden, das natürlich mit der Erschaffung der Welt zusammenhängt: Die Welt ist demnach aus aufeinandergeschichteten Kreisschalen (Sphären) aufgebaut, auf deren Oberflächen wiederum die Kreisbahnen der Planeten angeordnet sind. Deren Zentrum bildet die Erde. Diese Lehre stammt von den antiken griechischen Astronomen

430a14), der einerseits alles werde, andererseits aber auch einen solchen, der alles hervorbringe. Dieser Geist sei abgetrennt, leidensunfähig und unvermischt (χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγής, 430a17–18) und dieser Geist sei ranghöher als die Materie, da er als Ursache bzw. Prinzip gesehen werde. Dieser, etwas frei formuliert, „Urgeist“ sei aufgrund seines Status unsterblich und ewig (ἀθάνατον καὶ αἰδῖον, 430a23), während der leidende Geist (also jeder diesem untergeordneten Geist, den wir zum Denken benötigen) vergänglich sei (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, 430a24–25). Im 6. Kapitel beschreibt Aristoteles das Beispiel mit der Farbe Weiß (vgl. Kap. 3, Z. 2 ff.), dieses Mal jedoch auf einer theoretischen Ebene: Würde jemand etwas Weißes als nicht weiß bezeichnen, dann würde der *nous* dennoch diese Informationen verbinden, nämlich das Denken an etwas Weißes und Nichtweißes (*An.* 430b2–b6). Dieser Geist Sorge für Einheit und das, was der Art nach unteilbar ist, der *nous* denke in ungeteilter Zeit mit einem ungeteilten Seelenvermögen (νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς, 430b15). Man könnte somit den *nous* sowohl mit dem höchsten Gut als auch mit dem Inbegriff der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit gleichsetzen. Es wird deutlich, dass sich bei Aristoteles nicht eindeutig feststellen lässt, ob die Seele oder der *nous* unvergänglich ist, jedoch wurde dem *nous* in der antiken Philosophie stets ein hoher Stellenwert zugeschrieben.

wie Eudoxos von Knidos, Hipparchos von Nicäa und auch von Aristoteles. Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert adaptierte Ptolemäus das Sphärenmodell, welches dadurch während des ganzen Mittelalters bis zu Kopernikus' heliozentrischem Weltbild Geltung hatte.¹⁸²

Eine der wichtigsten Grundlagen der Kosmologie des Mittelalters bildet abermals Platons Dialog *Timaios*, der nicht nur für das Verständnis der Weltseele essenziell ist. Daneben bietet die *Metaphysik* des Aristoteles ebenfalls einen tiefen Einblick in die Entstehung der Dinge und der Welt, wobei sich Aristoteles stets auf den unbewegten Beweger bezieht, wie er auch ausführlich im 12. Buch schildert (Kap. 6–10)¹⁸³. Während Platon annahm, der Demiurg habe die Welt aus dem Chaos übernommen und sie danach bestmöglich geformt und Aristoteles von der Impulsgabe durch den unbewegten Beweger ausgeht, eint beide deren Ansicht, dass die Erde den unbeweglichen Mittelpunkt des Kosmos bildet. Unterhalb des Mondes bzw. des Himmels befänden sich vier weitere sublunare Sphären, welche wiederum aus den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer bestanden. Der Demiurg wollte einen ganzheitlichen Kosmos schaffen, etwas Vollkommenes, das zu gleichen Teilen aus den Elementen besteht. Solch ein vollkommenes Konstrukt wäre demnach auch resistent gegen Verderben und Vergehen, weshalb er den Kosmos als ein einziges Ganzes vollendet schuf, der weder altern noch von Krankheiten berührt werden kann. Auch die Form der Welt ist wichtig, da nur die Kugelform, welche weder Anfang noch Ende aufweist und somit unendlich ist, als würdige Heimat der Lebewesen gelten könne. Eine solche Kugel ist nur von einer einzigen Linie begrenzt (bzw. stellt eine einzige, unendliche Linie dar) und wird als das Eine im Gegensatz zum Vielen als ursprünglicher angesehen. Diese wird somit als „vollendetste aller Formen“ (πάντων τελεώτατον σχημάτων, Tim. 33b6) bezeichnet, nicht nur wegen ihrer Gestalt, sondern auch deshalb, weil sie keinerlei „Werkzeuge“ (ὄργανα, Tim. 45a7) wie Augen, Ohren, Hände oder Füße bedarf, um existieren zu können. Diese vollkommene Erde drehe sich unendlich im Kreis, was wiederum an die ewige Kreisbewegung der Himmelskörper und daran erinnert, dass das Ewige und Unentstandene mit dem Guten bzw. Urbild des Demiurgen gleichzusetzen ist.¹⁸⁴

An dieser Stelle scheint auch ein kurzer Überblick über die pythagoreische Sphärenharmonie angebracht, welche Aristoteles in *Cael.* 290b13–291a28 widerlegt. Dies erscheint nicht weiter

¹⁸² Mittelalter-Lexikon. Kleine Enzyklopädie des deutschen Mittelalters (s. v. *Sphärenmodell*), gegründet durch Schels, Peter C. A.

(<https://www.mittelalter-lexikon.de/wiki/Sph%C3%A4renmodell>, letzter Zugriff am 12.07.2025).

¹⁸³ Das 12. Buch der *Metaphysik* ist sowohl für die Philosophiegeschichte als auch für die Theologie essenziell, da die sinnlich wahrnehmbaren, vergänglichen Dinge und die unvergängliche Substanz (und somit der unbewegte Beweger) behandelt werden.

¹⁸⁴ Tim. 33a–34a.

verwunderlich, da Aristoteles auch die pythagoreische Zahlenlehre kritisiert. Die Grundfrage lautet: Hängen die Bewegung der Gestirne und der daraus resultierende Klang zusammen? Die Pythagoreer nahmen dies so an und postulierten, dass die Verhältnisse zwischen den verschiedenen Geschwindigkeiten mit jenen zwischen den Akkorden der Musik gleichzusetzen seien. Da die Musik harmonisch sein müsse, gelte dies auch für den erzeugten Klang der Gestirne. Der Einwand, man könne diesen Klang nicht vernehmen, wurde von den Pythagoreern mit der Theorie gekontert, dass dieser himmlische Klang schon seit jeher existiere und wir ihn nicht mehr aktiv wahrnehmen würden, da es für eine aktive Wahrnehmung einen Kontrast zu diesem endlosen Klang bedürfte. Hierfür müsse Stille herrschen. Aristoteles widerlegt diese Theorie folgendermaßen: Abgesehen von diesem himmlischen Klang, den wir nicht vernehmen können, meint er, dass es laute Geräusche gebe (wie Donner), welche aufgrund ihrer wuchtigen Ausprägung alles auf der Erde Existierende zerstören müsse. Heutzutage ist bewiesen, dass diese Sphärenklänge (sofern sie überhaupt wahrnehmbar sind) durch das physikalische Gesetz der Reibung entstehen, so wie das bei jedem Körper auch der Fall ist. Die Rotation der Sphären transportiert die Gestirne, wodurch Reibung entsteht.¹⁸⁵ Sowohl für Platon als auch für Aristoteles war die Sphärenharmonie bedeutsam, wie Thomas Heath darlegt: „Aristotle, however, clearly implies that in the harmony of the Pythagoreans whom he knew the sphere of the fixed stars took part. [...] Now Plato says in the Myth of Er that eight different notes forming a harmony are given out by the Sirens seated on the eight whorls of the Spindle, which represent the sphere of the fixed stars and the seven planets, and that, while all the seven inner whorls (representing the planets) are carried round bodily in the revolution of the outermost whorl (representing the sphere or circle of the fixed stars), each of the seven inner whorls has a slow independent movement of its own in a sense opposite to that of the movement of the whole.“¹⁸⁶

Die Annahme solcher Spindelhalter der Fixsterne und Planeten mag heutzutage befremdlich wirken. Legt man jedoch beispielsweise den Mythos der drei Parzen (Moiren), die für den Lebensfaden der Menschen verantwortlich sind, der entmythisiert bloß schildert, dass wir geboren

¹⁸⁵ Das Modell der Sphärenklänge bzw. Sphärenharmonie ist bis heute angesehen. 2008 veröffentlichte beispielsweise der britische Musiker Mike Oldfield ein Album mit dem Titel *Music of the Spheres*. Der US-amerikanische Mathematiker und Physiker Brian Greene beschäftigt sich ebenfalls mit den Sphärenklängen und vergleicht die Schwingungen der Sphären mit denen von Saiteninstrumenten. Für ihn ist der Kosmos „nichts als Musik“, wie er ihn in *Das elegante Universum. Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel* (Berlin 2000, übers. v. Kober, Hainer, S. 163) beschreibt.

¹⁸⁶ Heath, Thomas: *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus together with Aristarchus' Treatise on the Sizes and Distances of the Sun and the Moon*, New York 1981 (repr.), S. 105–115.

werden, leben und sterben, auf Platons Annahme um, dann stellen diese Spindelhalter die „Sitze“ der Planeten und Sphären der Fixsterne dar.¹⁸⁷

Da der Kosmos vom Demiurgen nun so geschaffen wurde und in ihm die Welt der Ideen und der sinnlich wahrnehmbaren Dinge existiert, könne erstere nur durch Überlegung (λόγῳ) und Vernunft (φρονήσει) erfasst werden. Nur durch den verstandesmäßigen Einblick in das Innere der Welt könne man das Abbild des Urbildes begreifen und es zieme sich für uns Menschen nicht, nach anderem als nach der Wahrheit zu suchen.¹⁸⁸ Diese gute Welt, die unbewegt den Mittelpunkt des Universums bildet, soll die Natur und die Ideen nachahmen, da diese im Gegensatz zu den irdischen Dingen ebenfalls unvergänglich sind.

Z. 5: ἀντιμερίτην: Dadurch, dass Aristoteles die Sphären und deren Bewegungen den abtrennbaren Geistesinstanzen zuspricht, dem Demiurgen jedoch somit nur eine Sphäre, macht er ihn zu einem „Rivalen (ἀντιμερίτην) der Geistesinstanzen“¹⁸⁹ nach ihm“ (Z. 2–6) und schränkt ihn dadurch in seiner Bedeutung ein, was Plethons Wiederholung des Vorwurfs der Absurdität solch einer Behauptung (τὸ ἄτοπον, Z. 6–7) bestärkt. Aus den Kapiteln 7 und 8 des 12. Buches der *Metaphysik* lässt sich entnehmen, dass Aristoteles die Vernunft von den Sphären und deren Bewegungen abtrennt. Gott ist der „Herrscher über alles“ und daher ein Rivale aller ihm unterstellten Geistesinstanzen. Der Begriff ἀντιμερίτης ist sehr speziell und kommt äußerst selten vor.¹⁹⁰ Plethon erwähnt Kyrill in seiner Antwort an Scholarios als ein Beispiel eines christlichen Vaters, der Platon Aristoteles vorzieht.¹⁹¹ Dieses Lob wiederum könnte sich auf Kyrills Aussage in *Contra Iulianum* I, 29 oder II, 47 beziehen, wo Kyrill meint, Pythagoras und Platon hätten eine vernünftigere Einstellung zu Gott und der Welt im Allgemeinen als alle anderen

¹⁸⁷ Vgl. Rep. X, 616e: Hier beschreibt Platon die Breite der Spindelhalter und somit die Distanzen zwischen den Planeten.

¹⁸⁸ Vgl. das Höhlengleichnis (Rep. VII, 518c–519b).

¹⁸⁹ Unter den δαίμονες sind (im Platonismus) diverse Untergötter bzw. Mittelwesen zwischen Menschen und Göttern zu verstehen, über die der Demiurg herrscht. Der Begriff des *daimon* hat eine lange Überlieferung und wird in verschiedenen Kontexten unterschiedlich verwendet. Unsere heutige negative Konnotation als „Dämon“ entspricht die Etymologie des Begriffs jedenfalls nicht, denn bei Platon werden beispielsweise im *Kratylos* die „Dämonen“ als δαίμονες bezeichnet (398b6; 398c2), was so viel wie „kundig“, „wissend“ bedeutet und somit positiv konnotiert ist. Homer verwendet den Begriff hauptsächlich neutral oder gleichbedeutend mit θεός. Der Begriff δαίμόνιον wurde von Platon gelegentlich mit Gott bzw. dem Göttlichen gleichgesetzt (vgl. z. B. Apol. 31c8–d1: θεῖόν τι καὶ δαίμόνιον). Für Apuleius stellt in *De deo Socratis* jeder *daimon* eine (niedere, mittlere) Gottheit dar. Erst viel später im Volksglauben und in der christlichen Religion wurden die *daimones* als feindlich gesinnte Wesen angenommen, die der bösen Macht angehören und dem Guten (bzw. guten Gott) entgegenwirken (vgl. Apuleius: *De deo Socratis*/Der Gott des Sokrates, eingel. u. übers. v. Baltes, Matthias; Lakmann, Marie-Luise [u.a.], Darmstadt 2004, S. 20–22).

¹⁹⁰ Im TLG (Stand Oktober 2024) finden sich fünf Treffer: Bei Julian in C. Gal. (S. 188, 1), bei Plethon in CSO (17, 21; 30, 86) und in der *Differenzschrift* (1, 36) und bei Kyrill von Alexandria in C. Iulian. (IV, 46, 10).

¹⁹¹ CSO 4, 6.

griechischen Philosophen, weil diese mit den Ägyptern verkehrten, welche Moses huldigten. In *Contra Iulianum* I, 47 identifiziert Kyrill die neuplatonischen Hypostasen (das Eine, den *nous* und die Seele) mit der Dreifaltigkeit. An dieser Stelle wird abermals die christlich-neuplatonische Prägung Plethons deutlich. Für Plethon existiert eine enge Verbindung zwischen dem „Herrscher über alles“ und den anderen Geistesinstanzen, weshalb er Aristoteles stark kritisiert. Bydén spricht von einer „consubstantiality of the ‘King of all’ with the other intellects“¹⁹². Aristoteles schreibt in *EN* V, 3, wo er das Gerechte als einen aus mehreren Teilen bestehenden Proportionalbegriff darstellt, dass die Personen, für die etwas gleich gerecht erscheint, ebenso dasselbe Verständnis von Gerechtigkeit teilen müssen, obwohl sie separate Personen sind. Die Sphären bestehen jedoch alle aus derselben Substanz, wie in *Met.* XII, Kap. 7–8 und in *Cael.* I, 2–9 zu lesen ist. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die einzelnen Geistesinstanzen ebenfalls dieselbe Substanz aufweisen oder zumindest, wenn ihnen von Aristoteles die Sphären zugerechnet werden, mit deren Substanz in enger Verbindung stehen. Dass sich Aristoteles abermals irrt, wenn er die Sphären den Geistesinstanzen zuschreibt, bekräftigt Plethon unter Berufung auf Avicenna.¹⁹³

Plethons Argumentation, der Demiurg werde von Aristoteles mit den anderen Geistesinstanzen gleichgesetzt, weist jedoch einige Schwachpunkte auf. Zuerst gibt es keinen triftigen Grund dafür, weshalb die Zuschreibung der Sphären den Geistesinstanzen unumstößlich sei. Man könnte auch vom banalen Gedanken ausgehen, dass die Ordnung der Welt so ist, wie sie ist. Außerdem stellt sich die Frage, ob dies damit in Zusammenhang gebracht werden kann, was Aristoteles in *EN* V, 2–3 schildert. Dort schreibt er, dass die Verteilung von Ehre, Geld oder anderen Dingen an diejenigen, die am selben System beteiligt sind, Gerechtigkeit sei. Vergleicht man diese Stelle mit Aristoteles’ Aussage in *EN* X, 8, wo er sagt, dass es für Götter lächerlich sei, im Sinne der Gerechtigkeit „Verträge zu schließen und Depositen zurückzuerstatten“, wird deutlich, dass Aristoteles eben aufgrund der Erhabenheit der Götter (und somit auch des Demiurgen) eine Gleichsetzung mit den anderen Geistesinstanzen ablehnt. Denn wenn auch den Sphären eine solche Gerechtigkeit zugeschrieben werden könnte, begründet dies noch immer nicht eine gemeinsame Substanz und eine Gleichsetzung mit dem Demiurgen. In *Met.* XII, 8, 1073b1–3 sagt Aristoteles, dass verschiedene Geistesinstanzen existieren und man diese wie die Ortsbewegungen der Gestirne in eine Ordnung bringen könne. Auch diese Annahme

¹⁹² Bydén [u.a.], 2017, S. 305.

¹⁹³ Siehe Anmerkungen zu Z. 24.

bekräftigt Aristoteles in seiner Argumentation, dass es aufgrund einer solchen Ordnung auch eine „Rangordnung“ hinsichtlich der Position der Sphären und des Göttlichen geben müsse.

Bedenkt man, dass Plethon seine Schrift an ein christlich geprägtes Publikum adressierte, erscheint es schlüssig, dass er Aristoteles' unbewegten Beweger vehement ablehnte, da dieser eben weder der Schöpfergott ist noch als höchste Instanz ein Rivale von irgendetwas sein kann. Wahrscheinlich empfand er es als Hybris, gegen die er angehen musste. Für Plethon scheint der „Herrscher über alles“ zwar der Welteinrichter, jedoch keine sich über alles hinwegsetzende Instanz zu sein. Ob der platonische Demiurg mit dem *nous* gleichzusetzen ist, lässt sich, wie gesagt, kaum beantworten. Plethon und Proklos setzten den Demiurgen jedenfalls mit dem Einen gleich, nach dessen Abbild die irdische Welt geschaffen wurde.

Z. 24: Ἀβινσένας ὁ Ἀραψ: Avicenna (Abu Ibn Sina) wirkte im 11. Jahrhundert und ist neben Averroes der zweite große arabische Philosoph, den Plethon namentlich erwähnt. Wie schon bei Averroes liegt die Vermutung nahe, dass der Zusatz „der Araber“ explizit auf die, laut Plethon, fragwürdigen, aus dem arabischen Raum hereinströmenden Theorien hinweisen soll. Plethon scheint Avicenna auch deshalb zu nennen, um zu verdeutlichen, wie falsch Aristoteles abermals liegt. Denn obwohl auch Avicenna den Geistesinstanzen Sphären und Sterne zuteilte, ordnete dieser, im Gegensatz zu Aristoteles, den Demiurgen allem über.¹⁹⁴ In der von Demetrios Kydones übersetzten Schrift *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin findet sich ein Passus, der darauf schließen lässt, dass Plethon Avicennas Theologie kundig war und diesen auch deshalb namentlich nannte.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Vgl. Lagarde, 1976 (Bd. 2), S. 25.

¹⁹⁵ „Et videtur a Platoniorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum, patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quandam mentem, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant; et post hanc, animam mundi; et deinde alias creaturas. [...] Cui etiam opinioni consonat positio Avicennae, qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam, moventem primum caelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat.“ (Sum. c. gent. IV, 6, 14 ff.). („Und es scheint, dass sie [die Position] aus den Aussagen der Platoniker hervorgegangen ist, welche als den höchsten Gott den Vater und Erzeuger aller Dinge festsetzten, von dem sie sagten, dass zuerst ein bestimmter Verstand ausgeströmt war, in dem die Gestalten aller Sachen wären, den sie über alle anderen Dinge setzten, welchen sie den väterlichen Verstand nannten. Und nach diesem [setzten sie] die Weltseele an. Und darauf die anderen Geschöpfe. [...] Dieser Meinung entspricht auch Avicennas Position, welcher den ersten Verstand über die Seele des ersten Himmels setzt, den ersten bewegenden Himmel, über welchen er weiter oben am höchsten Gott setzte.“).

Kapitel 3: Homonymie

Z. 2 ff.: ὁμωνυμίαν: Vor der Nennung der zehn Kategorien¹⁹⁶ unterscheidet Aristoteles in den *Kategorien* zwischen Homonymie, Synonymie und Paronymie, worauf kurz eingegangen werden soll. Unter „Homonymie“ („Gleichnamigkeit“, „Äquivokation“) versteht er, dass derselbe Ausdruck (ὄνομα) einem echten und gemalten Lebewesen zukommt. Diese haben lediglich den Namen gemeinsam, aber die dem Namen entsprechende Definition des Seins ist verschieden. Die *ousia* ist hier eine gänzlich andere. Der Begriff „Lebewesen“ bildet bei der „Synonymie“¹⁹⁷ (was mit unserer Verwendung dieses Begriffs nichts zu tun hat) ebenfalls einen übergeordneten Begriff, jedoch sind hier, um bei unserem Beispiel „Lebewesen“ zu bleiben, zwei reale, nicht gemalte Lebewesen gemeint (z. B. ein realer Mensch und ein reales Rind). Diese haben einen gemeinsamen Namen und dieselbe *ousia*. Unter „Paronymie“ versteht er Derivation, z. B. wird „Grammatiker“ von „Grammatik“ oder der „Tapfere“ von der „Tapferkeit“ abgeleitet.¹⁹⁸ Der schon erwähnte Ibn at-Ṭayyib unterscheidet in seinem Kommentar zum Kapitel der Relation die Relativa in Homonyme und Heteronyme. Als Beispiel bringt er das „Kleinere und Größere“. Die Relation hierbei ist einerseits, dass sich beide Wörter einem Überbegriff „Adjektiv“ oder „Komparation“ zuordnen lassen, jedoch etwas Gegenteiliges bedeuten.¹⁹⁹

Niketas Siniossoglou argumentiert, dass „the heart of Plethon’s paganism“²⁰⁰ auf der Ablehnung des neuplatonischen und christlichen Glaubens einer absoluten göttlichen Transzendenz basiere²⁰¹. Aristoteles’ Sichtweise der Homonymie des Seienden liegt Thomas von Aquins Ausführungen in *Summa contra gentiles* I, 25 zugrunde, wo er schildert, dass Gott aufgrund seiner Stellung nicht näher definiert werden müsse. Plethon kritisiert also, dass Aristoteles annimmt,

¹⁹⁶ Zu den wichtigsten griechischen Kommentatoren der Kategorien-Schrift (vor allem für das schwierige Kapitel zur Relation) zählen Simplicios, Ammonios, Philoponos, Olympiodoros der Jüngere und Elias.

¹⁹⁷ Eine passende deutsche Entsprechung der „Synonymie“ ist schwierig zu finden, da auch diese Gleichnamigkeit impliziert und eine Übersetzung wie „Ähnlichnamigkeit“, wie sie öfters zu finden ist, irreführend ist.

¹⁹⁸ Cat. 1, 1a ff.

¹⁹⁹ Eine solche striktere Trennung der Relativa findet sich auch bei Philoponos. Elias lehnte hingegen einen notwendigen Konnex zwischen der Existenz von Relativa und Homonymie ab (Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria [CAG 18/1], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1900, S. 202). In anderen Punkten, z. B. hinsichtlich der Arten der Relativa, weisen der arabische Kommentar und die Kommentare des Olympiodoros oder des Elias völlige Übereinstimmung auf.

²⁰⁰ Siniossoglou, 2011, S. 233.

²⁰¹ Ebd., S. 230–250. Vgl. auch Tavardon, Paul: Le conflit de Georges Gémiste Pléthon et de Georges Scholarios au sujet de l’expression d’Aristote: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, Byzantion 47, 1977, S. 268–278. Tavardon erörtert, dass Plethon und Scholarios eine Ansicht der Synonymie teilten, welche Plethon unter Proklos’ Einfluss konzipierte. Scholarios bezog sich auf die Lehre schottischer Philosophen. Scholarios’ Kommentar zum aristotelischen *Organon* (Commentarium in Aristotelis Logicam et Porphyrii Isagogam, hg. v. Jugie, Martin; Petit, Louis; Sidéridès, Xénophon A., in: Jugie [u.a.], 1935, S. 79–81) wurde als Widerlegung der Ablehnung Plethons gegenüber der Homonymie des Seienden verwendet und ist eine Übersetzung des Werkes *Questiones super Artem Veterem: In Porphyrii Introductionem* (S. 22) des scholastischen Philosophen und Philologen Radulphus Brito. Dieser Umstand wurde von Tavardon übersehen und von Sten Ebbesen und Jan Pinborg aufgezeigt (Gennadios and Western Scholasticism: Radulphus Brito’s *Ars Vetus* in Greek Translation, *Classica et Mediaevalia* 33, 1981, S. 263–319).

dass „die Seienden gleichnamig zueinander sind“ (Z. 6). Diese Auffassung ist für Plethon hinsichtlich des Demiurgen problematisch, denn die Annahme eines übergeordneten Konzepts, auf das sich alles bezieht, impliziert abermals die absolute Überlegenheit und Transzendenz Gottes über alle anderen Dinge. Denn das Weiß in der Wolle sei nicht automatisch gleichnamig mit dem Weiß des Schnees, nur weil das eine weniger weiß als das andere sei. Dasselbe gelte auch für die Zahlen und Elemente (Z. 7 ff.). Die Frage ist, welches Ziel Plethon mit seiner Kritik an der Transzendenz des Demiurgen verfolgte. Er konnte im fundamental-christlich geprägten Byzanz seiner Zeit kaum annehmen, dass die Ablehnung einer solchen Transzendenz bei den Menschen großen Anklang finden würde. Es kann sich eigentlich nur um eine abermalige Bekräftigung seiner antichristlichen Haltung und um die Forderung nach einer neuen Religiosität handeln, welche er später ja auch im Sinne einer Universalreligion zu etablieren versuchte. Plethon muss viel eher der Meinung gewesen sein, wie auch Siniosoglou feststellt, dass der Demiurg ein Seiendes wie alles andere Seiende ist. Dies lässt sich an den Kapiteln 1 und 2 belegen: Im ersten Kapitel identifiziert Plethon den Gott mit dem Demiurgen, im zweiten Kapitel verwehrt er sich gegen Aristoteles' Annahme, den Demiurgen über alle anderen Geistesinstanzen zu stellen.²⁰²

Obwohl Plethon die Geistesinstanzen der Ideenwelt als seiende betrachtet, die sich im Vergleich zu den irdischen Dingen auf einer höheren Ebene befinden, lehnt er die aristotelische Theorie, das Seiende sei mehrdeutig, ab. Diese These beschreibt Aristoteles am Anfang des vierten Buches der *Metaphysik*, wo er das Seiende und seine vielfachen Bedeutungen beschreibt. Das Seiende hätte zwar vielfache Bedeutungen, jedoch immer im Hinblick auf das Eine und auf *eine* Natur (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν)²⁰³. Außerdem zielt das Seiende, obwohl es mannigfache Bedeutungen habe, immer auf *ein* Prinzip ab (οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν)²⁰⁴. Auf diese primäre Bedeutung beziehen sich alle sekundären Bedeutungen. Beispielsweise rekurren alle Begriffe des Gesundseins auf die Gesundheit. Als Musterbeispiel bringt er den Begriff „ärztlich“, worauf sich alles bezieht, das mit der Ärztekunst zu tun hat. Gwilym Owen bezeichnet diese πρὸς ἓν-Formel als *focal meaning*. Er argumentiert, dass die „Bedeutungen [des Seienden] einen Fokus haben, ein gemeinsames Element“ bzw. „einen zentralen Inhalt“ („senses [of ‘being’] have one focus, one common element [...], a central sense“). Weiters meint er, dass „all

²⁰² In den Kapiteln 9 und 13 verstrickt sich Plethon in einen gewaltigen Widerspruch, worauf in den Ausführungen zu ὑπερούσιον (Kap. 9, Z. 3) noch genauer eingegangen wird.

²⁰³ Met. IV, 1003a33–34. Vgl. zur Theorie des vielfach Seienden Met. IV, 1003a33–b10; Met. VII, 1030a18–27; Met. IX, 1045b28–32.

²⁰⁴ Met. IV, 1003b5–6.

dessen [des Seienden] Bedeutungen mit Begriffen der Seiendheit und der Bedeutung des ‚Seienden‘ erklärt werden kann, das für die Seiendheit angemessen ist („all its senses can be explained in terms of substance and of the sense of ‘being’ that is appropriate to substance“)²⁰⁵.

Schon lange diskutierten antike und mittelalterliche Philosophen wie Porphyrios, Alexander von Aphrodisias oder Scholarios die Frage, ob dieses *focal meaning* zur Homonymie zu rechnen sei oder ob es sich um ein *tertium quid* handle, welches zwischen Homonymie und Synonymie liege.²⁰⁶ Scholarios antwortete beispielsweise Plethon, dass das Seiende von allem, das existiert, entsprechend bestimmt werde und einen Bezug zu einem finalen Ziel habe, nämlich zu Gott.²⁰⁷ Eine Tradition, die auf Porphyrios zurückgeht, beharrte darauf, dass das *focal meaning* (welches in πρὸς ἓν und ἀφ’ ἑνός unterschieden werden kann) zur Homonymie zu rechnen sei.²⁰⁸ Für Plethons Sicht der Dinge bedeutet dies, dass er mit dem Neuplatoniker Porphyrios eine Art Gewährsmann hatte, der Aristoteles schlichtweg unterstellte, diese Hauptbedeutung des Seienden sei zur Homonymie zu zählen.

In Wahrheit schreibt Aristoteles, dass für die vielfachen Bedeutungen des Seienden zwar derselbe Begriff verwendet werde, dieser Begriff jedoch im Sinne der Homonymie und hinsichtlich des Einen und der *einen* Natur nicht als gleichnamig zu verstehen sind (τὸ δὲ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως)²⁰⁹. Jedenfalls wurde auf diese Weise Aristoteles etwas in den Mund gelegt, was er so nicht meinte bzw. sogar dementierte. Plethon nahm wahrscheinlich Aussagen wie die des Porphyrios zum Anlass, um Aristoteles zu unterstellen, er hätte das Seiende als homonym aufgefasst. Man muss hier sicherlich genau zwischen dem Seienden und dessen Hauptbedeutung unterscheiden, um nicht Verwirrung zu stiften. Zieht man die *Kategorien* heran, wie dies Porphyrios tat, dann lässt sich argumentieren, dass ein gemaltes Tier und ein (realer) Mensch dem gleichen übergeordneten Konzept „Lebewesen“ angehören, jedoch etwas anderes darstellen. Diese Annahme würde

²⁰⁵ Owen, Gwilym E. L.: *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in: Düring, Ingemar; Owen, Gwilym E. L. (Hgg.): *Plato and Aristotle in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, S. 168–169; vgl. auch Yu, Jiyuan: *Is There a Focal Meaning of Being in Aristotle?*, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 192, 1999, S. 1–17 (<https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1192&context=sagp>, letzter Zugriff am 12.07.2025). Terence Irwin kritisierte Owen dafür, dass er die semantische Komponente von Aristoteles’ Theorie im Vergleich zur ontologischen Komponente überbewertete (Irwin, Terence: *Homonymy in Aristotle*, *The Review of Metaphysics* 34 (3), 1981, S. 523–544).

²⁰⁶ Vgl. Porphyrios, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, IV, 1, 66, 17–21 (Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium [CAG 4/1], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1887); Alexander von Aphrodisias, *In Aristotelis metaphysica commentaria* 1, 4–9 (Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria [CAG 1], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1891).

²⁰⁷ Vgl. CPI I, 44, 21–54. Hier zitiert Scholarios auch Aristoteles’ These der vielfachen Bedeutungen des Seienden (I, 46, 14–15; I, 46, 17–18).

²⁰⁸ Porphyrios, *Arist. cat.*, IV, 1, 66, 2–21.

²⁰⁹ *Met.* IV, 2, 1003a33–34.

dafürsprechen, dass Aristoteles verschiedene Seiende als Homonyme ansah. Geht man jedoch von der Hauptbedeutung im Sinne des *focal meaning* aus, lehnte es Aristoteles entschieden ab, die Hauptbedeutung und die sich auf diese beziehenden Ausdrücke gleichzusetzen, da es sich bloß um Begriffe handle, welche sich semantisch auf die Primärbedeutung beziehen. Es ist jedoch davon auszugehen, dass Plethon einerseits Aristoteles' Texte so gut kannte, um diese Unterschiede in der Auslegung aufzuspüren, und andererseits einem renommierten Neuplatoniker wie Porphyrios wahrscheinlich hörig war und deshalb dessen Ansicht übernahm.

Z. 5–7: καὶ ὁμόνυμα ... ὁρθῶς ἀξιοῖ: Auch für die folgende Argumentationslinie Plethons stellt sich die Frage, ob er Aristoteles' Ausführungen korrekt auffasste bzw. auffassen wollte, wenn er schreibt, dass Aristoteles fälschlicherweise eine Gleichnamigkeit der Seienden annahm. Die Aussage, dass einige Seiende mehr und andere weniger Anteil am Seienden haben, lässt sich näher durch *Cat.* 10b26–30 belegen, wo Aristoteles meinte, es gebe eine Art Hierarchie der seienden Dinge und dass die *ousiai* als Seiende (oder Seiendheiten) höher einzustufen seien als das ihnen „Zufällige“ (Akzidenzen)²¹⁰; oder Plethon fasst dies schlichtweg fälschlicherweise so auf bzw. will dies so auffassen. Abermals muss entschieden werden, ob sich Plethon ausschließlich auf die seienden Dinge oder auf deren Bedeutungen bezieht.²¹¹ Gehen wir an dieser Stelle von Ersterem aus: Plethon bringt das Schnee-Beispiel und meint, dass das Weiß im Schnee weißer als das in der Wolle sei. Beide seien jedoch aufgrund dieser unterschiedlichen Farbausprägung keine Homonyme, da unterschiedliche Abstufungen nicht zwangsläufig eine Homonymie darstellen müssen. Die beiden Weißausprägungen müssen somit, folgt man Plethons Argumentationslinie, Synonyme darstellen, da sie im selben Sinn des übergeordneten

²¹⁰ Vgl. Anmerkungen zu Kap. 1, Z. 2–3.

²¹¹ Hinsichtlich der Hierarchie der seienden Dinge und der Seiendheiten scheint die Seinssteigerung in Platons *Politeia* im Rahmen des Höhlengleichnisses erwähnenswert (515d3): Hier schildert Sokrates, dass der, der aus den Fesseln gelöst und das Licht des Feuers zu schauen genötigt wird, dort vom Glanz des Lichts geblendet werde und die Dinge, deren Schatten er vorher so lange gesehen hat, nun nicht richtig erkennen könne. Dann stellt Sokrates die Frage, was dieser antworten würde, wenn ihm jemand erklärte, alles vorher Gesehene sei nichtig gewesen und ob er jetzt, da er dem Seienden näher und somit dem „eigentlichen Seienden zugewendet“ (πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος, 515d4) sei, richtiger sehe. Dieser Befreite sei anfangs vom Anblick der wahren Dinge irritiert und müsse sich, so wie später beim fiktiven Aufstieg an die Oberwelt und bei der Betrachtung des Sonnenlichts, erst an das Licht und somit die Wahrheit gewöhnen. Dieses Verschwimmen von Urbild und Abbild spielt auch in der Psychoanalyse und Traumdeutung, sowie auch in der Literatur eine wesentliche Rolle. Diese Unsicherheit, was „real“ ist, lässt sich mit der Fragmentation des Ich vergleichen: Ein berühmtes Beispiel stellt Luigi Pirandellos Roman *Uno, nessuno e centomila* dar, in dem sich der Protagonist Vitangelo Moscarda, getrieben von verschiedenen „Schatten“, die in ihm wohnen, auf eine Selbstfindungsreise nach der eigenen Identität begibt. Der Gesellschaft ist nicht klar, woran sie an ihm sind, ob sie sein Urbild (also sein „wahres“ Ich) oder eines seiner unzähligen Abbilder (seine Fragmente des Ich) vor sich haben. In dieselbe Kerbe eines fragmentierten Ich bzw. Abbilds schlägt z. B. Italo Svevos *La coscienza di Zeno* oder Ingeborg Bachmanns *Malina* (und viele weitere Werke der Weltliteratur). Es sei hinsichtlich der Ablehnung eines festen Urbilds nur kurz auf substanzkritische Autoren wie Kierkegaard oder Nietzsche verwiesen.

Begriffs der Farbe „Weiß“ weiß sind. Die Annahme, dass Aristoteles die *ousiai* über deren Akzidenzen gestellt habe²¹², lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass die Akzidenzen als zufallende „Inhalte“ die Materie ergänzen, wie am Beispiel der ehernen Kugel demonstriert wurde.²¹³ Jedoch kann nur das Akzidens, in dem Fall das Eherne, der Form, der Kugel, zufallen und nicht umgekehrt. Als Kompositum erhielten wir dann eine „Erzkugel“.

Z. 12–20: τῶν γὰρ ἀριθμῶν ... οὐχ ὁμωνύμως: Plethon gesteht zwar zu, dass die Substanzen vor den Akzidenzen existierten, da letztere von ihren *ousiai* abhängig sind, lehnt jedoch eine solche Annahme für die Zahlen und Elemente ab: Eine spätere Zahl oder ein späteres Element könne nicht ein Akzidens einer früheren Zahl bzw. eines früheren Elements darstellen, wodurch auch Homonymie ausgeschlossen sei. Alle Dinge, die sich aus Elementen zusammensetzen und somit Anteil am Konzept „Element“ haben, seien dennoch gleichermaßen *ousiai* und untereinander nicht gleichnamig.²¹⁴

Neuplatonische Kommentatoren riefen immer wieder die aristotelische These in Erinnerung, dass es von einer geordneten Abfolge, wie beispielsweise von Zahlen, keine Gattung geben könne.²¹⁵ Das resultiert daraus, dass die einzelnen, seienden Zahlen keine Gattung darstellen und deren *ousia* (die „Zahlenheit“) ohnehin vor ihren Akzidenzen existiert haben müsse.²¹⁶ Platon spricht von einer Methexis der Zahlen am Konzept der Zahl, was Aristoteles ja ablehnt. Dennoch war sich natürlich auch Aristoteles der engen Verbindung zwischen Zahl und Zahlensystem bewusst, wie schon die Lexik und Semantik der beiden Begriffe *ousia* und *onta* verdeutlichen. Plethon meint, dass zwei Zahlen, auch wenn eine dieser früher existierte als die andere und aus zwei Zahlen wiederum eine neue gebildet werden kann, nicht homonym sind. Diese seien synonym. Das Problem hierbei ist, dass sich in Hinblick auf die Zahlen nur schwer

²¹² Vgl. Cat. 2a34–2b6: Die verschiedenen Akzidenzen können entweder von einer *ousia* ausgesagt werden oder sind in ihr vorhanden. Aristoteles ordnet somit, wie aus den *Kategorien* klar hervorgeht, die *ousia* ihren Akzidenzen über und bringt hierfür als Beispiel die Farbe, die einem Körper „zufällt“.

²¹³ Bydén verwendet den sehr anschaulichen Begriff der „co-introduction“ (Bydén [u.a.], 2017, S. 309).

²¹⁴ Zu Aristoteles’ Ansicht über das „Früher“ und „Später“ bei Zahlen und Figuren vgl. z. B. Met. III, 3, 999a6–9; Cat. 13; An. 414b20–22; Rep. III, 1275a34–38. Für einen rezenten Überblick über Platons Philosophie der Zahlen vgl. Szlezák, Thomas A.: Platon: Meisterdenker der Antike, München 2021, S. 531–539.

²¹⁵ Vgl. die Kommentatoren: Ammonios, In Porphyrii isagogen sive V voces, hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1891, IV, 3, 82, 4–23; Asklepios, Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria [CAG 6/2], hg. v. Hayduck, Michael Berlin 1888, VI, 2, 178, 17–27; David, In Porphyrii isagogen commentarium, hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1904, XVIII, 2, 155, 22–156, 10. Vgl. z. B. Jonathan Barnes: „The men who introduced this doctrine did not posit Ideas of classes within which they recognized priority and posterity (which is the reason why they did not maintain the existence of an Idea embracing all numbers.)” (Barnes, Jonathan [Hg.]: The Complete Works of Aristotle [Bd. 2], Princeton 1984, S. 1732). Diese Annahme kann aufgrund der Tatsache, dass Platon das Konzept der Methexis vertritt, somit auch für Platon selbst geltend gemacht werden.

²¹⁶ Dasselbe trifft auch auf den Menschen zu: οὐ γὰρ ἐστὶ γένος ἀνθρώπων τῶν τινῶν ἀνθρώπων („Denn der ‚Mensch‘ ist nicht Gattung der einzelnen Menschen“, Met. III, 3, 999a5–6).

ein Unterschied zwischen Homonymie und Synonymie erkennen lässt, da eine Unterscheidung in „echte“ Zahlen und beispielsweise „gemalte“ Zahlen de facto nicht existiert. Dasselbe gilt für das Beispiel mit den Elementen. Dass einige Elemente vor anderen existierten und sich Elemente zu Körpern verbinden können, stellt für Plethon keinen ausreichenden Beweis für Homonymie dar.

Z. 20–21: Οὐδεὶς ... ἠξίωκεν: Der Hinweis darauf, dass dies bis zu seiner Zeit noch niemand so wie Aristoteles angenommen habe, kann entweder als objektive Aussage gesehen werden oder Plethon wollte damit aufzeigen und somit kritisieren, dass überhaupt niemand bis auf Aristoteles auf diese Idee kam.

Z. 21–23: Οὐδέ γε ... τῶν πάντων: In den folgenden Zeilen kritisiert Plethon nochmals Aristoteles' Ansicht, dass das Seiende keine Gattung sei (für Plethon ist es ja möglicherweise eine solche), unter die alles andere subsummiert wird. Betrachtet man dies, kommt einem wahrscheinlich sofort das *focal meaning* in den Sinn, doch ist dieser Abschnitt vermutlich globaler zu sehen: Das Sein und das Eine stehen im platonischen Sinn über den Dingen.²¹⁷ Betrachtet man diesen Abschnitt jedoch unter dem aristotelischen Gesichtspunkt einer Hauptbedeutung des Seienden im Sinne des *focal meaning*, dann ließe sich zeigen, dass die einzelnen Gattungen, die von ihren Arten ausgesagt werden, zueinander synonym sind.²¹⁸

Z. 22: ἀντικατηγορεῖται: Die juristische Bedeutung des Verbs ἀντικατηγορεῖσθαι lautet „auch seinerseits (jemanden) anklagen“ (vgl. die Grundbedeutung des Begriffs der „Kategorie“)²¹⁹.

²¹⁷ Vgl. Met. III, 3, 998b22–27.

²¹⁸ Vgl. Top. II, 2, 109a35 ff.: Hier findet sich das von Plethon gebrachte Farbbeispiel: Aristoteles meint, dass es besonders über das Zufällige (Akzidens) falsche Ansichten gebe. Er dementiert, dass für das Weiß das Farbe-Sein etwas Zufälliges [συμβεβηκέναι] sei. Die Farbe sei dessen Gattung. Die Gattungen müssen gleichnamig von ihren Arten ausgesagt werden, da diese sowohl den Namen als auch den Begriff der Gattung annehmen können. Die Äußerung, das Weiß sei „gefärbt“, sei somit keine Angabe der Gattung, da das Wort „weiß“ bloß mit einem anderen Begriff beinamig [παρωνύμως] ausgedrückt wird, welcher weder das Eigentümliche noch die Definition des Weiß angibt. Die Gattung „Farbe“ selbst könne in keinen Gegenständen vorhanden sein, während Dinge durch verschiedene Farben gefärbt sein können. Daraus schließt Aristoteles, dass die Gattung als Akzidens der einzelnen Arten zu verstehen sei (vgl. auch Top. IV, 6, 127a22–25: Verschiedene Weißschattierungen unterscheiden sich der Art nach nicht voneinander. Da die Gattungen jedoch aus verschiedenen Arten bestehen, könne das Weiß auch nicht eine Gattung sein.).

²¹⁹ Der Begriff ἀντικατηγορεῖσθαι kommt bei Aristoteles oft vor, z. B. in An. pr. et post. 73a16, Met. I, 9, 992b3 oder Top. 102a32. Bei Platon findet sich der Begriff in keinem seiner Werke.

Im Kontext der *Differenzschrift* drückt Plethon damit aus, dass etwas über etwas anderes ausgesagt wird. An dieser Stelle kritisiert Plethon mit einer doppelten Verneinung Aristoteles' These, dass das Seiende, auch wenn irgendetwas anderes, wie das Eine, über das Seiende ausgesagt werde, somit nicht Gattung von allem oder etwas Gleichnamiges sein könne (Z. 21–23)²²⁰. Plethon schließt nicht aus, dass, obwohl etwas von etwas anderem ausgesagt wird, dieses Andere auch gleichzeitig die Gattung oder zumindest die Art von etwas Drittem sein kann. Er führt zwei Beispiele an, um seine These zu stützen: Zuerst schildert er, dass der Mensch zum Lachen fähig sei und dies vom Menschen ausgesagt werde. Der Mensch könne jedoch auch als Gattung (oder innerhalb der Gattung als Art) bezeichnet werden.

Z. 24–34: Τοῦ γοῦν ἀνθρώπου ... πρῶτον: Aus dem bisher Gesagten schließt Plethon, dass der Mensch deshalb gezwungenermaßen als Gattung anzunehmen ist, da sonst die verschiedenen Arten der Menschen keiner Gattung zugeschrieben werden könnten. Die von Plethon geschilderte Analogie besagt, dass man zwischen den „untersten Arten“, welche unendlich sind, und den „Gattungen“, welche begrenzt sind, unterscheiden müsse. Innerhalb der „untersten Arten“ gibt es noch einzelne Individuen. Das bedeutet, dass es innerhalb der Gattung „Mensch“ unendlich viele verschiedene, einzelne Menschen gibt, die jedoch alle unter ihrer Gattung subsummiert werden können.

Z. 35–42: εἴ τις τὸ ζῷον ... ὁμώνυμον: Das nun folgende Beispiel aus der Welt des Tierreichs scheint dem eben genannten sehr zu ähneln: Plethon schildert, dass das „Einhergehen“ von einem Lebewesen ausgesagt werde (oder an dieser Stelle vielleicht besser: mit dem Lebewesen zusammenhänge bzw. vom ihm ausgeführt werde) und dies nicht ausschließe, dass das Lebewesen gleichzeitig auch eine Gattung sei. In beiden Fällen sei das den Gattungen Untergeordnete mit den Gattungen nicht gleichnamig. Plethon macht ein „Gedankenexperiment“ und führt eine neue Unterscheidung ein: Das ζῷον wird jetzt durch den Bezug auf die Phantasia definiert und nicht auf die Wahrnehmung. Während in der klassischen, bei Aristoteles anzutreffenden Unterscheidung, die ζῶντα das Nährvermögen besitzen, definieren sich die ζῷα über ihr Wahrnehmungsvermögen. Damit geht einher, dass sich nur letztere bewegen können. Dagegen können sich die Zoophyten nicht bewegen und sind auch keine ζῷα. In diesem Fall lassen sich zwei

²²⁰ Vgl. Top. IV, 6, 127a26–38: An dieser Stelle kritisiert Aristoteles nochmals all jene, die unpräzise mit dem Gattungsbegriff umgehen: Eine jede Gattung könne nur von ihren Arten ausgesagt werden. Wäre das Seiende eine Gattung, dann wäre es die Gattung von allem und könnte von jedem ausgesagt werden, was für Aristoteles nicht möglich ist.

Untergruppen bilden: *zoon-zoophyton* und *zoon-poreutikon*. Dass Plethon die Lebewesen von den Zoophyten²²¹ unterscheidet, könnte daraus resultieren, dass die wirbellosen, Pflanzen ähnlichen Zoophyten (wie Korallen, Schwämme etc.) zwar auf den ersten Blick mit den *zoa* nur wenig oder nichts gemein haben, all diese jedoch die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung und der Fortbewegung besitzen. Die Fähigkeit des „Einhergehens“ wird somit von allen Lebewesen qua *zoa* ausgesagt (oder praktiziert), jedoch nicht von den Zoophyten, was ein Alleinstellungsmerkmal der *zoa* darstellt.²²²

Z. 42–72: Ἄλλ’ ἦν τις ... τοσαῦτα εἰρήσθω: An dieser Stelle geht Plethon auf die für ihn sinnlose Unterscheidung zwischen „Vernunftvermögen“ und „Vernünftigkeit“ der Lebewesen ein. Hier sei auf Alexander von Aphrodisias hingewiesen, der in *In Met.* 205, 28–206, 2 hinsichtlich der aristotelischen These, das Seiende könne keine Gattung sein, das Abstraktum λογικότης einführte, um die Ambiguität zwischen Eigenschaft und Träger aufzulösen, wie dies beispielsweise beim substantivierten Adjektiv τὸ λογικόν der Fall ist. Im Deutschen ist diese Unterscheidung kaum auszudrücken, da τὸ λογικόν eigentlich den Träger der „Vernünftigkeit“ impliziert, also „einer, der die Vernünftigkeit besitzt“²²³. Plethon bedient sich dieses Abstraktums für seine Argumentation, dass Aristoteles damit falsch liege, dass es nicht eine übergeordnete Kategorie des Seienden geben könne, die davon befreit sei, sodass das Seiende keine Gattung sein könne. Er meint, dass die Unterscheidung zwischen „Vernunftvermögen“ und „Vernünftigkeit“ der Lebewesen schlichtweg falsch sei und Aristoteles mit der „Vernünftigkeit“ etwas kreierte, das genauso sinnlos wäre, als erdichtete er Aristoteles gegenüber die Lebendigkeit (im Gegensatz

²²¹ Bei Ammonios werden die Zoophyten gemeinsam mit den anderen Lebewesen und den Pflanzen als körperlich und beseelt beschrieben, das Vernunftvermögen wird ihnen jedoch nicht zugesprochen (ὅτι τῆς οὐσίας τὸ μὲν ἐστὶ σῶμα τὸ δὲ ἀσώματον, καὶ τοῦ σώματος τὸ μὲν ἐστὶν ἔμψυχον τὸ δὲ ἄψυχον, καὶ τοῦ ἐμψύχου τὸ μὲν ζῷον τὸ δὲ φυτὸν τὸ δὲ ζῳόφυτον, καὶ τοῦ ζῳου τὸ μὲν λογικόν τὸ δὲ ἄλογον, καὶ τοῦ λογικοῦ τὸ μὲν ἄγγελος τὸ δὲ ἄνθρωπος τὸ δὲ δαίμων: „Weil es gibt den Körper und das Unkörperliche bei der Seiendheit und es gibt das Beseelte und Unbeseelte beim Körper und das Lebewesen, die Pflanze und die Zoophyte beim Beseelten und das Vernünftige und Unvernünftige beim Lebewesen und den Engel, den Menschen und den Daimon beim Vernünftigen.“ (In Porphyrii isagogen 70, 13–17; vgl. auch ebd., 77, 16–78, 1).

²²² Hierbei handelt es sich um ein weiteres Beispiel des ἀντικατηγορεῖσθαι. In der Philosophie spricht man seit Aristoteles von einem *Proprium*. Ein solches kommt wie ein Akzidens seinem Subjekt zu, bezeichnet jedoch nicht dessen Wesen. In diesem Fall bedeutet das, dass die Fähigkeit der Bewegung (*Proprium*) zwar vom Lebewesen (Subjekt) ausgesagt wird, da jedes Lebewesen dazu fähig ist, sich zu bewegen. Die Bewegung macht jedoch noch nicht das Wesen eines Lebewesens aus (da auch Tiere, die sich nicht mehr bewegen können, immer noch Tiere sind).

²²³ Vgl. auch Asklepios, In Aristotelis metaphysicorum libros commenatria 178, 2–17: Asklepios wiederholt hier einen Teil aus Alexanders Kommentar. Dies stellte John Wilson Taylor in *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle* ([Dissertation], Menasha 1919, S. 45) fest: „Asclepius (*In Meta.* 178, 3 ff.) repeated the argument and example and quoted the answer given to it by his own teacher, Ammonios.“ Dass Asklepios die Aussagen seines Lehrers Ammonios wiederholte, scheint nicht verwunderlich zu sein, da es einerseits Usance war, die Gedanken seines Lehrmeisters zu tradieren (siehe Sokrates–Platon) und andererseits die Differenzierung ambiger Begriffe wahrscheinlich auch schon die Lektüre für spätantike Leser*innen erleichterte.

zum Leben, Z. 58–59). Es macht für uns auch keinen großen Unterschied, ob wir von Abstrakta oder Konkreta ausgehen (wie dies auch Plethon sieht), denn es kann sowohl „Vernunftvermögen“ als auch „Vernünftigkeit“ von einem Seienden ausgesagt werden.

All dies zusammengerechnet bedeutet, dass für Plethon auch die Unterschiede von ihren eigenen Gattungen ausgesagt werden können, wodurch er Aristoteles' Aussagen in *Met.* III, 3, 998b22–27 und auch an dieser Stelle dementiert.²²⁴

Z. 72–77: Δεῖ δ' ἡμᾶς ... ἅπαντα ἀλλήλοις: Gegen Ende des dritten Kapitels geht Plethon nochmals auf die Homonymie des Seienden ein und bringt ein Beispiel, um diese zu widerlegen: Er schildert, dass, wenn alles vom höchsten Einen hervorgeht, dann müssen die ihm untergeordneten Dinge etwas gemein haben, nämlich das Seiende. Auch die Seienden sind „eins“ bzw. „ein Eines“, daher könne „Sein“ nicht gleichnamig sein.

Z. 77–78: Τί οὖν ... μὴ ὁμόνυμον ὄν;: Auf diese rhetorische Frage folgt in Z. 81–82 eine Anspielung auf Homer (Il. II, 204²²⁵), auf welche sich Aristoteles in *Met.* XII, 10, 1076a3–4 bezieht. Dieses Zitat verwendet Plethon wiederum gegen Aristoteles, da dieser einerseits würdevoll spreche, andererseits selbst eine schlechte Staatsverfassung in die Seienden einführe, da er das Seiende nicht das Eine oder zumindest „eins“ sein lasse (Z. 82–85)²²⁶. Die Frage, ob nun Aristoteles oder Platon (bzw. Plethon) hinsichtlich der Gattung des Seienden bessere Argumente liefert, lässt sich nur schwer beantworten. Man kann auch hier von Ambiguität sprechen, jedoch in anderer Weise als dies bei den Abstrakta der Fall ist. Hilfe leistet hier abermals Siniosoglou, der meint, dass Plethon das *Ilias*-Zitat nicht auf Gott, sondern auf das Seiende

²²⁴ Ammonios argumentiert (vgl. den in der vorigen Fußnote angeführten Passus der *Commentaria* des Asklepios), dass abstrakte Eigenschaften nicht von selbst existieren, sondern nur in Verbindung mit deren Trägern. Dann können sie jedoch vom Seienden ausgesagt werden, wodurch das Seiende die Gattung aller Dinge darstelle; vgl. auch Taylor, 1919: „Part of his [Ammonios'] reply was to the effect that animal may be predicated of rationality only because rationality is non-existent. Not even being could be predicated of it.” (S. 45).

²²⁵ Zeus sinnt, wie er Achill ehren und den Achaïern Verderben bringen könne. Er schickt Agamemnon einen täuschenden Traum, der in Gestalt Nestors an Agamemnon herantritt, um diesen zu überreden, Troja anzugreifen. Agamemnon glaubt nicht mehr an eine Eroberung Trojas und befiehlt, in die Heimat zurückzukehren. Hera will diesen Rückzug der Achaier verhindern und wendet sich an Athene mit dem Auftrag, sie zurückzuhalten. Athene trägt dies wiederum Odysseus auf. Dieser schreitet durch das Heer und stellt Agamemnon als potenziellen Verräter dar. Das Zitat setzt kurz vor dem Ende seiner Rede ein und lautet: „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς, ὃν ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βασιλεύῃ“ („Die Vielherrschaft ist nicht gut. Es soll einen Herrscher geben, einer soll König sein, dem der Sohn des verschlagenen Kronos das Zepter übergab und auch Gesetze, dass er ihnen gebiete.“, Il, 204–206).

²²⁶ Vgl. Morrison, Donald: The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project, in: Cleary, John J.; Wians, William (Hgg.): Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy (Bd. 9) 1993, S. 131–156; vgl. auch die anschließende kritische Stellungnahme von Michael Pakaluk (ebd. [Commentary on Morrison], S. 157–165).

beziehe und seine Leser*innen dazu auffordere, das Seiende aufgrund seines Status als höchste Gattung als souveräne Gottheit zu betrachten („to consider the possibility that Being *qua* supreme *genus* is the sovereign-god”)²²⁷. Siniosoglou spricht damit genau das an, was Plethon im Verlauf der ganzen *Differenzschrift* vertritt: Dass das Seiende (der Geisteswelt) in gewisser Weise mit dem Einen gleichzusetzen ist und dieses eine quasi eine „Übergattung“ darstellt.

Kapitel 4: Allgemeines und Einzelnes, Gestalten

Die Kapitel 4 und 5 bilden abermals eine semantische Einheit. Die Thematik der Gestalten des vierten Kapitels wird im 20. Kapitel wieder aufgegriffen und ausführlicher erörtert.

Z. 1–13: Τῆς δ’ αὐτῆς ἀμαθίας ... μὴ δὲ πᾶν ζῶον ἀλλὰ τί: In *Cat.* 5, 1 ff. beschreibt Aristoteles die einzelnen Dinge (z. B. diesen Menschen oder dieses Pferd) als erste *ousiai* und die Gattungen, in denen die ersten *ousiai* enthalten sind, als zweite Ordnung. Somit ist dieser eine, spezifische Mensch in der Art Mensch enthalten und die Gattung dieser Art ist die zweite *ousia*, denn der einzelne Mensch ist sowohl Mensch als auch Geschöpf. Im ersten Substanz-Buch der *Metaphysik* (VII, 1) bezeichnet Aristoteles jedoch das erste Seiende als das Wesen. Plethon schließt aus beiden Aussagen, dass Aristoteles das Allgemeine als kleiner betrachte und kritisiert dies vehement. Die Kritik schließt nahtlos an jene des vorigen Kapitels zur Gleichnamigkeit des Seienden an. Wichtig erscheint für Plethon hier sein Zusatz ἐς οὐσίας λόγον („hinsichtlich des Verständnisses der Substanz“, Z. 7–8), also die Frage nach der Definition von Substanz. Er stimmt Aristoteles (wenn auch nur widerwillig) zu, dass die einzelnen Dinge als Teile ihrer Arten und Gattungen größer als diese selbst seien, wenn man von einem Trugschluss ausginge, indem man das Allgemeine nicht allgemein annähme und nicht den Menschen oder das Lebewesen als Ganzes, sondern einzelne Menschen oder Lebewesen (Z. 8–13). Die Summe der einzelnen Teile ergäbe dann mehr als „den Menschen“ oder „das Lebewesen“. Hierbei handelt es sich jedoch um eine Annahme, die Plethon sehr missfällt, wie in den Anmerkungen zu Z. 32 ff. noch genauer ausgeführt wird.

²²⁷ Siniosoglou, 2011, S. 236.

Z. 4: εἶδη: Der Begriff εἶδος (wörtlich: „Aussehen“, „Gestalt“) kann je nach Verwendung etwas anderes ausdrücken. Meistens wird er mit „Gestalt“ oder „Form“ übersetzt. Platon und Aristoteles verwenden den Begriff gänzlich unterschiedlich: Der Begriff wird in vielen Dialogen Platons erwähnt, explizit wird er thematisiert im *Phaidon*, *Kratylos* und *Parmenides*. Dort wird er meist mit „Idee“ übersetzt. In *Phaid.* 100b schildert Platon die *Hypothese des Eidos*. Der Kontext, in dem diese eingebettet ist, ist sehr komplex. Vereinfacht gesagt, handelt es sich um die Annahme, dass es eine transzendente Welt der Formen gibt, die die wahre Realität ausmacht, und dass die Seele diese Formen kennt und somit Erkenntnis erlangen kann.²²⁸

Aristoteles nimmt *eidos* als Gegensatz zur Materie (*hyle*) an. Besonders in der Verwendung des Aristoteles ist der Begriff schwer zu fassen, da ihm je nach Kontext zwei vollkommen unterschiedliche Bedeutungen zukommen: Im logischen und naturwissenschaftlichen Sinn bedeutet er „Art“ bzw. „Gattung“, im Sinne der Formgebung eines Dings beschreibt er die Form. In *Met.* VII, 11, 1037a29–30 sagt er: ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία („Denn die Substanz ist die inseiende Form: Aus dieser und der Materie besteht, wie man sagt, die Gesamt-Substanz.“). Dies bedeutet, dass das Ganze (also jedes Einzelding) immer aus Form und Materie bestehen muss. Ein Einzelding wäre ohne seine Form, die in der *hyle* erst realisiert wird, nicht als solches definierbar (siehe *Hylemorphismus*).

Z. 16–17: ὅπ’ ἐκείνης ... συναρπασθείς: Zum Verständnis dieses von Plethon sehr knapp formulierten Passus (mit abermaligem Seitenhieb gegen Aristoteles) ist ein Blick in *De interpretatione* nötig. Im siebten Kapitel beschäftigt sich Aristoteles dort mit der Frage, was vom Allgemeinen und Einzelnen ausgesagt werden kann. Die Zuschreibung eines einzelnen Menschen zur Art Mensch bzw. Gattung Geschöpf funktioniert nur dann, wenn von einem Allgemeinen, aber nicht allgemein etwas ausgesagt werde. Als Beispiele bringt er „Der Mensch ist weiß“ und „Der Mensch ist nicht weiß“ (17b6 ff.). Der Mensch als das Allgemeine wird zwar als „weiß“ bezeichnet, doch nicht im allgemeinen Sinn als „jeder“. Widersprüchlich wäre eine von einem allgemein Ausgesagten allgemein formulierte Aussage, wie „Jeder Mensch ist jedes Geschöpf.“ Für Plethon ist die Verbindung des Einzelnen mit seiner Art und Gattung nur dann zulässig, wenn von einer allgemeinen Substanz eben nicht allgemein ausgesagt werden kann, sodass die einzelnen Dinge an deren eigener Art und Gattung teilhaben können (wie das einzelne Individuum an der Art Mensch und die Art Mensch an der Gattung Geschöpf). Sagte man jedoch von

²²⁸ Vgl. z. B. Menkhaus, Torsten: *Eidos, Psyche und Unsterblichkeit. Ein Kommentar zu Platons Phaidon*, Frankfurt/London 2003, S. 148–168.

einer allgemeinen Substanz allgemein aus, ließe sich eine solche Verbindung nicht mehr herstellen, da dann ja die Art „Mensch“ für alles, z. B. für Tiere, offenstünde bzw. nicht jedes Geschöpf ein Mensch ist.²²⁹ Etwas vereinfacht könnte man sagen: Nicht allgemein formulierte Aussagen sind engmaschiger und ausschließender, allgemein formulierte weitmaschiger und einschließender.

Z. 17–32: ἐκεῖ γὰρ ὁ ἄνθρωπος ... κατατομῇ μάλιστα χαίρειν: Das „dort“ (ἐκεῖ) bezieht sich auf das eben Geschilderte aus *Int.* 7. Die Aussage, dass „dort der Mensch besser als irgendein Lebewesen und Sokrates besser als irgendein Mensch“ sei (Z. 17–19), wirkt heutzutage sicherlich einigermaßen befremdlich. Ja, Aristoteles zieht in *Int.* 7 wie auch in anderen Schriften des *Organon* oft Sokrates als Beispiel heran, doch ist in diesem Kapitel keine Rede davon, dass Aristoteles Sokrates als eine Art „Übermensch“ darstellt.²³⁰ Um Plethons Aussage besser verstehen zu können, muss ein Vergleichsbeispiel herangezogen werden, wie z. B. Meletos, wie dies Bydén richtig annimmt.²³¹ Sokrates könne zwar Meletos als *einem* menschlichen Wesen moralisch oder körperlich überlegen sein, jedoch nicht *dem* menschlichen Wesen, wie Bydén ausführt. Beide Vergleiche befinden sich auf derselben ontologischen Ebene, jedoch scheint Plethon innerhalb dieser Ebene abzustufen, ob es sich eben um das Wesen eines Individuums oder den Wesensbegriff an sich handelt. Plethon greift nochmals ausführlicher den schon in Z. 8–13 begonnenen Gedankengang auf: Es ergibt für ihn keinen Sinn, dass die einzelnen Individuen als mächtigere Substanzen bezeichnet werden als der ganze Mensch. Damit ist die Art „Mensch“ zu verstehen. Dass sich Aristoteles an der „Zerteilung des Seienden“ erfreue, ist abermals eine Bezugnahme auf Kapitel 3. Plethon schildert drei Gründe, weshalb eine von einem Allgemeinen allgemein ausgesagte Aussage abzulehnen sei.

Z. 32–40: Ἡμεῖς δ' οὐκ ἂν ἐποίμεθα ... ἀπεργαζόμενον: Zuerst beruft sich Plethon auf die göttliche Erschaffung und meint, dass auch Gott nicht für das einzelne Individuum die Natur

²²⁹ Vgl. An. pr. 28a4–34a4: Hier spricht Aristoteles von „unvollkommenen Schlüssen“ (ἀτελεῖς συλλογισμοί). Diese kämen direkt zu ihrem Schlusssatz oder indirekt aufgrund des Beweises der Unmöglichkeit ihres Gegenteils (διὰ τοῦ ἀδυνάτου). In Kap. 7 beschäftigt sich Plethon nochmals mit dem gegenseitigen Ausschlussprinzip anhand von Gegenaussagen.

²³⁰ Es lässt sich nicht belegen, ob in *Int.* 7, 17b33–34 Sokrates oder ein x-beliebiger Mensch gemeint ist (εἰ γὰρ αἰσχρὸς, καὶ οὐ καλός· καὶ εἰ γίγνεται τι, καὶ οὐκ ἔστιν: „Denn wenn er hässlich ist, ist er nicht schön. Und wenn etwas entsteht, dann ist es noch nicht“).

²³¹ Bydén [u.a.], 2017, S. 312–313. Meletos wird z. B. in *Apol.* 19b1; 23e4, in *Gorg.* 501e10 oder in *Euthyphr.* 2b10 erwähnt. Dort wird Meletos von Sokrates als körperlich nicht besonders schön (mit Habichtsnase) beschrieben. In *Apol.* 24b3–24c9 tritt Meletos als einer der Ankläger auf, weshalb Plethon und Bydén auch auf die geringere moralische Schönheit im Vergleich zu Sokrates anspielen könnten.

des Menschen erschaffen habe, sondern umgekehrt, für die Natur des Menschen die einzelnen Individuen und die menschliche Natur für die vernünftige Natur und schließlich den „Teil wegen des Gesamten“²³². Für Plethon steht somit schon aufgrund seiner philosophischen Überzeugung unumstößlich fest, dass nur aus dem Gesamten und Allgemeinen das Einzelne resultieren kann, wofür er abermals Platon als Gewährsmann heranzieht (Z. 39)²³³. Plethon nennt nicht explizit die Stelle, an der Platon diesen Gedankengang ausführt. Er setzte wahrscheinlich bei seinem Publikum voraus, dass dieses einerseits seine und Platons Ansicht teilte und andererseits eine Nennung des Werkes nicht notwendig erschien, da im Byzantinischen Reich des 15. Jahrhunderts eine profunde Kenntnis der platonischen Theologie im Gelehrtenkreis allgegenwärtig war.²³⁴

Z. 40–45: ἴσμεν ... βελτίονος ἤν: Dann gibt Aristoteles selbst zu, dass die „Kenntnis vom Allgemeinen besser als die bezüglich des Teils“ sei. Aristoteles habe dies in seiner Apodiktik geschrieben und sich teilweise selbst widersprochen. In den *Analytica priora* lesen wir beispielsweise vom „vollkommenen Schluss“ (τέλειον συλλογισμόν, I, 1, 24b22–23) und in den *Analytica posteriora*, dass das Einzelne ohne das Allgemeine nicht existieren könne, da das Allgemeine notwendigerweise in den Einzeldingen enthalten sei (φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, I, 4, 73b27–28). In *An. I, 1, 402a1–4* bezeichnet Aristoteles das Wissen als ein „kostbares Gut“, jedoch gebe es nützliches und weniger nützliches Wissen und auch bessere und schlechtere Seelen bzw. Seelenteile. Da die Seele jedoch als das Vollkommenste und somit Allgemeinste angesehen wird, bedeutet dies, dass Aristoteles nicht nur die Kenntnis vom Allgemeinen über jene vom Teil stellt, da das Allgemeine aus seinen Einzelteilen besteht, sondern auch, dass dem Allgemeinen ein hoher Stellenwert zugeschrieben wird, wie dies bei der Seele der Fall ist. Plethon unterstreicht nochmals diese These, dass das Allgemeine dem Einzelnen überzuordnen sei, indem er sagt, dass sich das Allgemeine auf etwas Höheres und somit Besseres beziehe (Z. 44–45)²³⁵.

²³² Vgl. Leg. X, 903b–c.: Dort schildert der Athener, dass alles von Gott Geschaffene stets auf die Erhaltung und Vollkommenheit des Ganzen hin geordnet sei und alles bis in seine äußerste Unterteilung Anteil an der Vollkommenheit habe. Er bringt als Beispiel den Handwerker, welcher seine Tätigkeit ausübt, um mit seinen Erzeugnissen stets nach dem Ganzen bzw. Besten zu streben.

²³³ Vgl. Tim. 32d–33a; 48d–e.

²³⁴ Schon im 11. Jahrhundert versuchten Gelehrte wie Michael Psellos oder Johannes Italos den Neuplatonismus wiederzubeleben und studierten die Werke des Plotin oder Proklos.

²³⁵ Die in 17–19 von Plethon sichtlich ungern gebrachten Beispiele (der Mensch sei besser als irgendein Lebewesen und Sokrates sei besser als irgendein Mensch) zeigen auf einer ontologischen Ebene die eben beschriebene Hierarchie des Seienden. Es lässt sich darüber nur spekulieren, ob sich für Plethon aufgrund dieser Beispiele alle Dinge, die sich auf derselben ontologischen Ebene befinden, hinsichtlich ihrer Wertigkeit des Seienden unterschei-

Z. 45–50: Ἀλλ’ Ἀριστοτέλει ... μείζον ᾗ: Der dritte Grund, weshalb das Allgemeine nicht allgemein aufgefasst werden dürfe, erscheint banal und als eine Art Aufforderung an das Publikum, niemals den gleichen Fehler wie Aristoteles zu begehen (wie dies auch die Pluralformulierung vermuten lässt, falls diese nicht einfach einen Pluralis Maiestatis darstellt): Er werde sich davor hüten, jemals das Allgemeine als geringer als das Einzelne „hinsichtlich des Teils“ (κατὰ μέρος, Z. 48) anzunehmen. Dem Einzelnen einen höheren Stellenwert des Seienden einzuräumen als dem Allgemeinen (τὸ καθόλου, Z. 48), ist für Plethon undenkbar. Die Formulierung zum Schluss des Kapitels (ἀλλὰ τὸ ὅλον τοῦ μέρους μείζον ᾗ) erinnert unweigerlich an jene des achten Axioms bei Euklid (Καὶ τὸ ὅλον τοῦ μέρους μείζον [ἐστίν])²³⁶. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich Plethon an der Formulierung des berühmten griechischen Mathematikers orientierte, vor allem auch deshalb, da Euklid genau jenen Sachverhalt ausdrückte, den auch Plethon transportieren wollte.

Diese Ansicht blieb jedoch nicht lange unumstritten. Der Humanist Theodor von Gaza, der aufgrund seiner Übersetzungen der aristotelischen Schriften und seiner Untersuchungen großes Ansehen erlangte, versuchte Plethons (und somit auch Platons) These zu widerlegen. Er unterschied zwischen einer relativen Größe und einer relativen Wertigkeit der Substanz (3, 2)²³⁷. Plethon lebte zu diesem Zeitpunkt nicht mehr und konnte deshalb dazu nicht Stellung beziehen. Der byzantinische Schriftsteller und Gelehrte Michael Apostolios reagierte in Plethons Namen auf Theodor von Gazas These, indem er eine prägnante semantische Unterscheidung der Wörter

den bzw. ob Plethon selbst eine Wertung vornimmt; vgl. CSO 23, 28: Hier argumentiert Plethon, dass ein Partizipieren der Arten an ihren Gattungen auf einer abstrakten Ebene (λόγῳ) nicht automatisch bedeutet, dass diese tatsächlich (πράγματι), quasi im Alltag, an ihnen teilhaben: Vernunftbegabte Tiere sind *mehr* Tiere als vernunftunbegabte. Dasselbe gelte für das Wesen: Die unsterbliche Substanz sei *mehr* Substanz als die sterbliche. Sobald nun eine Gattung mehr und weniger vollkommene Arten umfasst, gehören die vollkommeneren mehr der Gattung an als die unvollkommeneren, jedoch nur hinsichtlich der tatsächlichen Ebene, nicht hinsichtlich der abstrakten. Vgl. für die Wichtigkeit des Ganzen auch Plethons *De virtutibus*: Plethon schildert, dass wir Menschen ein „Werk Gottes“ (θεοῦ τι ἔργον, A 2, 26) seien und als Teile des Göttlichen und somit des Ganzen immer mit dieser höheren Instanz in Beziehung stehen und jeder Teil mit dem, wovon er ein Teil ist, harmonieren müsse. Dies sei die Grundvoraussetzung, um naturgemäß und gut zu handeln (A 2, 26–34). Dass Plethon die Menschen als „Diener des Herrn“ (ἔτι τε πρὸς θεὸν ὅποια θεράποντι καὶ ἔργῳ πρὸς δεσπότην τε καὶ δημιουργόν, A 2, 40–41) bzw. „Werke und Eigentum Gottes“ (θεοῦ μὲν ἔργα τε καὶ κτήματα, A 3, 20) bezeichnet, erscheint nicht weiter verwunderlich. Auch in der Bibel finden sich ähnliche Formulierungen (z. B. ist in Tim. 2, 2, 24 vom „Knecht des Herrn“ und in Kor. 2, 6, 4 vom „Diener Gottes“ die Rede und im dritten Buch Mose werden die Kinder Israels als „Knechte“ bezeichnet (25, 55). Im Anschluss daran und vor der Nennung der vier Tugenden bezeichnet Plethon den Menschen als „vernunftbegabtes Lebewesen“ (λογικόν τι ζῷον, A 2, 48), das wie als Zuschauer eines Schauspiels die einzelnen seienden Dinge und deren Beziehungen zueinander mithilfe der Einsicht, des letzten und vollkommsten Teils der Tugend, betrachtet (A 2, 46–52).

²³⁶ Elemente I, in: Opera omnia (Bd. 1), hg. v. Heiberg, Johan L.; Menge, Hermann, Leipzig 1883, 10, 11. In einigen früheren Editionen ist dieses Axiom das neunte; vgl. z. B. auch Parm. 157c–e: Jedes Ganze bestehe notwendigerweise aus seinen Teilen. Das einheitliche Wesen bzw. das Eine, welches als Ganzes bezeichnet wird, setzt sich aus seinen Teilen zusammen.

²³⁷ Vgl. Theodor von Gaza, Adversus Plethonem pro Aristotele de substantia (Aus Bessarions Gelehrtenkreis: Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntinos, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica, hg. v. Mohler, Ludwig, in: Mohler, Ludwig [Hg.]: Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Paderborn 1942, S. 153–158).

„größer“ (μεῖζον) und „mehr“ (μᾶλλον) ablehnte. Er meinte, dass sich jeder, der solch eine Unterscheidung treffe, von der Lehre westlicher Gelehrter habe blenden lassen. Bei den Griechen habe niemand solches behauptet, Plethon habe sich jedoch von dieser falschen Lehre verleiten lassen (ὥστε τοιαῦτα εἰδέναι τὸν Πλήθωνα οἶσθαι, οἷα οὐδεὶς τῶν Ἑλλήνων, 6, 3, 15–16)²³⁸. Diese wären der griechischen Sprache nicht kundig genug und würden nur um des Philosophierens willen solch eine sinnlose Unterscheidung treffen. Dort verteidigt er auch Platons Ansicht, dass das Ganze größer als dessen Teile sein müsse und widerspricht, im Sinne Platons, Aristoteles.²³⁹

Z. 49–50: ἕως ἂν μὴ μέρος ... μεῖζον ᾗ: Hierbei handelt es sich um das Stilmittel Adynaton. Plethon will damit offenbar nochmals bekräftigen, dass der Teil nie größer als das Ganze sein kann.²⁴⁰

Kapitel 5: Allgemeines und Einzelnes

Z. 1–5: Παραπλήσιον δ’ αὐτῷ κακεῖνο ... μέρος: Die Ähnlichkeit zu dem in Kapitel 4 Geschilderten, das Allgemeine könne nicht kleiner als seine Teile sein, ist evident, wie Plethon schon durch den ersten Satz einleitend feststellt. Interessant ist, wie Bydén richtig feststellt, dass Aristoteles nirgends eine Analogie zwischen der Beziehung von Allgemeinem und Einzelem und jener von Materie und Form bildet.²⁴¹ Scholarios schildert in *Contra Plethonis ignorationem de Aristotele* unmissverständlich, dass Aristoteles Gattung und Materie in Relation setze.²⁴² An einigen Stellen der *Metaphysik* setzt Aristoteles Gattung und Materie gleich (z. B. in V, 28, 1024b9, wo er das γένος [...] ὡς ὕλη bezeichnet)²⁴³.

²³⁸ Michael Apostolios, *Ad Theodori Gazae pro Aristotele de substantia adversus Plethonem obiectiones* (Mohler, 1942, S. 161–169).

²³⁹ Ebd., 6, 1–3.

²⁴⁰ Ein berühmtes Beispiel eines Adynaton findet sich in Euripides’ *Medea* (410): Ein Fluss fließt niemals zu seiner Quelle hin.

²⁴¹ Bydén [u.a.], 2017, S. 314.

²⁴² Vgl. CPI 68, 18–27.

²⁴³ Vgl. auch Met. VII, 12, 1038a5–9; Met. VIII, 6, 1045a14–b7; Met. X, 8, 1058a23–24; Met. X, 8, 1057b37–1058a2; vgl. auch Deslauriers, Marguerite: *Aristotle on Definition*, Leiden/Boston 2007, S. 147–156, bes. S. 147–148 („At *Metaphysics* 5.28 1024a36–b9 Aristotle says that a genus in one sense is matter, or the substratum to which the differentia belongs. Most explicitly, at 1058a23–24, Aristotle says that the genus is the matter of that of which the genus is said, i.e. the matter of the species.“). Die *differentia (specifica)* beschreibt den eigentümlichen Unterschied, durch den sich etwas, das zur selben Gattung gehört, von etwas anderem unterscheidet. Beispielsweise stellt das „Lebewesen“ die übergeordnete Gattung dar, dem Menschen (mit seinen verschieden ausgeprägten Arten) kann innerhalb dieser Gattung „Vernunftbegabung“ zugeschrieben werden, wodurch er sich aufgrund dieses Charakteristikums von anderen Lebewesen unterscheidet. Auch Averroes und Thomas von Aquin beschäftigten sich mit Analogien (vgl. Galluzzo, Gabriele: *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle’s Metaphysics*, Leiden/Boston 2013, S. 216–218). Zum Begriff des „Substrats“ vgl. Fußnote 119.

Porphyrios nahm eine Analogie zwischen der Beziehung von Gattung und *differentia* und jener von Materie und Form an.²⁴⁴ Johannes Italos griff diesen Gedanken im 11. Jahrhundert in seinen *Quaestiones quodlibetales* auf und meinte, das allgemeine Lebewesen stünde analog zur Materie, welches somit in Beziehung zum Wesen später und niedriger gestellt sei, auch wenn es hinsichtlich seiner natürlichen Entstehung früher und höhergestellt sein müsse.²⁴⁵ Versucht man nun einen Konnex zwischen Porphyrios', Johannes Italos' und Plethons Annahme herzustellen, könnte dieser folgendermaßen aussehen: Wenn die Beziehung zwischen Materie und Form analog zu der zwischen Gattung und Art ist (wie dies Porphyrios gemäß Johannes Italos annimmt) und die Beziehung zwischen Gattung und Art analog zu der zwischen Art und dem Einzelnen, dann müsse die Beziehung zwischen Materie und Form analog zu jener zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen sein. Zieht man nun Porphyrios' Schlussfolgerung, der ein bedeutender Aristoteles-Kommentator war, heran und verbindet diese mit Plethons Äußerungen, ergibt dies ein kaum objektives Bild: Porphyrios war ein Vertreter des Neuplatonismus, der jedoch im Gegensatz zu anderen Vertretern des Neuplatonismus Aristoteles' Schriften und Thesen nicht andauernd kritisierte. Plethon wiederum unterstellt hier Aristoteles eine Analogiebildung, die dieser, wie gesagt, so nicht äußerte, was eine stringente Interpretation dieser Stelle kaum zulässt.

Z. 5–14: Τὸ δ' εἶδος ... μέρος: Plethon führt im Folgenden drei Gründe an, weshalb die Annahme, das Allgemeine hinsichtlich des Teils sei ein Teil, falsch sei. Erstens existiere die Form überall im Allgemeinen in einem höheren Grad als in seinen Teilen (Z. 5–6). Dies müsse sich so verhalten, da Aristoteles das Allgemeine als Ganzes annimmt und das Ganze sich wiederum aus seinen Teilen zusammensetzt. Da die Form wiederum als etwas Ganzes betrachtet wird, gibt es zwischen Form und dem Allgemeinen eine Verbindung, jedenfalls eine stärkere als zwischen Form und dem Einzelnen. Zweitens sei das Allgemeine mehr der Wirklichkeit nach als das Einzelne (Z. 6–7). Aristoteles schreibt in der *Metaphysik*, dass die Form eine Art der Wirklichkeit sei.²⁴⁶ Somit lässt dies abermals den Schluss zu, dass das Allgemeine in enger Verbin-

²⁴⁴ Porphyrii isagoge 2, 12–17. Scholarios bildete dieselbe Analogie wie Porphyrios (CPI II, 68, 29–69); vgl. auch Elias (In Porphyrii isagogen 87, 28–88, 6).

²⁴⁵ Joannes Italos: *Quaestiones quodlibetales* (Ἀπορίαι καὶ λύσεις) (Bd. 4), hg. v. Joannou, Perikles, Ettal 1956, 3, 27 ff.

²⁴⁶ Vgl. Met. IX, 8, 1050a15–16; 1050b2–3.

dung mit der Form steht. Drittens meint Plethon, das Allgemeine sei im Gegensatz zum Einzelnen etwas Vollendetes (Z. 13–14)²⁴⁷. Auch aus dieser dritten Annahme lässt sich erschließen, dass das Allgemeine eine engere Verbindung zur Form aufweist als das Einzelne. Es stellt sich die Frage, ob dieses dritte Argument separat oder als Zusammenfassung der ersten beiden angesehen werden soll. Bydén nimmt es als eigenständiges Argument an, Hladký als Zusammenfassung: „[...] the universal is something accomplished, the particular unaccomplished“²⁴⁸. Deutlich wird, dass Plethon abermals untermauern möchte, dass das Allgemeine mehr als dessen Teile ist und dass sich dieses nur aus dessen Teilen zusammenfügen kann. Dabei bedient er sich in Z. 1–3 jedoch einer Unterstellung oder Missdeutung, wobei Zweiteres abermals eher auszuschließen ist.

Fasst man das Kapitel zusammen bzw. führt man es einer Ausdeutung zu, kann festgehalten werden, dass Plethon (und somit auch Platon) dem Allgemeinen im Sinne des Ganzen eine fundamentale Bedeutung zuschreiben und dass das Allgemeine der Welt der Ideen bzw. dem Urbild zufällt, das Einzelne dessen Abbild.

Dass es zu einer zwangsläufigen Divergenz von Aristoteles’ und Platons Annahme kommen muss, erscheint nicht ganz schlüssig, da Plethon eben offenkundig Aristoteles’ Analogiebildung missdeutet (oder missdeuten will) und Aristoteles selbst dem Allgemeinen eine wichtige, nämlich überzeitliche Bedeutung zuschreibt. In *Met.* VII, 13, 1038b11–12 schreibt er, das Allgemeine sei das, das von Natur aus mehreren Dingen (und somit dem Einzelnen) zukomme. Für Plethon scheint der Ansatz problematisch zu sein, dass Aristoteles dem Allgemeinen und somit Einen zwar einen hohen Stellenwert zuschreibt, jedoch nicht zugesteht, dass von diesem Einen alles abstamme, sondern jedes Seiende auch ein Eines sei.²⁴⁹ Plethon kann Aristoteles zwar eine „falsche“ Sichtweise bezüglich der Zuschreibung des Allgemeinen und Einzelnen unterstellen, jedoch nur schwer eine mindere Gewichtung. Es möge nochmals darauf hingewiesen werden, dass für Aristoteles der unbewegte Beweger das Eine oder wenigstens eine Einheit (wobei hier augenscheinlich die Begriffe ineinander verschwimmen) darstellt.²⁵⁰

²⁴⁷ Vgl. *Met.* V, 6, 1016b11–17; V, 24, 1023a31–34.

²⁴⁸ Hladký, Vojtěch: *Plato’s Second Coming. An Outline of the Philosophy of George Gemistos Plethon* (Dissertation), Prag 2007, S. 54 (<https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/13665/140010104.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, letzter Zugriff am 01.06.2025). Es lassen sich wohl beide Standpunkte gleichermaßen vertreten; vgl. auch Hladký, Vojtěch: *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Farnham 2014, S. 82–83. In Kapitel 10 beschäftigt sich Plethon nochmals intensiv mit der Form. Dort argumentiert er gegen Aristoteles’ Kritik an Platons Theorie der Form in Kapitel 9 des ersten Buches der *Metaphysik*.

²⁴⁹ Vgl. Kap. 3, Z. 74–77.

²⁵⁰ Dass ein Zerteilen eines Allgemeinen bzw. Ganzen in seine Einzelteile im Alltag notwendig ist, ließe sich auch von Plethon wahrscheinlich nur schwer leugnen. Ohne eine solche Teilung gäbe es beispielsweise keine zehn

Kapitel 6: Das Relative

Z. 1: Καὶ μὲν δὴ ... λέγοιτο: Plethons Feststellung, Aristoteles habe auch „jenes nicht richtig erörtert“, bezieht sich auf die chronologische Abfolge der Entstehung von Wahrnehmbarem und Wahrnehmung. Plethon bezieht sich auf *Cat.* 7b36–38, wo Aristoteles sagt, dass das Wahrnehmbare scheinbar früher als die Wahrnehmung existiere, denn wenn man alles Wahrnehmbare wegnähme, fiel auch die Wahrnehmung weg. Umgekehrt verschwände durch die Aufhebung der Wahrnehmung nicht zugleich das Wahrnehmbare (τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν ἀναιρεθὲν συναναιρεῖ τὴν αἴσθησιν, ἡ δὲ αἴσθησις τὸ αἰσθητὸν οὐ συναναιρεῖ)²⁵¹. Aristoteles stellt dort ähnliche Vergleiche mit der Kenntnis und dem Wissbaren an (7b23 ff.). Auch hier habe schon das Wissbare vor der Kenntnis bzw. der Wissenschaft bestanden. Das bedeutet, dass für Aristoteles stets das eigentlich übergeordnete Konzept, also das Abstraktum (die Wahrnehmung, die Wissenschaft etc.), dem Konkretum unterstellt wird. Dieser Annahme konnte Plethon augenscheinlich nichts abgewinnen und im Kontext des Platonismus ist Plethons Kritik äußerst plausibel: Warum sollte das übergeordnete Konzept später entstanden sein? Warum kann nach Aristoteles die Fähigkeit, Wissen, Eindrücke etc. aufzunehmen, nicht vor der Perzeption existieren? Für Plethon ist es nicht akzeptabel, dass Aristoteles offenkundig gleichzeitig existierende Dinge oder gleichzeitig stattfindende Aktionen nicht als gleichzeitig annimmt. Es könne sich nicht so verhalten, dass das Wahrnehmbare vor der Wahrnehmung existiere, da beide zueinander in untrennbarem Bezug zueinanderstehen.²⁵²

Außerdem ergibt sich das Problem, dass Aristoteles als Beispiele für frühere Existenz nur Formen der Wahrnehmung bzw. Kenntnisgewinnung bringt, also Dinge rein theoretisch-philosophischer Natur. Daraus lässt sich kaum seine Ansicht über frühere bzw. spätere Existenz materieller Dinge schließen. Plethon drückt dies zwar nicht explizit aus, jedoch lässt sich auch diese Kritik leicht aus seinen Ausführungen erschließen. Plethons Kritik ließe sich auf viele andere in platonischer Tradition stehende Kommentatoren der *Kategorien* übertragen, wie z. B. auf Porphyrios, Ammonios, Simplikios, Philoponos, Olympiodoros, Elias, Sophonias oder auf den sehr ähnlich wie Plethon argumentierenden Nikephoros Gregoras.²⁵³

unterschiedlichen Kategorien, wie Ludger Jansen feststellt: „In a way, universals do also divide up into the ten categories [...]“ (Aristotle’s *Categories*, Topoi 26, 2007, S. 157).

²⁵¹ Vgl. auch *Cat.* 8a11–12 (ὥστε πρότερον ἂν τῆς αἰσθήσεως τὸ αἰσθητὸν εἶναι δόξειεν: „Das Wahrnehmbare scheint also vor der Wahrnehmung zu sein.“).

²⁵² Zu den Relationsbegriffen πρὸς τι und σχετικὰ siehe Anmerkungen zu Kap. 6, Z. 4.

²⁵³ Porphyrios, *Arist. cat.* 120, 27–121, 3; Ammonios, *In Aristotelis categorias commentarius* [CAG 4/4], Berlin 1895, hg. v. Busse, Adolf, 76, 10–77, 2; Simplikios, *In Aristotelis categorias commentarium* [CAG 8], hg. v. Kalbfleisch, Karl, Berlin 1907, 193, 33–196, 33; Philoponos, *In Aristotelis categorias commentarium* [CAG 13/1],

Z. 2–3: τὸ τὸ αἰσθητὸν ... τῆς αἰσθήσεως: In den Anmerkungen zu Kap. 1, Z. 2–3 wurde schon auf einige zentrale Begriffe zur komplexen Thematik „Wahrnehmung“ eingegangen. An dieser Stelle sollen kurz das „Wahrnehmbare“ und die „Wahrnehmung“ (genauer) erörtert werden: Das Wahrnehmbare (τὸ αἰσθητὸν) als substantiviertes Adjektiv impliziert zugleich den Träger, den, der das Wahrnehmbare mit sich führt. Bei Aristoteles wird die Wahrnehmung vom Wahrnehmbaren unterschieden, was Plethon zu heftiger Kritik veranlasst. Diese einzelnen wahrnehmbaren Dinge gehören, wie schon ausgeführt, der sinnlich wahrnehmbaren Welt an. Aristoteles beschäftigt sich mit der Sinneswahrnehmung in *An.* II, 5–III, 2: Die Wahrnehmung (αἴσθησις) stellt die prinzipielle Fähigkeit dar, Objekte, Eindrücke etc. der Sinnenwelt wahrzunehmen. Es handelt sich jedoch bloß um eine potenzielle Fähigkeit (αἰσθητικόν), welche erst durch die Wahrnehmung eines sinnlich wahrnehmbaren Objekts verwirklicht wird. Aufgrund dieses Wahrnehmens verschmelzen Wahrnehmung und Wahrnehmungsobjekt. Ein brauner Tisch stellt beispielsweise das *aistheton* dar, das aufgrund der Sehkraft der Augen (*aisthesis*) wahrgenommen wird. Es wird schnell deutlich, warum Plethon Aristoteles an dieser Stelle abermals heftig kritisiert: Aufgrund des eben Beschriebenen ist es für Plethon nicht hinnehmbar, dass Aristoteles zwischen dem Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung unterscheidet, da es für ihn unmöglich erscheint, dass das eine ohne das andere existieren kann.

Z. 4: πρὸς τι ... σχετικά: Das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung können laut Plethon nun zeitlich eben nicht separat voneinander existieren, da sie einerseits aufgrund ihres gegenseitigen πρὸς τι eine untrennbare Verbindung untereinander eingehen und andererseits wegen des Habensvermögens (τὰ σχετικά) der Wahrnehmung, wodurch ein wahrgenommenes Objekt in die Wirklichkeit transferiert werden kann, nur parallel existieren können. Ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis besteht zwischen αἴσθησις, αἰσθητικόν und αἰσθητὸν (sinnlich Wahrgenommenes, Wahrnehmbares). Für die Entfaltung der *aisthesis* müssen sowohl das *aisthetikon* als auch das *aistheton* gleichzeitig gegeben sein, da Wahrnehmung nur dann in Kraft treten kann, wenn ein wahrnehmbares Objekt aufgrund der Wahrnehmung sinnlich wahrgenommen wird. Sollte eines der beiden Kriterien fehlen, wäre dies sinnlos bzw. könnte die Wahrnehmung nicht verwirklicht werden.

hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1898, 123, 11–124, 15; Olympiodoros, Prolegomena 108, 4–109, 19; Elias, In Porphyrii isagogen 213, 17–215, 17; Sophonias, In Aristotelis categorias paraphrasis [CAG 23/2], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1883, 36, 9–26; Nikephoros Gregoras, Florentius (Fiorenzo o intorno alla sapienza) (Bd. 4), hg. v. Leone, Pietro Luigi M., Neapel 1975, 1534–1554).

Kapitel 7: Unbestimmte Verneinung

Z. 1–10: Καὶ ἕτερος ... οὕτως ἔχει: Auch in diesem Kapitel meint bzw. unterstellt Plethon Aristoteles, dass sich dieser irre und bezeichnet ihn gar als Lügner (Z. 5): Plethon bezieht sich auf *Int.* 7, 17b9–10²⁵⁴, wo Aristoteles anhand des Gegensatzpaares ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος und οὐκ ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος argumentiert, Gegenaussagen über allgemeine, nicht allgemein geäußerte Aussagen (unbestimmte Aussagen) weisen nicht immer denselben Wahrheitswert auf.²⁵⁵ Plethons Feststellung lässt sich auf das in *Int.* 7 Geschilderte umlegen, besonders auf die von Aristoteles gebrachten Beispiele mit Sokrates. Plethons Analyse lautet folgendermaßen: Die unbestimmte Verneinung „Der Mensch ist nicht weiß“ korrespondiert nicht mit der teilweisen Verneinung „Nicht jeder Mensch ist weiß“, sondern mit der allgemeinen Verneinung „Kein Mensch ist weiß“. Der von Plethon verwendete Begriff ἀπροσδιόριστος („unbestimmt“, Z. 4; Z. 6) ist in Aristoteles’ Werken nicht vorzufinden, tritt jedoch in den verschiedenen Aristoteles-Kommentaren zum Organon ab Themistios auf. Der ebenfalls gebräuchliche Begriff ἄριστος findet sich in *An. pr.* I, 7. Im vierten und fünften Kapitel meint Plethon, wie erwähnt, das Einzelne sei als Teil des Allgemeinen auch diesem unterstellt bzw. das Allgemeine setze sich aus dessen Einzelteilen zusammen. Somit muss auch die Aussage „Jeder Mensch ist weiß“ mit „Der Mensch ist weiß“ korrelieren, da ja *jeder* Mensch zu *dem* Menschen im Allgemeinen zu zählen ist.²⁵⁶ Aristoteles schildert weiter in *Int.* 7, 17b37 ff., dass es zu jeder unbestimmten Bejahung nur eine unbestimmte Verneinung gebe. Daraus resultiert, dass zwar eine unbestimmte Verneinung mit einer allgemeinen Verneinung korreliert, da ja das Unbestimmte Teil des Allgemeinen ist, wie z. B. „Ein Mensch ist nicht weiß“ und „Kein Mensch ist weiß“, dass sich jedoch die unbestimmte Verneinung und die unbestimmte Bejahung gegenüber der allgemeinen Aussage immer auf einer anderen Ebene befinden müssen. Außerdem lehnt Aristoteles

²⁵⁴ Vgl. auch *Int.* 17b18–20.

²⁵⁵ Vgl. zum aristotelischen Wahrheitswert z. B. Frede, Dorothea: Aristoteles und die ‚Seeschlacht‘. Das Problem der Contingentia Futura in *De Interpretatione* 9, Göttingen 1970; Weidemann, Hermann: Die Seeschlacht und das Meisterargument, in: Puster, Rolf W. (Hg.): *Klassische Argumentationen der Philosophie*, Münster 2013, S. 73–89; von Wright, Georg Henrik: Determinismus, Wahrheit und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zum Problem der zukünftigen kontingenten Wahrheiten, *Studia Leibnitiana* 6 (2), 1974, S. 161–178. Diese und viele andere Arbeiten gehen unter Bezugnahme auf *Int.* 9 und die Seeschlacht von Salamis (18b23 ff.) der Frage nach, ob mit der Behauptung am Vortrag der Seeschlacht, diese werde am nächsten Tag stattfinden, etwas Wahres ausgedrückt wird.

²⁵⁶ *Int.* 7, 17b6 ff.

explizit eine Äquivalenz zwischen der unbestimmten Verneinung und der allgemeinen Verneinung ab²⁵⁷, wobei er in den *Analytica priora* wiederum eine Äquivalenz zwischen der unbestimmten Bejahung und der teilweisen Bejahung und zwischen der unbestimmten Verneinung und der teilweisen Verneinung annimmt.²⁵⁸

Daraus schließt Aristoteles, dass einerseits die beiden allgemeinen Aussagen „Jeder Mensch ist weiß“ und „Nicht jeder Mensch ist weiß“ zueinander kontradiktorisch stehen und sich gegenseitig ausschließen, da nur eine der beiden Aussagen wahr sein kann und andererseits sich deren allgemeine Bejahung („Jeder Mensch ist weiß“) und Verneinung („Kein Mensch ist weiß“) konträr zueinander verhalten, da sie zwar gleichzeitig falsch, jedoch nicht gleichzeitig wahr sein können.²⁵⁹ Widersprüchlich sind die allgemeine Bejahung und Verneinung in dem Sinne, da sie dasselbe sowohl bejahen als auch verneinen („Sokrates ist weiß“ und „Sokrates ist nicht weiß“). Für Aristoteles (und darauf basiert ja Plethons Anprangerung) macht es jedoch einen Unterschied, ob man hinsichtlich des Einzelnen „Der Mensch ist weiß“ und „Der Mensch ist nicht weiß“ äußert, da in diesem Fall nicht immer das eine wahr und das andere falsch sei und somit nicht immer denselben Wahrheitswert aufweise.²⁶⁰ Außerdem beziehen sich beide Aussagen, wenn auch widersprüchlicher Natur, auf denselben Gegenstand, in dem Fall auf den Menschen.

Daraus wiederum ergibt sich, dass eine unbestimmte Bejahung und deren Verneinung nicht mit der von C. W. A. Whitaker sogenannten *Rule of Contradictory Pairs* kompatibel ist, in der sich Whitaker auf das eben Beschriebene aus *Int. 7* bezieht. Die RCP-Regel besagt, dass in einem Gegensatzpaar der eine Teil wahr und der andere falsch sein muss. Schon der Mathematiker, Logiker und Naturphilosoph Roger (Richard?) Swyneshed (Swineshed, „Schweinskopf“²⁶¹) beschäftigte sich mit dem Thema der Kontradiktion: Der dritte Thesensatz seiner Abhandlung über logische Paradoxien (*De insolubilibus*) aus den frühen 1330er-Jahren lautet, dass in einem Gegensatzpaar beide Teile auch falsch sein können.²⁶² Dieser These widersprach Whitaker strikt, der meinte, es müsse in jedem Gegensatzpaar einen wahren und einen falschen Teil geben.²⁶³ Dies verhält sich jedoch eben bei Aristoteles nicht so: In *Int. 7* werden, wie eben erörtert,

²⁵⁷ *Int.*, 7, 17b34–37.

²⁵⁸ *An. pr.* 26a28–30; *An. pr.* 26a36–39; *An. pr.* 29a27–29; *An. pr.* 33a34–38 etc.

²⁵⁹ *Int.* 7, 17b7 ff.

²⁶⁰ *Ebd.*, 7, 17b29 ff.

²⁶¹ Vgl. für Swynesheds lückenhafte Vita Weisheipl, James A.: Roger Swyneshed, O.S.B., Logician, Natural Philosopher, and Theologian, in: *Oxford Studies presented to Daniel Callus* (Bd. 16), hg. v. Oxford Historical Society, Oxford 1964, S. 231–252.

²⁶² Vgl. Spade, Paul V.: Roger Swyneshed's *Insolubilia*: Edition and Comments, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 46, 1979, S. 177–220.

²⁶³ Whitaker, C. W. A.: *Aristotle's De interpretatione*. Contradiction and Dialectic, Oxford 1996, S. 79. Vgl. für die *Rule of Contradictory Pairs* auch Jones, Russel E.: Truth and Contradiction in Aristotle's *De interpretatione* 6–9, *Phronesis* 55, 2010, S. 26–67.

Gegensatzbeispiele gebracht, die beide (auf einer bestimmten Ebene) wahr sein können. Im 8. Kapitel führt Aristoteles Beispiele an, die beide zugleich falsch sein können und im 9. Kapitel folgt das berühmte Seeschlacht-Beispiel, deren Aussage bezüglich der Schlacht, je nachdem, wann sie geäußert wird, sowohl wahr als auch falsch sein kann.

In *De interpretatione* finden sich neben den unbestimmten Aussagen noch zwei weitere Ausnahmen von der *Rule of Contradictory Pairs*. Im 8. Kapitel über Homonymie (18a21 ff.) stellt Aristoteles ein Gedankenexperiment an: Gäbe man dem Menschen und dem Pferd den Namen „Mantel“, so handle es sich bei der Aussage „Der Mantel ist weiß“ nicht mehr um eine einfache, sondern komplexe Aussage, die mehreres bezeichnet und auch mehreres impliziert. Dadurch entstünde die Aussage „Das Pferd ist weiß und der Mensch ist weiß“. Da nun der Mensch kein Pferd ist, sei es auch nicht notwendig, dass der eine Teil der Aussage wahr und der andere falsch sei.²⁶⁴ Aristoteles möchte mit diesem Beispiel aufzeigen, dass sich bei homonymen Begriffen Bejahung und Verneinung der Aussage nicht automatisch ausschließen, sondern mehrdeutig sind. Die dritte Ausnahme von der RCP-Regel schildert Aristoteles im 9. Kapitel über die Zukunft betreffende Aussagen (18a33 ff.), wo er sich mit erst geschehenden Dingen beschäftigt, deren Aussagen, je nachdem, wann sie geäußert werden, gleichzeitig wahr oder falsch sein können, worüber im Rahmen des Seeschlacht-Beispiels schon gesprochen wurde.

Reflektiert man die Kapitel 6–9 in *De interpretatione* zur Bejahung und Verneinung und vergleicht man deren Inhalt mit Plethons Aussagen, können diese aufgrund ihrer Knappheit zu Verständnisproblemen führen. Jedenfalls lässt sich (jedoch nicht unumstößlich) festhalten, dass unbestimmte Aussagen äquivalent zu Teilaussagen sind. Wir wollen nochmals das Beispielpaar „Der Mensch ist weiß“ und „Der Mensch ist nicht weiß“ (im Sinne einer allgemeinen Aussage) betrachten: Nach dem bisher Gesagten lässt sich feststellen, dass beide Aussagen weder kontradiktorisch noch konträr zueinanderstehen, sondern subkonträr, da sie gleichzeitig wahr, jedoch nicht falsch sein können. Solche allgemeinen Aussagen, die als subkonträr bezeichnet werden, werden in den *Analytica priora* dargestellt.²⁶⁵ Whitaker streicht die große Wichtigkeit solcher

²⁶⁴ Auch in *Int.* 6 schildert Aristoteles (ohne ein Beispiel zu nennen), dass nur dann ein Widerspruch zwischen Bejahung und Verneinung gegeben sei, wenn Begriffe „nicht zweideutig“ (μη ὁμωνύμως, 17a35) verwendet werden. Ein eigenes Beispiel soll dies verdeutlichen: Die beiden Aussagen „Sokrates ist ein Fuchs“ und „Sokrates ist kein Fuchs“ schließen einander nicht aus, weil „Fuchs“ normalerweise als Begriff für einen schlaunen Menschen verwendet wird.

²⁶⁵ Jones lehnt klar die Annahme in *Int.* 7, unbestimmte Aussagen würden mit Teilaussagen korrelieren, ab (Truth and Contradiction, S. 36–39). Diese Annahme verwirft auch Whitaker (Aristotle's *De interpretatione*, S. 86–87). Jones widerspricht sowohl John Lloyd Ackrill als auch Whitaker: Ackrills Interpretation habe als Konsequenz zufolge, dass die Aussage „Ein Mensch ist nicht weiß“ mit „Kein Mensch ist weiß“ semantisch korreliere (Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*. Translated with Notes, Oxford 1963, S. 129) und Whitaker nehme das unbestimmte „ein Mensch“ quasi synonym für das allgemeine „der Mensch“ an (vgl. Whitaker, 1996, S. 83–94). Jones bietet einen diese Konsequenzen aussparenden Lösungsvorschlag: „Ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος“ is ambiguous.

subkonträren Aussagen für die Dialektik hervor und meint, diese habe Aristoteles deshalb in *Int.* 7 behandelt, um Akzidenzen, Gattungen, Eigenschaften und Bestimmungen ihren jeweiligen Gegenständen zuordnen zu können („The accident, genus, property, and definition all require non-universal assertions about universals in order to be assigned to their subjects. [...] Non-universal assertions about universals are of use for dialectic, rather than syllogistic.“)²⁶⁶.

Es lässt sich nicht genau klären, warum Aristoteles nicht einfach eingesteht, dass die Bejahung und Verneinung unbestimmter Aussagen keine Gegensatzpaare bilden. Vor allem erscheint seine These spätestens dann nicht mehr stringent, wenn er in den *Analytica priora*, wo er von den Schlüssen und deren Vordersätzen spricht, plötzlich voller Überzeugung meint, dass Schlüsse nur durch allgemeine Vordersätze zu Stande kommen. Diese Verbindung sei nur durch bestimmte Aussagen gegeben. Blicke der Schluss (die Aussage) unbestimmt, wisse man nicht, ob der Vordersatz allgemein gelte.²⁶⁷ Hier scheint Aristoteles im Vergleich zu seinen Ausführungen in *De interpretatione* in dieser verknappten Formulierung das zu sagen, was Plethon hören wollte, nämlich, dass Aussagen über etwas Allgemeines verschiedene Wahrheitswerte aufweisen. Jedenfalls ging Plethon auf diesen Teil der *Analytica priora* gar nicht ein was eigentlich nicht anders gedeutet werden kann, als dass sich Plethon absichtlich rein ausschließlich auf *De interpretatione* und deren etwas verworrene Abhandlung beziehen wollte und seinen Blick absichtlich von den *Analytica priora* abwandte.

Kapitel 8: Prämissen und Schlussfolge

Z. 1–6: Καὶ ἔτι ἕτερος ... ὑπαρχούσης: In diesem Kapitel bezieht sich Plethon auf das in *An pr.* 24a16–22 und 25a1–5 Beschriebene. Dort beschäftigt sich Aristoteles mit dem Syllogismus, der in abgewandelter Weise heutzutage unter anderem auch als „Modus Barbara“ bezeichnet wird: „Barbara“ stellt ein Merkwort für einen Syllogismus mit drei affirmativen Aussagen dar. Die drei „a“ drücken die allgemeine Bejahungen der beiden Voraussetzungen und die damit

The ambiguity in question is not due to the usual suspects: homonymy and amphiboly. But it is there nonetheless, and affects the status of this class of statements.“ (Truth and Contradiction, S. 37). Jones deutet die Aussage „Der Mensch ist weiß“ sowohl unbestimmt im Sinne von „Der Mensch im Allgemeinen ist weiß“ als auch bestimmt als „Der spezifische Mensch ist weiß“. Amphibolie bzw. Ambiguität bedeutet „Dopellsinn“, „Mehrdeutigkeit“. Die Mehrdeutigkeit ist hier für Jones jedoch nicht gemäß der Homonymie gegeben, da es sich ja bei beiden Auslegungsvarianten um einen echten Menschen handelt. Jones meint richtig, wie auch das Beispiel in beiden Sprachen belegt, „UN (sc. Universal made non-universally) statements, then, present an odd case. Like statements containing homonymy and amphiboly (erg. wie sie sonst normalerweise bei Aristoteles vorkommen), they are ambiguous. But unlike statements containing homonymy and amphiboly, there is no particular word meaning or grammatical structure of a UN statement to which we can attribute the ambiguity.“ (Truth and Contradiction 2010, S. 44).

²⁶⁶ Whitaker, 1996, S. 91; S. 94.

²⁶⁷ Vgl. *An. pr.* 43b14–15.

verifizierte, allgemein gültige Schlussfolgerung aus. Der Name „Barbara“ wurde von der Wissenschaft gewählt, da das lateinische Verb „affirmare“ mit einem „a“ beginnt und „bekräftigen“, „bestätigen“ bedeutet. Das Schema gemäß Nikolaj Ivanovič Kondakov sieht folgendermaßen aus²⁶⁸:

Alle Raubtiere ernähren sich von Fleisch

(Alle) Löwen sind Raubtiere

Daraus folgt (Alle) Löwen ernähren sich von Fleisch²⁶⁹

Aristoteles schildert: Wenn man annimmt, dass A von B notwendigerweise ausgesagt oder nicht ausgesagt werde und B von C nur einfach ausgesagt werde, so resultiere aufgrund dieser Annahme der Vordersätze, dass A von C ausgesagt oder nicht ausgesagt werde.²⁷⁰ Ein Schema in Anlehnung an jenes von Kondakovs kann so aussehen:

A notwendigerweise von B ausgesagt (A als oberste Aussage = „sterblich“,

B = Mensch, z. B. „Alle Menschen (B) sind sterblich (A).“

B von C einfach ausgesagt (keine nähere Präzisierung der Prädikation²⁷¹:

Sokrates = C, B = Mensch, z. B. „Sokrates ist ein Mensch“)

Daraus folgt A von C ausgesagt/nicht ausgesagt (z. B. „Sokrates ist sterblich“)

²⁶⁸ Kondakov, Nikolaj I.: Wörterbuch der Logik, Leipzig 1978, S. 72.

²⁶⁹ Die Ergänzung „alle“ soll verdeutlichen, dass unter der zweiten Prämisse und der Konklusion eine Allaussage zu verstehen ist.

²⁷⁰ An. pr. 30a17–20; vgl. An. pr. 25b37–26a2: „Denn wenn A von allem B und B von allem C ausgesagt wird, so muss auch notwendigerweise A von allem C ausgesagt werden. [...] Ebenso gilt, dass wenn das A von keinem B und B von allem C ausgesagt wird, A in keinem C enthalten sein wird.“; 26a23–27: „Es werde also A vom ganzen B und B von irgendeinem C ausgesagt [...], so muss das A von irgendeinem C ausgesagt werden. Und wenn A von keinem B ausgesagt wird, aber B von irgendeinem C, so muss A von irgendeinem C nicht ausgesagt werden.“ Sowohl die schematische Darstellung des „Modus Barbara“ als auch Aristoteles’ Ausführung wird als *Syllogismus* (Kettenschluss) bezeichnet. Die hier präferierte Übersetzung „ausgesagt“ wird der ebenso gängigen Übersetzung „beinhaltet“ vorgezogen, da letztere den Trugschluss erzeugen könnte, dass ein Begriff einen anderen vollkommen umfasst. Die Aussage „Der Mensch beinhaltet sterblich (zu sein)“ ist zwar korrekt, aber die Sterblichkeit fällt nicht dem Menschen alleine zu, da auch andere Lebewesen sterblich sind. Stattdessen lässt die Aussage „Sterblich (zu sein) wird über alle Menschen ausgesagt“ oder „Sterblich-sein kommt allen Menschen zu“ die Möglichkeit offen, dass auch anderen Hypokeimena die Sterblichkeit zukommt.

²⁷¹ Die „Prädikation“ bezeichnet eine sprachliche Handlung, die einem Gegenstand Eigenschaften zu- oder abspricht. Die zweite Prämisse „Sokrates ist ein Mensch“ ist eine „einfache“ Prädikation, die zwar semantisch korrekt, jedoch nicht adäquat für einen klassischen Syllogismus ist, da sie nicht die Allform (oder Kein-Form) hat, also weder ein a- noch ein e-Prädikat aufweist.

Plethon kritisiert einen Syllogismus dieses Typus mit einem Untersatz mit einfacher Aussage (ὕπαρχουσα), da dieser jenes Prinzip missachte, welches besagt, dass eine Konklusion immer der „kleineren“ Prämisse folgt. Unter der „kleineren“ Prämisse ist die „assertorische“ („behauptende“) Prämisse zu verstehen, welche nach dem Prinzip des Syllogismus „kleiner“ als die „apodeiktische“ („beweisende“) Prämisse oder „notwendige“ Prämisse ist.²⁷² Für unser Beispiel mit den Raubtieren bedeutet dies Folgendes: Vor der Schlussfolgerung „(Alle) Löwen ernähren sich von Fleisch“ steht die Prämisse „(Alle) Löwen sind Raubtiere“, welche deshalb als „kleiner“ angesehen wird, da sie im Gegensatz zu der ihr übergeordneten „Alle Raubtiere ernähren sich von Fleisch“ nur von Löwen handelt, während „Alle Raubtiere ernähren sich von Fleisch“ die gesamte Spezies der Raubtiere zum Inhalt hat. Aristoteles spricht von der Möglichkeit einer Konklusion aufgrund einer unbestimmten Prämisse. Für den Syllogismus ist „Sokrates ist ein Mensch“ ein für die Wissenschaft unbedeutender Satz und auch kein zulässiger Aussagesatz, da dieser ein Einzelding bzw. Einzelindividuum ausdrückt. Sinnbeladene Sätze müssen eine Allaussage bieten, die mittels der *episteme* für den *nous* relevant ist. Dasselbe gilt für die Konklusion: „Sokrates ist sterblich“ drückt eine irrelevante Einzelaussage aus. Da schon die zweite Prämisse bloß eine Einzelaussage beschreibt, könne die Konklusion, jedenfalls nach Plethon, nicht „notwendig“ sein, da auch diese eine Einzelaussage darstellt. Für Plethon wäre der Syllogismus stringent, wäre die zweite Prämisse eine Allaussage (z. B. „Alle Männer sind Menschen“), welche in die Konklusion, ebenfalls als Allaussage formuliert (z. B. „Alle Männer sind sterblich“), münde. Plethon scheint Aristoteles vor allem deshalb zu kritisieren, weil dieser selbst davon abweicht, dass Prämissen in spezifischer²⁷³ Prädikationsform formuliert sein sollen. Zusammenfassend könnte man sagen, dass Plethon den Umstand kritisiert, dass, wenn in der „kleineren“ Prämisse eine einfache Aussageweise vorliegt, sich daraus trotzdem ein notwendiger Schluss ergeben soll.

²⁷² Die Einteilung in „kleinere“ und „größere“ (im Sinne von „unwichtigere“ und „wichtigere“) Prämissen ist nicht immer einfach. Ob nun die Prämisse „Kein Rechteck ist ein Kreis“ oder „Alle Quadrate sind Rechtecke“ (mit der Konklusion „Kein Quadrat ist ein Kreis“) „kleiner“ oder „größer“ ist, lässt sich außerhalb des philosophischen Kontextes kaum bestimmen. Ein klareres Beispiel ist „Alle Menschen sind sterblich“ und „Sokrates ist ein Mensch“ (mit der Konklusion „Sokrates ist sterblich“). Da Sokrates im Vergleich zu allen Menschen nur ein Einzelindividuum darstellt, kann „Sokrates ist ein Mensch“ als „kleinere“ Prämisse aufgefasst werden.

²⁷³ Unter „spezifischen Prämissen“ sind „qualifizierte“ zu verstehen, welchen den Gegensatz zu „einfachen“ Wirklichkeitsaussagen darstellen. Derartige Qualifizierungen oder Bestimmungen der Aussagen sind: Allaussagen oder allgemeine Aussagen, welche in der üblichen Nomenklatur mit „a“ angegeben werden („Alle Menschen sind sterblich“), allgemein verneinende Aussagen mit „e“ („Säugetier kommt keiner Qualle zu“), teilweise bejahende Aussagen mit „i“ („Mannsein kommt manchen Menschen zu“) und teilweise verneinende Aussagen mit „o“ („Mannsein kommt manchen Menschen nicht zu“). Die Abkürzungen erklären sich aus den Verben „affirmare“ („bestätigen“, „bejahen“) und „negare“ („ablehnen“, „verneinen“). Neben dem „Modus Barbara“ (dessen beiden Prämissen und die Konklusion die Allform haben) gibt es auch den klassische „Modus Celarent“, der eine Prämisse in der allgemeinen Verneinungsform, eine Prämisse in der Allform und eine Konklusion in der allgemeinen Verneinungsform aufweist. Zusätzlich existieren 14 weitere schlüssige Modi.

Im Kommentar des (Pseudo-)Ammonios zur Ersten Analytik (*In Aristotelis Analytica priora* 38, 33–40) lesen wir, dass dieses Prinzip auf Theophrast und Eudemos von Rhodos zurückgehe.²⁷⁴ Dadurch kann davon ausgegangen werden, dass (Pseudo-)Ammonios eine der wichtigsten Quellen (wenn nicht die wichtigste Quelle) für Plethons Kritik an der aristotelischen Auffassung des Syllogismus war. Es sei noch kurz darauf hingewiesen, dass die Gültigkeit des „Modus Barbara“ bis heute stark diskutiert wird.²⁷⁵

Z. 8: συμπεραίνεσθαι συμπέρασμα: Es handelt sich bei dieser *Figura etymologica* scheinbar um eine Neuschöpfung Plethons. Seine Vorlage für diese Worte scheinen die *Analytica priora* I, 9, 30a15–30b6 zu sein, wo jedoch diese Stilfigur nicht vorkommt. Interessant hierbei sind zwei Dinge: Erstens zieht Plethon die nüchtern verfasste *Analytik* heran und poliert sie stilistisch auf. Es liegt nahe, dass sich Plethon durch diesen kunstvollen Ausdruck rhetorisch von Aristoteles abheben wollte. Und zweitens (und dies erscheint noch interessanter) bezieht er sich auf eine Schrift seines Erzfeindes Aristoteles, dessen Ausführungen ansonsten für Plethon nie gut genug sind.²⁷⁶

²⁷⁴ Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium [CAG 4/6], hg. v. Wallies, Max, Berlin 1899. Interessant ist, dass sowohl Theophrast als auch Eudem Schüler des Aristoteles waren, weshalb es etwas eigenartig anmutet, dass sich diese gegen Aristoteles' These aussprechen und quasi als Zeugen für Plethon fungieren, dass sich Aristoteles irre.

²⁷⁵ Vgl. Striker, Gisela: Aristotle: Prior Analytics I. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford 2009, S. 114–118; Thomason, Steven K.: Semantic Analysis of the Modal Syllogistic, *Journal of Philosophical Logic* 22 (2), 1993, S. 111–128; Łukasiewicz, Jan: Aristotle's Syllogistics, Oxford 1957, S. 183–186. Der klassische Syllogismus wurde auch noch (oft von anonymen Autoren) in den sogenannten *Questionenkommentaren* in der Scholastik des Mittelalters intensiv behandelt. Die Sentenzen des scholastischen Theologen Petrus Lombardus aus dessen in vier Büchern erschienenen Hauptwerk *Sententiae* galten als Grundlage diverser Sentenzenkommentare (PL 192: siehe Literaturverzeichnis für den Link). Darunter sind einprägsame Aussagen der Kirchenlehrer und Kirchenväter zu verstehen. Die Kommentierung der *Sentenzen* war ab dem 13. Jahrhundert fester Bestandteil des Theologiestudiums und Lombardus' Werk galt als Grundlage der *Quaestionenkommentare*. Thomas von Aquin, dessen Sentenzenkommentare unter verschiedenen Titeln überliefert sind (z. B. *Scriptum super primo sententiarum*), vollendete die Technik der *quaestiones* in seinen Schriften. Seine *Summa theologiae* verdeutlicht das Schema der Fragetechnik: Die einzelnen *quaestiones* sind in *articuli* untergliedert, die jeweils zunächst eine Gegenposition erörtern (eingeleitet mit „videtur“). Darauf folgt ein „sed contra“ mit Bezug auf eine Autorität (ein Bibelzitat oder die These eines Kirchengelehrten), dann die Erläuterung der von Thomas vertretenen Position. Die *Quaestionenkommentare* weisen normalerweise ein identes Schema auf: Zuerst wird mit „Es wird gefragt, ob ...“ das Thema eingeleitet (z. B., ob es neben der Philosophie noch eine andere Wissenschaft brauche). Dann werden die Pro- und Contra-Argumente aufgelistet. Die anschließende *sed contra*-Aussage begründet die Entscheidung für die eine oder andere Seite. Anschließend werden die Argumente der unterlegenen Seite widerlegt, wobei entweder eine Prämisse allgemein bestritten oder deren praktische Anwendung auf den vorliegenden Fall bestritten wird. In den scholastischen Kommentaren zu den *Analytica priora* wird der „Modus Barbara“ immer wieder nach diesem Schema diskutiert (für Beispiele vgl. Ebbesen, Sten: The Prior Analytics in the Latin West: 12th–13th Centuries, *Vivarium* 48 (1/2), 2010, S. 96–133, bes. S. 117; S. 121; S. 126; S. 129).

²⁷⁶ Die *Figura etymologica* ist eine rhetorische Stilfigur, bei der Worte verschiedener Wortarten (z. B. Substantiv und Verb) mit demselben Wortstamm verbunden werden (z. B. „einen Kampf kämpfen“). Meist wird sie zur Verstärkung der Wortbedeutung verwendet. Eine solche etymologische Figur verwendet Plethon auch noch in Kap. 19, Z. 13.

Kapitel 9–11

Plethon beschäftigt sich in diesen Kapiteln mit der aristotelischen Seelenlehre und Noetik. Bevor die Kapitel einzeln betrachtet werden, scheint eine kurze Übersicht seiner Kritik angebracht. Es lassen sich drei Kritikpunkte Plethons zusammenfassen: Erstens mache es keinen Sinn, statt des äußersten, höchsten Einen eine Unterscheidung in Seiendheit, Fähigkeit und Wirklichkeit zu treffen (8, Z. 2–5). Zweitens sei die Argumentation nicht schlüssig, einerseits einzugestehen, die Vernunft habe vor dem Körper existiert, andererseits jedoch die Annahme abzulehnen, Lernvorgänge seien Wiedererinnerungen (9, 4–6). Drittens lässt sich (wenigstens bis zu einem gewissen Grad) annehmen, dass Plethon nicht Aristoteles selbst für die Ablehnung der Annahme der Unsterblichkeit der Seele kritisiert, sondern bloß jene, die seine Seelenlehre tradierten und propagierten (vgl. das Vorwort und 11, Z. 18–23). Dieser dritte Punkt sei jedoch vorsichtig formuliert, da Plethons Diktion in den besagten Kapiteln allgemein sehr bissig und angriffig ist und es sich auch nicht belegen lässt, ob Plethon bloß die Tradierung der aristotelischen Seelenlehre und deren Vertreter (welche Plethon als solche wahrscheinlich nicht akzeptiert und bezeichnet hätte) oder Aristoteles selbst kritisiert.²⁷⁷

Kapitel 9: Seiendheit, Fähigkeit und Wirklichkeit

Z. 2: Οἱ μὲν οὖν περὶ Πλάτωνα: Dass sowohl die Neuplatoniker als auch Plethon das Eine als ungeteilt auffassen, erscheint nicht weiter verwunderlich, da der spätantike Begriff der *Hypostase* (ὑπόστασις) verschiedene Seinsstufen beschreibt.²⁷⁸ Vor allem der Neuplatonismus prägte diesen Begriff, welche die eigenständige Existenzform beschreibt, die von anderen Existenzformen abgegrenzt wird. Die Hypostase unterscheidet sich im klassischen Sinn von der *ousia*, da die Hypostase im Sinne einer Seinsstufe das jeweils Besondere der *ousia* beschreibt. Somit können einer *ousia* mehrere Hypostasen zukommen (wie das Beispiel der Dreifaltigkeit zeigt). Plotin ist einer der wichtigsten Neuplatoniker, der sich mit der Hypostase beschäftigt. Er kreierte eine Art Stufenbau innerhalb der geistigen Welt und nahm das Eine als erste, den *nous* als

²⁷⁷ Vgl. Bydén: „[...] Plethon abstains from accusing Aristotle of denying the immortality of the soul, in spite of the prevalence of such accusations in ancient sources (not least Christian) and their potential efficacy against Christian Aristotelians.“ (2017, S. 318). Seine darauffolgende Interpretation, Plethon kritisiere Aristoteles deshalb nicht, weil dieser die menschliche Vernunft als unvergänglich halte („It is difficult to think of any other explanation for this than he is convinced that Aristotle actually believes in the immortality of the soul [the individual human intellect.]“, ebd., S. 318), erscheint deshalb nicht besonders schlüssig, da Plethon erstens kurz darauf meint, Aristoteles habe später in seinen ethischen Schriften diese These wieder verworfen (Z. 5–7) und zweitens eine Kritik an Autoritäten der aristotelischen Tradition nicht automatisch eine Kritik an Aristoteles selbst ausschließen muss.

²⁷⁸ Die wörtliche Übersetzung „Grundlage“ ist etwas irreführend, weshalb der in der Philosophie gängigen Übersetzung „Seinsstufe“ der Vorzug gegeben wird. In der christlichen Trinitätslehre bezeichnet der Begriff die Dreifaltigkeit Gottes (Vater, Sohn, Heiliger Geist).

zweite und die Seele als dritte Hypostase an. Da die Materie nicht zur geistigen Welt zu zählen sei, stellt diese auch keine Hypostase dar.²⁷⁹

Bei Plethon finden sich unzählige Beispiele, dass das Eine allen anderen Hypostasen übergeordnet sei: Allgemein bezeichnet er die erste Ursache als „das äußerste Eine“ (ἄκρως ἓν). Zeus sei „das unvermischt Eine“ (εἰλικρινῶς ἓν, Nom. I, 5, 167–168)²⁸⁰ bzw. „der Eine selbst“ (αὐτοέν, Nom. III, 34, 1, 1)²⁸¹, das in „der höchsten Einfachheit“ (τῇ ἄκρα ἀπλότητι, Nom. III, 15, 108)²⁸² existiere. Dieses Eine könne „nicht vieles und Eines zugleich sein“ (οὐ πολλά τε ὁμοῦ [...] καὶ ἓν, Nom. III, 34, 4, 3). Es sei „selbst durch sich selbst“ (τὸ αὐτὸ δι’ αὐτὸ ὄν), wohingegen die anderen Dinge „aufgrund von etwas anderem existieren und sich dadurch voneinander unterscheiden“ (τὰ δι’ ἕτερον ἤδη ὄντα, καὶ τοσούτω διακρινόμενα, Nom. III, 34, 4, 8–9). Somit sei dieses Eine „selbst am meisten sich selbst“ gleich (ὁ ὅτι μάλιστα αὐτὸς αὐτῷ, Nom. I, 5, 17)²⁸³.

Somit lassen sich als Hypostasen des Einen die Einheit, Identität (mit sich selbst) und Eigenständigkeit annehmen, wie dies auch Hladký feststellt.²⁸⁴ Zieht man all dies in Betracht, wird schnell klar, dass die Platoniker und Plethon das Eine nicht unterteilen konnten (und wollten), da dieses die erste Ursache darstellt und diesem nur andere Hypostasen unterstellt sein können.²⁸⁵

²⁷⁹ Vgl. Enn. I, 5, 1 ff. Später wurden die Hypostasen teils vollkommen anders ausgelegt. Plotins Schüler Porphyrios ordnete beispielsweise die Hypostasen *nous*, Seele und Weltkörper dem Einen unter. Da es auch nötig schien, das Böse als Hypostase anzunehmen, wurde, wahrscheinlich ebenfalls von Porphyrios, der Begriff *παρὰ πύστασις* („Nebenseinstufe“) geschaffen, der eine bloß scheinbare Existenz (oder besser gesagt, den Mangel an etwas Realem) bezeichnet (bei Porphyrios ein einziges Mal belegt in den *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, hg. v. Lamberg, Erich, Leipzig 1975, 44, 47). Als eine solche un reale Existenzweise nahmen Neuplatoniker wie Proklos das Böse an. Für Platon existiert kein vorsätzlich schlechtes Handeln, nur schlechtes Gedankengut, welches, gemäß den Neuplatonikern, nur eine scheinbare Existenz darstellt. Das Prinzip, das etwas aus etwas anderem hervorgeht, wird in der Philosophie und Religionswissenschaft auch als *Emanation* („emanatio“: „Ausfließen“, „Ausfluss“) bezeichnet. So verhält es sich auch mit den hierarchisch konzipierten Hypostasen: Aus dem übergeordneten, transzendenten und undifferenzierten Einen ergießen sich dessen verschiedene, immer differenziertere Ausläufer, bis auf der untersten Ebene des sinnlich Wahrnehmbaren schließlich eine Mannigfaltigkeit verschiedener Dinge, Arten etc. gegeben ist.

²⁸⁰ Vgl. auch Nom. I, 5, 16–17; Nom. III, 34, 4, 3; Plethon, *Consilium ad despotam Theodorum de Peloponneso* 130, 9.

²⁸¹ Vgl. auch Nom. III, 34, 1, 230; Nom. III, 34, 2, 17; Nom. III, 34, 4, 1; Nom. III, 34, 5, 36; Nom. III, 35, 1, 3.

²⁸² Das Wort *ἀπλότης* tritt in allen im TLG gelisteten Schriften Plethons nur ein einziges Mal auf.

²⁸³ Es stellt sich die Frage, weshalb Plethon Zeus als Beispiel für das Eine bringt. Obwohl Plethon Christenfeindlichkeit und Neopaganismus unterstellt wurde, scheint er in seinen Grundzügen doch christlich-orthodox geprägt zu sein. In *De virtutibus* (Kap. A 2) beschreibt Plethon einen Gott, der offenkundig christliche Züge enthält und Formulierungen wie „Gott ähnlich“ und „Gott unähnlich“ zu sein erinnern an Stellen zur Gottebenbildlichkeit in der Bibel (z. B. Gen. 1, 26f.; Gen. 5, 1; Gen. 9, 6). Jedoch ist auch bei einer solchen Interpretation Vorsicht geboten, da Attribute wie Autarkie natürlich auch anderen Göttern zugeschrieben werden können, wenn man beispielsweise an den Gott im *Timaios* denkt.

²⁸⁴ „This is so because the pre-eminence of the first principle, grounded in its absolute unity, identity, and self-subsistence, cannot be expressed in an incomplete and partial description.“ (Hladký, 2007, S. 49); vgl. auch ebd., S. 49–53 zu Plethons Annahme der Hypostasen.

²⁸⁵ Für weitere Beispiele siehe Hladký, 2007, S. 43 ff.

Z. 3: ὑπερούσιον ἓν: Für Plotin und allgemein für die Neuplatoniker ist ein weiterer Terminus essenziell: das Eine (τὸ ἓν). Dieses Eine steht über allem, auch über dem *nous*, der für Aristoteles in seinem Vollzug der νόησις mit dem Göttlichen gleichzusetzen ist. Somit ist das Eine transzendent und kann diesem nicht untergeordnet werden, auch nicht dem Sein. Alles habe laut den Neuplatonikern in diesem Einen seinen Ursprung. Innerhalb der verschiedenen philosophischen Strömungen der Antike wurde das ἓν sehr unterschiedlich aufgefasst und oft auch mit dem „Schönen“ und „Guten“ gleichgesetzt. Die Vorsokratiker versuchten den Ursprung des Seins und somit des allem Übergeordneten zu erforschen und manche lehnten deshalb die These eines diesem Sein übergeordneten Einen vehement ab, was aber z. B. nicht auf Parmenides zutrifft. Wir wollen uns diesen komplexen Sachverhalt anhand eines praktischen Beispiels verdeutlichen: Dass ein Apfel überhaupt existieren kann, resultiert aus der allgemeinen Existenz von Obst (das Sein). Der Apfel selbst (das Seiende) ist ein Teil, ein Gegenstand dieser Existenz und sein Wesen, sozusagen seine „Apfelheit“ (die Seiendheit), macht ihn erst dazu, was ihn von anderem Obst unterscheidet und wodurch wir ihn als Apfel identifizieren (Größe, Gewicht, Farbe, Geschmack etc.). Wird nun der Apfel gegessen, verschwindet zwar der Apfel selbst, seine Seiendheit bleibt jedoch erhalten. Und somit ist die Existenz aller irdischen Lebewesen vergänglich, jedoch nicht deren Wesen.

Plethon greift an dieser Stelle abermals die Frage nach der Transzendenz des Demiurgen auf, welche er bis dato strikt abgelehnt hat. Hier spricht er jedoch plötzlich vom „übernatürlichen (ὑπερούσιον) Einen“. Die rege Beschäftigung der Mittel- und Neuplatoniker mit diesem divergierenden Konzept beruht auf Platons *Timaios* und *Parmenides*, welche sie für ihre Recherchen im Bereich der Metaphysik und Kosmologie, aber auch für die Deutung der (platonischen) Welt im Allgemeinen heranzogen. Dieses Eine stellt einen der wichtigsten Termini der neuplatonischen Philosophie dar. Aus dem Einen bzw. der Einheit geht das Vielfache hervor. Das Eine ist somit übernatürlich und transzendent und stellt die Ursache des Vielfältigen dar, weshalb es auch als das Höchste angesehen werden kann. Über diese Annahme ließe sich natürlich auch famos streiten, da sich die Frage stellt, was Gott überhaupt übergeordnet werden kann.²⁸⁶ Dies

²⁸⁶ „In der Reflexion auf Vielheit ist allerdings die Einheit oder das Eine insofern maßgebend, als das Mannigfache nicht in ihm und von ihm selbst her hinreichend gedacht werden kann, sondern nur aus einer Einheit oder aus einem Einen her und auf dieses hin: das Eine als Prinzip oder Ursprung, durch den und aus dem das Viele ist und in dem es gerade als Vieles erhalten wird; [...] Das Verhältnis des Einen und Ersten zum Mannigfaltigen zeigt sich als der allgemeine, umfassende Horizont des Verhältnisses von Identität und Differenz, von Ganzheit und Teilen. In ihm läßt sich das Eine als eine in sich differenzlose Einheit, nicht minder aber als eine in sich durch Differenz bestimmte, sie ‚überwindende‘ Einheit denken, oder aber als eine Totalität, die von ihren Teilen oder konstitutiven Elementen her allererst *ist*.“ (Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 2016, S. 9–10; vgl. auch S. 38–72 zur All-Einheit).

wirft die Frage auf, was nun wirklich unter dem Einen zu verstehen ist bzw. welchen Stellenwert Plethon diesem einräumt. In den Kapiteln 9 und 13 beschreibt er das platonische Eine, welches die Neuplatoniker mit dem „Herrscher über alles“²⁸⁷ identifizierten (z. B. Plotin, Enn. V, 1, 8). Im *Ersten Brief an Bessarion* versucht Plethon seine Ansicht (bzw. seinen Sinneswandel) zu argumentieren: Die erste Ursache solle nicht bloß als das Eine und Gute nach Proklos, sondern auch als das Seiende nach Julian bezeichnet werden. Alles andere Seiende stehe mit diesem Seienden im Sinne der Homonymie in Beziehung.²⁸⁸ Diese Abschwächung der höchsten Instanz löst den anscheinenden Widerspruch zum 3. Kapitel auf, da sich Plethon zwar auf das Eine, jedoch nicht gezwungenermaßen auf das Göttliche bezieht. Die überirdischen Geistesinstanzen der Ideenwelt sind nach der Synonymie mit den irdischen geistig wahrnehmbaren Dingen, die an ihnen Anteil haben, nicht gleichnamig.²⁸⁹

In der katholischen Theologie spielt das ὑπερούσιον ebenfalls eine wichtige Rolle, in Verbindung mit ἐπιούσιον. In der christlichen Tradition wird das Prinzip des Einen im Gegensatz zum Neuplatonismus sehr wohl Gott zugesprochen. Es kann als „göttliche Güte“ aufgefasst werden. Dementstprechend setzten Mittelplatoniker wie Eudoros von Alexandria oder Neupythagoreer wie Moderatos von Gades das Eine meist mit dem absoluten Guten und somit göttlichen Geist, dem *nous*, gleich. Es gab jedoch auch Mittelplatoniker wie Attikos, welche die Idee des Guten mit Platons Demiurgen gleichsetzten. Aus neuplatonischer Sicht ist die Annahme des Einen als Idee des Guten jedoch unzulässig, da der Demiurg und die Ideenwelt keine Einheit, sondern eine Vielheit darstellen. Außerdem können Ideen positiv und negativ ausgeprägt sein, was ebenfalls dem undifferenzierten Charakter des Einen widerspreche. Das Eine könne selbst keine Idee (auch nicht die des Guten) darstellen, jedoch könne es von uns Menschen als eine solche gedacht werden. Nur diese „Außensicht“ erlaube es, das Eine mit der Idee des Guten zu identifizieren.²⁹⁰ Außerdem lehnten Neuplatoniker auch die Gleichsetzung des Einen mit dem *nous* ab, da das Eine transzendent und somit jenseits des Geistes sei, wodurch es eben selbst nicht denken oder wahrnehmen, jedoch von uns gedacht und wahrgenommen werden könne.

Noch komplizierter wird es, wenn man sich die Frage stellt, ob das Eine überhaupt *ist*. Denn wenn wir davon ausgehen, dass das Eine ein allem und somit auch dem Göttlichen übergeord-

²⁸⁷ Vgl. Platon, 2. Brief, 312e.

²⁸⁸ Ad Bess. 1, 460, 32–461, 3; vgl. auch Hladký, Vojtěch: B. Tambrun-Krasker on George Gemistos Plethon, *Byzantinoslavica* 67 (1/2), 2009, S. 377–379.

²⁸⁹ Vgl. auch Ad Bess. 1, 460, 16–461, 15; 466, 3–7.

²⁹⁰ Vgl. Steel, Carlos: The One and the Good. Some Reflections on a Neoplatonic Identification, in: Vanderjagt, Arie J.; Pätzold, Detlev (Hgg.): *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes* (Bd. 3), Köln 1991, S. 9–25, hier: S. 18–19.

netes Prinzip ist, dann kann kaum von einer Existenz gesprochen werden, wie wir sie uns vorstellen. Denn Existenz geht immer mit Gegensätzen einher, wie groß–klein, lang–kurz, aber eben auch sein–nicht-sein oder tot–lebendig. Doch das Eine steht über all dem.²⁹¹ Als einzig sinnvolle Unterscheidung böte sich augenscheinlich eben das Gegensatzpaar Einheit–Vielheit an, doch auch diese Unterscheidung ist problematisch, da eine Distinktion zwischen etwas über allem Stehenden und, einfach gesprochen, vielen verschiedenen Dingen etwas banal erscheint. Das Eine wird daher oft als „unsagbar“ (ἄρητον)²⁹² bezeichnet, da es gedanklich nicht erfassbar ist.

Vom Begriff des ὑπερούσιον leitet sich jener des ἐπιούσιον ab. Dieser Terminus tritt ausschließlich im Gebet *Vater Unser* auf (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, Mt. 6, 11) und ist als solcher in der Koine als *Dis legomenon* nur zweimal belegt (eben bei Mt. und Lk. 11, 3). Deshalb ist eine präzise Übersetzung oder Deutung schwierig. Meistens wird er mit „täglich“ übersetzt („Unser tägliches Brot gib uns heute.“). Jedoch ist auch solch eine Übersetzung unscharf, da „heute“ eigentlich καθ’ ἡμέραν heißt. Sprachlich interessanter ist die Stelle bei Lukas. Dort steht: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ’ ἡμέραν. Auffällig ist, dass das „täglich“ als ἐπιούσιον in Verbindung mit καθ’ ἡμέραν gedoppelt auftritt, also „[...] unser tägliches Brot täglich.“ Entweder wollte Lukas mit diesem Pleonasmus das „täglich“ hervorheben und verstärken oder einer der beiden Begriffe hat in diesem Teil des Gebets keine semantische Bedeutung oder ἐπιούσιον ist eben nicht einfach mit „täglich“ zu übersetzen.²⁹³

²⁹¹ Porphyrios nimmt eine Sonderstellung ein: Eine Beantwortung der Frage, in welcher Weise er das Eine annimmt, ist jedoch nur dann sinnvoll, wenn er als Verfasser des nur fragmentarisch erhaltenen Parmenides-Kommentars *In Platonis Parmenidem commentaria* (Porphyre et Victorinus [Bd. 2], hg. v. Hadot, Pierre, Paris 1968) angenommen werden kann, was in der Forschung umstritten ist. Das Eine scheint laut Porphyrios zwar gegenüber allem Seienden transzendent zu sein, jedoch nicht gegenüber dem Sein. Er unterscheidet das absolute Sein somit vom Seienden und vom Sein, welches im Seienden enthalten ist (2, 4–14). Während bei Plotin das Eine auch transzendent gegenüber dem Sein bzw. dem *nous* ist und somit in der Hierarchie die absolute Spitze darstellt, ordnet Porphyrios das Eine dem Seienden über und dem Sein unter, da ohne das Sein auch kein Seiendes existieren könne. Dies bedeutet, dass gemäß Porphyrios das Seiende somit nicht direkt vom Sein, sondern vom Einen hervorgehe. Hierbei drängt sich die Frage auf, ob eine Unterscheidung in das Sein und Eine überhaupt Sinn macht bzw. warum die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nicht gleich aus dem Sein hervorgehen dürfen, wenn dieses ohnehin die Grundvoraussetzung jeglicher Existenz darstellt. Dass Porphyrios das Eine „nur“ an zweiter Stelle der Hierarchie annimmt, erscheint auch deshalb etwas eigenartig, wenn man sich seine Schilderung des Einen ansieht: Er beschreibt das Eine als gestaltlose Gottheit, die „über dem *nous* und der ganzen geistigen Welt thronet“ (ὕπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρυμένον, *Vita Plotini* 23, 11–12). Man könnte Porphyrios auch ein gewisses Maß an Größenwahn zusprechen, da er meint, er hätte sich auch einmal in seinem Leben mit dieser Gottheit vereint (ebd., 23, 12–14). Porphyrios’ Position war innerhalb der Neuplatoniker keinesfalls unumstritten. Sie zogen es vor, das Eine als absolut transzendent anzunehmen (vgl. z. B. Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 144–147; Halfwassen, Jens: Das Eine als Einheit und Dreiheit, *Rheinisches Museum für Philologie* 139, 1996, S. 52–83, hier. S. 57–61; Cürsgen, Dirk: *Henologie und Ontologie*, Würzburg 2007, S. 21–34).

²⁹² Plotin, Enn., V, 3, 13, 1.

²⁹³ Besonders englischsprachige Gelehrte und Übersetzer plädierten anfangs für die Übersetzung „täglich“. Richard Francis Weymouth übersetzte beispielsweise im Weymouth New Testament mit „bread for today“, Edgard J. Goodspeed in der AAT-Bibel (*An American Translation*) mit „bread for the day“. Es könnte sich jedoch auch um eine Anspielung auf Ex. 16, 4 handeln, wo Gott verspricht, eine Portion Manna (Himmelsbrot) „für jeden einzelnen

Neben „täglich“ liegt jedoch auch eine Übersetzung wie „am nächsten Tag“ auf der Hand, wie die beiden Bestandteile ἐπί und οὐσία nahelegen.²⁹⁴ Da das Griechische verschiedene Wörter für „täglich“ aufweist und, wie gesagt, καθ’ ἡμέραν zu erwarten wäre, wird die Übersetzung „täglich“ von vielen Gelehrten abgelehnt.

Vergleicht man den griechischen Text des Neuen Testaments mit den Versen der lateinischen *Vulgata*, wird das Übersetzungsproblem (wenigstens teilweise) gelöst: Dort lesen wir bei Matthäus „panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie“ und bei Lukas „panem nostrum cotidianum da nobis cotidie“. Dieser direkte Vergleich zeigt, dass unsere Übersetzung „tägliches Brot“ nur einem der beiden Evangelisten folgt, während der andere mit „supersubstantialem“ scheinbar etwas anderes ausdrücken bzw. wir mit unserer Übersetzung ihm eine bestimmte Bedeutung in den Mund legen: Erstens bedeutet *supersubstantiale* nicht „täglich“ (jedenfalls nicht in seiner Grundbedeutung) und zweitens hat das Adjektiv zwei grundausschiedene Bedeutungen, nämlich „zum Lebensunterhalt notwendig“ und in der wortwörtlichsten Auslegung „übersubstantiell“ bzw. etwas freier „überragend“. Hierbei stellt sich wiederum die Frage, ob „überragend“ im Sinne von „übernatürlich“ zu verstehen ist und welche Stellung das *epiousion* bzw. *supersubstantiale* bei Plotin bzw. Porphyrios einnimmt. Jedenfalls beinhaltet das Wort auch den Begriff der *substantia*, weshalb eine Übersetzung „übersubstantiell“ korrekter als „täglich“ erscheint. Dies löst jedoch noch nicht das Übersetzungsproblem, da man sich unter einem „übersubstantiellen“ Brot nur schwer etwas vorstellen kann. Gehen wir davon aus, dass mit diesem Brot eine Spende Gottes für unsere täglichen Mühen gemeint ist, lässt dies zwei Interpretationen zu: Entweder wir nehmen das gespendete Brot als reine Nahrung an, eben als „zum Lebensunterhalt notwendig“, dann scheint eine Übersetzung wie „übersubstantiell“ oder gar „übernatürlich“ übertrieben, oder wir sehen Gott als das Maß aller Dinge an, der uns durch seine Gnade dieses göttliche Brot beschert. Nur unter der zweiten Annahme scheint das „übersubstantielle Brot“ noch einigermaßen Sinn zu ergeben, wobei dies noch nicht die Frage klärt, warum wir heute noch das *Vater Unser* in der Weise beten, wie wir es zu tun pflegen. Dies könnte eventuell daran liegen, dass sich die meisten Menschen mit dieser Übersetzungsproblematik nicht beschäftigen und in den Kirchen auch weiterhin das „tägliche Brot“ erbeten wird.²⁹⁵

Tag“ („per singulos dies“; vgl. auch die hebräische Version) bereitzustellen. Diese Annahme setzte sich jedoch nicht durch. Hinsichtlich des Pleonasmus sei darauf hingewiesen, dass im Vers ohnehin schon das „täglich“ ausgedrückt wird, weshalb eine Verdoppelung sinnlos erscheint, wie auch Nicholas Ayo in *The Lord's Prayer. A Survey Theological and Literary*, Lanham/Boulder [u.a.] 2002, S. 59, feststellt.

²⁹⁴ Vgl. für ἐπιούσιον z. B. Apg., 7, 26; Apg. 16, 11 etc.

²⁹⁵ Die folgende Erklärung der römisch-katholischen Kirche löst das Übersetzungsproblem nur bedingt, soll jedoch als Denkanstoß zur weiteren Vertiefung in die Materie dienen: „‘Daily’ (*epiousios*) occurs nowhere else in the New Testament. Taken in a temporal sense, this word is a pedagogical repetition of ‘this day’, to confirm us in trust ‘without reservation’. Taken in the qualitative sense, it signifies what is necessary for life, and more broadly

All dies (und das zu Kap. 3, Z. 2 ff. Erörterte) macht deutlich, dass Plethons Kritik an Aristoteles' Homonymie-Lehre des Seienden seine persönliche Aversion gegen den katholischen Glauben und seine persönliche Präferenz für Platon darstellt und nicht unbedingt etwas mit Theologie im Allgemeinen zu tun haben muss.

Es zeigt sich deutlich, dass die Stellung des Einen nur schwer zu bestimmen ist, vor allem dann, wenn man versucht, das Eine klar vom *nous* abzugrenzen, wie dies eben die Neuplatoniker annahmen.

Z. 4–11: οὐτε ... παρόντα: Schon zu Beginn des Kapitels meint Plethon, wie eben skizziert, Aristoteles irre sich mit seiner Seelenlehre, da im Gegensatz zu ihm die Platoniker drei Unterscheidungen treffen: Das übernatürliche (und somit absolute) Eine nehmen sie ungeteilt an, bei den Formen und Geistesinstanzen unterscheiden sie zwischen Seiendheit und Wirklichkeit und bei der Seele unterscheiden sie in Seiendheit, Fähigkeit und Wirklichkeit. An dieser Stelle erscheint eine Erörterung zu diesen drei Begriffen sinnvoll, welche im Alltag meist anders verwendet werden.²⁹⁶ Zur οὐσία (Seiendheit) wurde schon einiges gesagt. Sie stellt das Wesen der Einzeldinge dar und bildet mit dem εἶναι („das Sein“, die übergeordnete Grundlage der Existenz aller Dinge) und den ὄντα (meist im Plural, „das Seiende“, die Einzeldinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt) eine Art Trias, die unauflöslich miteinander verknüpft ist. Die ἐνέργεια („Wirklichkeit“) ist die Tätigkeit, welche die Verwirklichung eines Vermögens oder einer Möglichkeit bzw. Fähigkeit darstellt oder diese Verwirklichung anbahnt. Noch treffender als die Übersetzung „Wirklichkeit“ wäre das sperrige „im Wirken sein“. Die δύναμις („Fähigkeit“) bezeichnet das Vermögen einer Substanz, in sich selbst oder in etwas anderem eine Veränderung zu vollziehen. Für diese Veränderung bedarf es jedoch der ἐνέργεια. Ein Säugling hat beispielsweise die *dynamis*, seine Muttersprache zu erlernen. Die sich in *energeia* befindlichen

every good thing sufficient for subsistence. Taken literally (*epi-ousios*: ‘super-essential’), it refers directly to the Bread of Life, the Body of Christ, the ‘medicine of immortality’, without which we have no life within us. Finally in this connection, its heavenly meaning is evident: ‘this day’ is the Day of the Lord, the day of the feast of the kingdom, anticipated in the Eucharist that is already the foretaste of the kingdom to come. For this reason it is fitting for the Eucharistic liturgy to be celebrated each day.“ (*Catechism of the Catholic Church*, 2837, <http://www.scborromeo.org/ccc/para/2837.htm>, letzter Zugriff am 12.07.2025).

²⁹⁶ Eine Missdeutung in unserem Alltag resultiert daraus, dass wir mit „Dynamik“ und „Energie“ zwar quasi eins zu eins die griechischen Termini übernehmen, deren Übersetzungen wie „Bewegung“, „Kraft“ oder „Durchhaltevermögen“ oft den philosophischen Kern trafen, jedoch meist in nichtphilosophischen Kontexten ganz andere Bedeutungsnuancen annehmen.

Sprecher dieser Muttersprache (z. B. die Eltern oder Lehrer*innen) bewirken, dass diese im Kind vorhandene *dynamis* zur *energeia* erhoben wird.²⁹⁷

Bei Platon lässt sich die *dynamis* mit Kraft oder Macht konnotieren. In *Rep.* V, 477c bezeichnet er die *dynamis* als „eine Gattung des Seienden, aufgrund derer wir eben sowohl vermögen, was wir vermögen, als auch jedes andere, was irgendetwas vermag“ (εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται). Als Beispiele nennt er das Seh- und Hörvermögen (οἶον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοήν). Das Wissen bzw. die Erkenntnis (*episteme*) ordnet er der bloßen Meinung (*doxa*) über und bezeichnet dieses als höchstes aller Vermögen (πασῶν γε δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην, 477d). In Platons Ethik nimmt die *dynamis* ebenfalls eine zentrale Rolle ein. Er nimmt sie als Fähigkeit der Seele an, ohne die der Mensch de facto willenlos wäre und weder agieren noch existieren könnte. Die Seele macht uns somit zu vermögenden Lebewesen. Im Dialog *Hippias minor* wird ein jeder Mensch als „vermögend“ bezeichnet, „der dann tut, was er will, wann immer er es will“ (δυνατὸς δέ γ’ ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὃς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται, 366b)²⁹⁸. Damit geht jedoch einher, dass man auch, wann immer man will, lügen kann (366b–c). Dieses Faktum steht jedoch offenkundig in krassem Widerspruch zur Annahme, die *Episteme* sei das höchste aller Vermögen. Platon selbst scheint sich dessen bewusst (geworden) zu sein und hebt diese Ambivalenz in seiner Tugendlehre wieder auf, da, jedenfalls nach Platon, kein vorsätzlich schlechtes Handeln existiere. Wer schlecht, also ungerecht, handle, tue dies immer aufgrund von Unwissenheit oder Unfähigkeit und somit aufgrund eines Mangels an *episteme*. Oder umgekehrt formuliert: Nur wer Wissen besitzt, kann auch gut und gerecht handeln. Schlechtes Handeln könne zwar theoretisch in den Köpfen der Menschen existieren, jedoch nicht praktisch, da freilich kein Wissender schlecht handeln wolle.²⁹⁹

²⁹⁷ Die aristotelischen Begriffe wurden in der Scholastik als *actus* („Akt“) und *potentia* („Potenz“) übersetzt. Neben der *dynamis* steht auch noch die Disposition mit der *energeia* in Beziehung. Darunter versteht man die „Anlage“ eines Gegenstandes oder eines Menschen, die Art und Weise, wie sich dieser in bestimmten Situationen und unter bestimmten Einflüssen verhält. Ein Blatt Papier hat beispielsweise die Anlage, zu zerreißen, wenn es bestimmten Krafteinwirkungen von außen ausgesetzt ist. Ein anderer Terminus, der mit *dynamis* und *energeia* in enger Verbindung steht und oft synonym verwendet wird, ist jener der ἐντελέχεια. Der Begriff, wortwörtlich das „Ziel-in-sich-selbst-Haben“, wurde vermutlich von Aristoteles in *Met.* IX, 8 eingeführt. Nach Aristoteles sind „alle natürlichen Dinge darauf ausgerichtet, ihr Wesen und reife Form zum Ausdruck zu bringen und damit das ihnen eigene *telos* in naturgemäßer Selbstverwirklichung darzustellen“. (Wildberg, Christian: *Kosmologie*, in: Rapp; Corcilius, 2021, S. 97).

²⁹⁸ Plethon schildert in *De virtutibus*, dass diese Entscheidungsfreiheit jedoch auch Unannehmlichkeiten mit sich bringe und diese oft unfreiwillig und gottgesandt seien. Durch Edelmut und Seelenstärke können sie jedoch ertragen werden (B 4, 21 ff.).

²⁹⁹ Vgl. Müller, Jörn: *Vermögen/Möglichkeit (dynamis)*, in: Schäfer, Christian (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007, S. 304–306, hier: S. 304.

Platon unterscheidet zwischen einem aktiven und passiven Vermögen. Das passive Vermögen stellt die Fähigkeit der Sinnendinge oder Ideen dar, wahrgenommen bzw. erkannt zu werden. Es ist auch möglich, das aktive und passive Vermögen zu verbinden, wie Platon beispielsweise in *Rep.* VI, 507e–508a schildert. Dort bezeichnet er das Licht als das „edlere Band“ (τιμιωτέρῳ ζυγῷ, 508a), das den Sehsinn und das Vermögen des Gesehenwerdens miteinander verbindet.

Für Aristoteles impliziert die Verwirklichung einer Möglichkeit eine Bewegung bzw. Veränderung. Auch für Aristoteles gehen das aktive und passive Vermögen eine Verbindung ein (vielleicht stärker als bei Platon): Das aktive Vermögen ermöglicht eine Veränderung, für die jedoch das passive Vermögen eines Dings oder Sachverhaltes notwendig ist, in dem diese Veränderung vollzogen werden kann. Ein Beispiel für die Verwirklichung eines potenziell Seienden wäre ein Holzstück: In diesem ist die potenzielle Schnitzerei enthalten und wird sozusagen von diesem mitgedacht.³⁰⁰ Wie auch bei Platon könnte das passive Vermögen, grammatikalisch betrachtet, somit als „Leideform“ bezeichnet werden, da Dinge etc. die Fähigkeit haben, Veränderungen zu „erleiden“. Ein Tischler hat beispielsweise das aktive Vermögen, einen Tisch zu bearbeiten, dem Tisch kommt das passive Vermögen zu, sich bearbeiten zu lassen, wodurch eine Veränderung stattfindet. Ein anderes Beispiel wäre das aktive Vermögen bzw. die Fähigkeit der Fortpflanzung, welches an das passive Vermögen, dass unsere Fortpflanzungsorgane dazu fähig sein müssen, gekoppelt ist. Aktive Vermögen und die daraus resultierenden Veränderungen sind immer auf ein Ziel und auf die Verwirklichung der potenziellen Möglichkeit gerichtet.³⁰¹

Z. 11: τὰ προσόντα: Mit dem „was mit ihm (dem Seienden) verbunden ist“ sind Attribute der *ousia* gemeint. Diese Attribute müssen jedoch von den Akzidenzen unterschieden werden: Im Gegensatz zu den Akzidenzen, die temporäre, also zeitlich begrenzte, sich verändernde und „zufällige“ (im wahrsten Sinne des Wortes) Zuschreibungen darstellen, handelt es sich bei den *prosonta* um dauerhafte, beständige Qualitäten, die mit der Materie verbunden sind. Es lassen

³⁰⁰ Vgl. Schirren, Thomas: *Dynamis*, in: Horn, Christoph; Rapp, Christof (Hgg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002, S. 117–118, hier: S. 118.

³⁰¹ Dieser Prozess geht auch mit den von Aristoteles in *Phys.* II, 3, 194b23–35 beschriebenen vier inneren Ursachen (αἰτίαι, *causae*) einher, welche hier nur kurz Erwähnung finden sollen: Diese sind die Materialursache (ἐξ οὗ, *causa materialis*), Formursache (εἶδος, ἰδέα, λόγος, *causa formalis*), Wirkursache/Bewegungsursache (ὄθεν ἡ ἀρχή, *causa efficiens*) und Finalursache/Zweckursache (τέλος, *causa finalis*). Das Holz ist die Ursache des Tisches (Materialursache), der Tisch entsteht dadurch, dass das Holz in der Form des Tisches gestaltet ist (Formursache), die Bearbeitung des Holzes durch den Tischler bewirkt eine Veränderung des Zustands des Holzes (Wirkursache) und im Normalfall bearbeitet ein Tischler Holz mit einem Ziel, in dem Fall, dass schlussendlich ein Tisch entsteht (Zielursache). Wenn wir nun annehmen, dass eine potenzielle Schnitzerei in einem Holzstück enthalten ist, dann lässt sich auch argumentieren, dass in diesem Holzstück von Anfang an das *telos* eines fertigen Tisches innewohnt.

sich die essenziellen von den akzidentellen Attributen unterscheiden. Die aristotelischen Kategorien 2–9 (Quantität, Qualität, Relation, Ortbestimmung, Zeitbestimmung, Lage, Besitz, Wirken und Erleiden) stellen Akzidenzen dar, da man z. B. den Ort, an dem man sich gerade befindet, ändern kann oder man heute etwas besitzen und bald darauf es veräußern etc. kann. Das bedeutet, dass all diese Kategorien (mit einer gewissen Einschränkung der Relation³⁰²) der Materie zufallen oder eben nicht zufallen können. „Lebendigsein“ stellt bei Lebewesen beispielsweise eine essenzielle, „Großsein“ eine akzidentelle Eigenschaft dar. Bei den beständigen Eigenschaften der intelligiblen Welt erscheint der Übergang zur Materie, selbst Materie zu sein, fließend, da die Formen meist so eng mit ihrer Materie verbunden sind, dass diese quasi ineinander verschmelzen. Dennoch erscheint eine Unterscheidung in *ousia* und Formen angebracht, wie wir in Plethons Antwort an Scholarios lesen: Die Materie habe im Vergleich zum Attribut mehr Seiendes, welches dennoch wiederum die Gattung beider darstelle.³⁰³ In der *Nomon syngraphe* beschreibt Plethon die Formen, obwohl diese einen unbegrenzten Variantenreichtum aufweisen, dennoch als unteilbar hinsichtlich ihres Wesens (ἀμέριστα τὴν οὐσίαν)³⁰⁴. Ähnlich zu dieser Stelle schildert Plethon, dass jede Form ihre „unteilbare“ Materie vom „unteilbaren“ Zeus selbst habe (ἀμερῇ ἐξ ἀμεροῦς) und dass jede Form, trotz der Pluralität wiederum die Ursache ihrer untergeordneten Formen sei. Mit Poseidon als einzige Ausnahme, der die älteste Form darstellt, schreiben sie sich untereinander gegenseitig Attribute zu (τὰ δὲ προσόντα), da Zeus eine wechselseitige „Gemeinschaft“ (κοινωνία) des Guten, welche zuerst aus ihm selbst

³⁰² Das πρὸς τι nimmt eine Sonderstellung innerhalb der neun akzidentellen Kategorien ein. Im Gegensatz zu den anderen lässt sich diese nicht unumstößlich als Akzidenz bezeichnen, da sich die Frage stellt, ob sich beispielsweise eine wechselseitige Beziehung zwischen Vater und Sohn dann auflöst, sobald der Vater verstorben ist. Einerseits ist zu diesem Zeitpunkt die effektive Wechselbeziehung beendet, andererseits lässt sich (mit gutem Grund) argumentieren, dass auch nach dem Ableben des Vaters die Beziehung weiter besteht, da das Konstrukt „Familie“ kontinuierlich existiert (erstens, da es sich um die Idee der Familie handelt und zweitens, da durch das Denken an den Vater, die Besuche am Grab etc. die Bande zwischen Vater und Sohn weiterexistiert; vgl. dazu Plotins Kritik an den aristotelischen Kategorien in Enn. VI, 1, wo Plotin die Anzahl der Kategorien bzw. deren Bezeichnung als solche hinterfragt und die Frage aufwirft, ob sich die Kategorien auf die sinnlich wahrnehmbare oder intelligible Welt beziehen. Dies wiederum lässt einen größeren Interpretationsspielraum zu, wie das πρὸς τι zu Gott zu sehen ist, da es sich ja um eine (wechselseitige?) Beziehung zwischen irdischer und geistiger Welt handelt.

³⁰³ CSO 23, 40–42: οὐκοῦν οὐδ’ εἰ ἡ οὐσία τοῦ προσόντος μᾶλλον ὄν, κωλύσει τί τὸ ὄν μὴ οὐ καὶ γένος αὐτοῦ εἶναι ἀμφοῖν („Wenn nun auch die *ousia* mehr Seiendes als das mit ihr Verbundene hat, wird dennoch nichts verhindern, dass das Seiende auch die Gattung dieser beiden sei.“).

³⁰⁴ Das Zitat findet sich im Manuskript *Additus 5424* (S. 119v, 4–5), das aus dem 15. Jahrhundert stammt und unter anderem ergänzende Textpassagen zu Alexandres Edition der *Nomon syngraphe* beinhaltet. Das Original stammt wahrscheinlich aus Mystras oder Rom. Das Manuskript befindet sich im Besitz der British Library in London. Demetrios Raoul Kabakes, einer der Bewunderer und Schüler Plethons, fertigte eine Kopie des Originals an; vgl. Masai, Renée; Masai François: L’Œuvre de Georges Gémiste Pléthon: Rapport sur des trouvailles récentes: autographes et traités inédits, Bulletin de l’Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres), Série V, Nr. 40, 1954, S. 554; Masai, 1956, S. 394; ebd., S. 399; ebd., S. 400.

entsprang (ἡ ἑαυτοῦ κοινωνία), für seine Formen (die man in diesem Kontext getrost als seine „Kinder“ auffassen kann) erschaffen habe.³⁰⁵

Es wird deutlich, dass die Formen einerseits eine selbstständige Stellung innerhalb der intelligiblen Welt einnehmen, andererseits in kontinuierlichem Wechselspiel mit den anderen Formen stehen, da die intelligible Welt aus der gegenseitigen Wechselbeziehung innerhalb dieser konstituiert ist. Aus dem bisher Gesagten erhellt, dass die Unterscheidung zwischen Materie und ihren Attributen sinnvoll erscheint, da die Formen eben nicht die Materie selbst darstellen und diese auch eine Analogie zum Seienden der Formen ermöglicht: Das Seiende der Formen existiert gleichzeitig sowohl alleine für sich selbst als auch in vielfacher Weise aufgrund der kontinuierlichen Wechselbeziehung untereinander.

Die Formen weisen ähnliche Merkmale auf: Sie sind unvergänglich, unveränderbar und fest mit ihrer Materie verbunden. Sie stellen die dem Einen untergeordneten Götter der zweiten Ordnung und somit auch die Ursachen der intelligiblen Welt dar. Aufgrund ihrer unteilbaren Materie stehen sie sowohl untereinander in kontinuierlicher Wechselbeziehung und können auch in die Nähe des Einen gerückt werden. Somit sind sie sowohl Zeus als auch sich selbst ähnlich. Vergleicht man nun die essenziellen Attribute der irdischen mit den Formen der intelligiblen Welt, lassen sich beide als notwendige, beständige, sich ihren Materien annähernde und doch sich von diesen unterscheidende Eigenschaften bezeichnen. Für Plethon erscheint eine Unterscheidung von Fähigkeit und Wirklichkeit im noetischen Bereich töricht, da ja das unbewegt Seiende, also das Göttliche bzw. Eine, der Wirklichkeit nach mit essenziellen Attributen verbunden sein muss, wie eben erörtert wurde.

Z. 17–18: Καίτοι Ἀριστοτέλης ... εἶναι: Da die Platoniker nun bei der Seele zwischen Seiendheit, Fähigkeit und Wirklichkeit unterscheiden, impliziert dies, dass sie eine Bewegung der Seele annehmen. Aristoteles nimmt jedoch die Seele als unbeweglich an, was Plethon als einer der größten Verfechter des Platonismus im Spätmittelalter natürlich nicht akzeptieren konnte. Denn die Annahme, die (göttliche) Seele sei unbeweglich, schließt automatisch die Möglichkeit aus, sie könne sich von Gedanken zu Gedanken bzw. im Falle der menschlichen Seele vom Denken zum Nicht-Denken und umgekehrt bewegen (Z. 13–15). Aristoteles' Behauptung, die Seele sei unbeweglich, findet sich in *An.* I, 4, 408a–b: Hier lehnt Aristoteles die Annahme jener

³⁰⁵ Nom. I, 5, 32–41. Plethon nahm den Sonnengott Helios als Vermittler zwischen Zeus und der Welt, also zwischen dem Göttlichen und Irdischen, an (Nom. III, 34). Für weitere Ausführungen zu den προσόντα vgl. Hladký, 2014, S. 68–70; Hladký, 2007, S. 45–46.

(Heraklit, Empedokles und Philolaos) ab, die meinen, die Seele sei eine Art Harmonie. Es sei angemessener, hinsichtlich körperlicher Eigenschaften von Harmonie zu sprechen als eine Harmonie oder ein Mischungsverhältnis der Seele anzunehmen. Sie sei jedoch auch keine Kreisbewegung, da diese der Bewegung des Geistes zukomme. Die Seele befinde sich im Körper und werde einerseits von diesem bewegt, andererseits bewege sie diesen im Sinne der Beseelung. Das bedeutet, dass die Seele selbst unbewegt ist, ihr jedoch eine mittelbare Bewegung zukommt. Dies erlaubt ihr eine räumliche Bewegung (ohne die es auch keine Seelenwanderung gäbe), jedoch keine Kreisbewegung.

Da die Seele (bzw. Weltseele) nun, im Gegensatz zu Platons Annahme, kein Mischungsverhältnis aufweist und nach dem Tode mit dem Körper gemeinsam zugrunde gehe, sei sie auch nicht unsterblich. Das bedeutet, dass die Seele keine beliebige, zyklische Bewegung ausführen kann, jedoch nimmt sie Aristoteles als den Ursprung der Bewegung an. Sie könne akzidentell bewegt werden (κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, An. I, 4, 408a30–31) und das, in dem sie ist, werde von ihr bewegt. Eine andere Bewegung im Raum könne sie jedoch nicht haben (ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν, An. I, 4, 408a33–34). Ortsbewegungen kommen nur Körpern, also den Sinnendingen zu. Da Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele bestreitet, könne es deshalb auch nicht geschehen, dass sich die Seele, abgesehen von ihrer einem Körper zukommenden akzidentellen Bewegung, bewegt, da sie somit den Körper verlassen und wieder in einen neuen eintreten müsste. Die Seele selbst müsse Substanz eines Körpers sein und stelle somit die „erste vollendete Wirklichkeit eines natürlichen Körpers dar, welcher aufgrund seines Vermögens Leben besitzt“ (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος, An. II, 1, 412a27–28). Aristoteles bringt als Beispiel das Sehvermögen: Das Auge sei als Körper(teil) mit seinem Sehvermögen verbunden, welches seine Seele ist, da die Seele als *ousia* der einzelnen Körper anzunehmen sei (An. II, 1, 412b10 ff.). Die verschiedenen Bewegungen (wie Zorn oder Mitleid) gelangen zur Seele und gehen dort wieder von ihr aus, weshalb es korrekter sei zu sagen, der Mensch setze Empfindungen vermittelt der Seele um (ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ, I, 4, 408b14–15).

Aus all dem erhellt, dass die Seele in dem Sinn unbeweglich ist, dass sie selbst nicht bewegt wird, sie jedoch ihre einzelnen Körper als Akzidenz bewegt. Somit ist diese in einem Punkt auch eng mit dem unbewegten Beweger verbunden, welcher selbst unbewegt den Impuls gab, damit alles in Bewegung gerate und die Gestirne eine ewige Kreisbewegung annehmen. In einem anderen Punkt unterscheidet sie sich jedoch deutlich vom unbewegten Beweger, nämlich darin, dass sie sich aufgrund ihrer Sterblichkeit und des Umstandes, dass sie Körper verlässt und in diese wieder eintritt, nicht in einem ewigen Kreis bewegen kann (οὔτε κύκλῳ

περιφέρεισθαι, An. I, 4, 408a30)³⁰⁶. Sie könne sich nur als Feuer nach oben oder als Erde nach unten bewegen (εἰ μὲν ἄνω κινήσεται, πῦρ ἔσται, εἰ δὲ κάτω, γῆ, An. I, 3, 406a28)³⁰⁷.

Nach dem oben Geschilderten hängt die *energeia* immer mit einer Veränderung bzw. Verwirklichung des Seienden zusammen. Aristoteles trifft nun, im Gegensatz zu den Platonikern, bei den Formen und Geistesinstanzen keine Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Seiendheit (welche ja mit dem Seienden verbunden ist). In *An.* III, 5, 430a18–19 meint Aristoteles, „der Geist“ sei „seinem Wesen nach Wirklichkeit“ (νοῦς [...] τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια). In *Met.* XII, 7, 1072b22–23 findet sich sinngemäß Ähnliches: Die Vernunft sei jene Instanz, die für das Gedachte und das Wesen aufnahmefähig sei und sie sei verwirklicht, indem sie über das Gedachte verfüge (τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων)³⁰⁸. Daraus resultieren für die Platoniker und Plethon folgendes Problem: Wenn die menschliche Vernunft zwar vom Körperlichen abgetrennt existiert, jedoch mit der Seiendheit untrennbar verbunden ist, dann müsse diese, wann immer sie weder denkt noch in Wirklichkeit ist (ἐπειδὴν μὴ νοῇ μὴ δ' ἐνεργεῖ, Z. 32) (und dies ist bei uns Menschen gelegentlich oder sogar regelmäßig, z. B. im Schlaf, der Fall ist), gemeinsam mit der Seiendheit (temporär) vergehen, wie dies auch Plethon schildert.

Zöge man das eben gebrachte Zitat aus *An.* III, 5, 430a18–19 aus dem Kontext gerissen heran, ließe sich wahrscheinlich Plethons Kritik zur Gänze nachvollziehen, denn es fällt einigermaßen schwer zu verstehen, warum Aristoteles beim *nous* keine Unterscheidung zwischen Seiendheit und Wirklichkeit annimmt. Betrachtet man jedoch das Kapitel als Ganzes, wird einem bewusst,

³⁰⁶ Vgl. An. I, 3, 406a1 ff.

³⁰⁷ Da Aristoteles davon spricht, wohin sich die Seele von Natur aus oder unter Gewalteinfluss bewegt, scheint er sich hier auf den Mythos des geflügelten Seelenwagens bei Platon zu beziehen: In *Phaidr.* 246a–257a beschreibt Sokrates in allegorischer Weise das Wesen der Seele als Pferdegespann. Die Götter und die menschlichen Seelen stellen die Wagenlenker dar. Jeder der Götter und der Seelen lenkt jeweils ein Gespann von zwei geflügelten Pferden. Während die Götter nur gute Pferde lenken, haben die Seelen jeweils ein gutes und ein schlechtes Pferd. Die menschlichen Seelen können nur mit gefiederten Pferden in den Himmel aufsteigen, verlieren diese jedoch ihr Gefieder, fallen die unsterblichen Seelen auf die Erde und treten in sterbliche Leiber ein. Den guten Seelen ist es jedoch möglich, den „überhimmlischen Ort“ zu erreichen, wo sie das wahre Wissen und somit die Idee des höchsten Schönen und Guten betrachten können. Der Aufstieg ist jedoch für die menschlichen Seelen aufgrund der Verschiedenartigkeit ihrer Pferde schwierig. Die schlechten Pferde (und somit die Schlechtigkeiten per se) ziehen die Wagen nach unten, wodurch das Gefieder beschädigt wird und die Seelen auf die Erde fallen. Erst wenn das Gefieder wieder nachwächst (und somit aufgrund eines angemessenen Lebenswandels aus schlechten doch noch gute Seelen wurden) können die gefallen Seelen wieder aufsteigen; vgl. auch die „Stufenleiter des Schönen“ (Fußnote 138); *Tim.* 41e2; 44e2; 69c7; *Phaidr.* 113d; *Leg.* X, 898e–899a. Zu den Bewegungsrichtungen der Seele: Luft und Wasser liegen zwischen Feuer und Erde und breiten sich zwischen der vertikalen Bewegung von Feuer und Erde in horizontaler Weise aus (vgl. *Cael.* 311a22–29).

³⁰⁸ Vgl. *Met.* XII, bes. 7, 1072b13–30. Interessant ist, dass Scholarios meint, Plethon beziehe sich auf *Met.* XII (was auch korrekt ist), jedoch schreibt er grammatikalisch falsch, dass Plethon dies ἐν τῷ τριακοστῷ τῶν Μετὰ τὰ φυσικὰ (sic) behandle (*CPI* II, 75, 10–11; vgl. auch *CPI* II, 76, 28–29; *CPI* II, 76, 36).

dass Plethon in seiner Kritik einen entscheidenden Punkt übersah (oder übersehen wollte): Aristoteles unterscheidet offenkundig zwischen zwei *nous*: Der aktive, produktive (νοῦς ποιητικός) bringt alles hervor und kann mit dem Licht verglichen werden, der andere, passive (νοῦς παθητικός, An. III, 5, 430a14–26) existiert erst potenziell und kann in Wirklichkeit gebracht werden.³⁰⁹ Diesem wohnt die *dynamis* inne, verwirklicht zu werden. Folgt man Aristoteles, wird auch schnell deutlich, dass der aktive *nous* „seinem Wesen nach Wirklichkeit“ ist. Der aktive Geist ist auch immer in Bewegung und produktiv, da er „keineswegs zuweilen denkt, zuweilen aber nicht“ (οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ’ οὐ νοεῖ, An. 430a22–23)³¹⁰. Daraus resultiert, dass er aufgrund seiner kontinuierlichen Bewegung und Produktivität niemals mit der Seiendheit zusammenfallen kann. Der Umstand, dass der menschliche Verstand das Denken zu unterbrechen vermag, kann als eine Verbindung beider *nous* gedeutet werden (oder weniger drastisch formuliert: als eine gegenseitige Annäherung beider). Der potenzielle *nous* erlaubt uns ja, in bestimmten Momenten nicht zu denken, da er als potenzielles Konstrukt erst in die Wirklichkeit transferiert werden muss.

Da die These von den zwei verschiedenen *nous* besonders in der spätantiken und mittelalterlichen Philosophie häufig behandelt wurde, erscheint es sehr verwunderlich, dass Plethon diese mit keinem Wort erwähnt. Es liegt, wie schon angedeutet, auf der Hand, dass sich Plethon dessen bewusst war, dass Aristoteles eine solche Unterscheidung traf (vor allem auch deswegen, da der Passus in *De anima* leicht missinterpretiert werden kann). Anzunehmen ist, dass dieses Faktum Plethon schlichtweg egal war, um seine beständige Kritik an Aristoteles nicht aufweichen zu müssen, und, was wahrscheinlich noch wichtiger ist, um nicht zugeben zu müssen, dass Aristoteles wie die Platoniker ebenfalls am *nous* zwischen Seiendheit und Wirklichkeit unterschied. Interessant erscheint auch der Umstand, dass Plethon ausgerechnet auf jene Ausführung Scholarios’, in der er Plethon für seine Kritik an Aristoteles heftig kritisierte, nicht reagierte.

Die Ablehnung der Platonisten, beim übernatürlichen Einen zwischen Seiendheit und Wirklichkeit zu unterscheiden, bekräftigt Plethon in seiner *Nomon syngraphe*.³¹¹ Hier schreibt Plethon,

³⁰⁹ Vgl. für die lateinischen und griechischen Termini Oeing-Hanhoff, Ludger: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Bd. 4) 1976, S. 432–435 (s. v. *Intellectus agens/intellectus possibilis*); vgl. für die zwei Arten des *nous* z. B. Jung, Christian: Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles, Würzburg 2011, bes. S. 38–62; S. 104–106; S. 148–160.

³¹⁰ Vgl. auch An. 430a10–25.

³¹¹ Dort schildert Plethon auch die Unterscheidung der Platoniker zwischen Seiendheit und Wirklichkeit und die Ablehnung einer Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Vermögen auf der intelligiblen bzw. vernunftsgemäßen Ebene (Alexandre, 1858, S. 54, I, 5, 129–136). Paul Kalligas zeigt in seinem Plotin-Kommentar Parallelen zur Ablehnung dieser Unterscheidung in Bezug auf Plotins Enn. II, 5, 3 auf: In der Anmerkung zu 3, 4–8 (εἰ δὴ . . . οὐκ ἔστιν ἔχοντων) schreibt er: „One more argument on the nonexistences of potentiality in the realm of the intelligibles. [...] Potentiality presupposes (a) the existence of a material substrate and (b) temporality, in the context of which the possibility will obtain that the corresponding activation will come about. [...] But There (sic) is

dass das höchste Eine von allem anderen geschieden sei. Fasst man das bisher zu Kapitel 9 Erörtere (vor allem die Anmerkungen zu den Hypostasen) zusammen, kann einem der sogenannte *Palamismus* in den Sinn kommen. Diese vom byzantinischen Theologen Gregorios Palamas begründete Lehre stellt eine Neuausrichtung der orthodoxen Theologie dar.³¹² Die Theesen gemäß dem 1351 abgehaltenen Konzil von Konstantinopel müssen aus seinen verschiedenen Schriften hergeleitet werden (siehe TLG) und lassen sich wie folgt zusammenfassen: Gott wird zwar als transzendent Eines gesehen, jedoch wird in Gott zwischen seinem Wesen und seinen Energien (ἐνέργειαι)³¹³ unterschieden. Oder anders formuliert: Gregorios Palamas unterscheidet zwischen dem, was Gott ist, und dem, was er tut. Diese Unterscheidung drückt aus, dass er hinsichtlich seines Wesens für seine Geschöpfe unfassbar ist, er sich jedoch durch seine göttlichen Energien, also durch seine Taten, diesen offenbart. Sein Wesen selbst ist unzusammengesetzt (ἁσύνθετος)³¹⁴ und somit unfassbar. Diese beiden Teile sind ungeschaffen und unvergänglich. Somit sind Gottes Wesen und Wirken real unterscheidbar. Der Mensch könne zwar eine Teilhabe (im christlichen Kontext meistens statt μέθεξις als μετοχή³¹⁵ bezeichnet) an den sich ihm offenbarenden göttlichen Energien, jedoch nicht am göttlichen Wesen selbst haben.³¹⁶ Außerdem spielen im Palamismus wie auch im Neuplatonismus die Hypostasen eine wichtige Rolle, jedoch nicht im Sinne einer Hierarchie des Einen, des *nous* und der Seele, sondern gemäß der Trinität (Vater, Sohn, Heiliger Geist).³¹⁷ Auffallend ist auch, dass in beiden Lehren das übergeordnete Transzendente, im Neuplatonismus das Eine, im Palamismus das Wesen Gottes, von uns Menschen nicht (direkt) wahrgenommen werden kann.

to be found neither matter (in the sense in which it subsists among sensibles) nor time, change, and becoming, but only immutable eternity.“ (The *Enneads* of Plotinus. A Commentary [Bd. 1], Princeton/Oxford 2014, S. 332–333). Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Seiendheit, Wirklichkeit und Vermögen bei der Seele vgl. Proklos: In Tim. II, 125, 10–23.

³¹² Kapriev, Georgi: Gregorios Palamas, in: Cesalli, Laurent; Hartung, Gerald (Hgg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters (Bd. 1), Basel 2019, S. 145–153.

³¹³ Vgl. z. B. *Capita physica, theologica, moralia et practica* CL, 123, 22 (Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters, hg. v. Sinkewicz, Robert E., Toronto 1988); vgl. zur Energielehre des Palamas z. B. Wendebourg, Dorothea: Gregorios Palamas (1296–1359), in: Fries, Heinrich; Kretschmar, Georg (Hgg.): Klassiker der Theologie (Bd. 1), München 1981, S. 260–265.

³¹⁴ Vgl. z. B. *Pro hesychastis* III, 1, 24, 44 (Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes [Bd. 30], hg. v. Meyendorff, John, Löwen 1973).

³¹⁵ Vgl. z. B. Gregorios Palamas, *Orationes dogmaticae* 1, 13, 2–9 (Πραγματεῖαι, hg. v. Mantzarides, Georgios, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα [Bd. 2], hg. v. Chrestou, Panagiotis K., Thessaloniki 1966).

³¹⁶ Die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien (Taten) Gottes spielt auch in der Gebetspraxis der Athos-Mönche im sogenannten *Hesychasmus* (abgeleitet von ἡσυχία: „Ruhe“, „Stille“) eine wichtige Rolle. Palamas selbst gehörte ihrer Gemeinschaft an. Die Lehre geht davon aus, dass der Mensch aufgrund der von Gott ausgehenden Energien bloß das göttliche Licht (Taborlicht) schauen könne. Gott selbst hingegen sei absolut transzendent und könne mit den irdischen Sinnen nicht wahrgenommen werden (siehe z. B. Johnson, Christopher D. L.: The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. Contesting Contemplation, London/New York 2010).

³¹⁷ Vgl. z. B. *Orationes dogmaticae* 1, 12, 9.

Demetracopoulos vergleicht das Eine bei Plethon mit dem Gott bei Nikephoros Gregoras und zeigt Ähnlichkeiten beider Konzepte auf, welche eine solch enge Verbindung von Seiendheit und Wirklichkeit aufweisen, dass diese nicht separiert werden können, „since the ‘First One’ is absolutely simple.“³¹⁸ Diese Unität von Seiendheit/Wesen und Wirklichkeit des transzendenten Einen wird von den Platonisten vertreten und von Plethon selbst in *Nom.* I, 5, 129–136 eingefordert.³¹⁹ Dasselbe gilt auch für den Palamismus, der jedoch, wie gesagt, das Wesen Gottes von seinen Energien unterscheidet.

Kapitel 10: Wiedererinnerung

Z. 2–3: ἐκ τῶν περὶ ζώων ... γενέσεως βιβλίων: Plethon bezieht sich hier auf Aristoteles’ Ausführungen in *Gen. an.* II, 3, 736a32–36 und 736b28. In *Gen. an.* II, 3, 736a24 ff. gibt Aristoteles dezidiert zu, dass der menschliche Intellekt schon vor dem Körper existieren müsse. Aristoteles unterscheidet hier zwischen der „Nährseele“ (ψυχὴ θρεπτική, *anima vegetativa*)³²⁰, welche die Ernährung gewährleistet und zuerst vorhanden sein müsse³²¹, und der „Sinnenseele“ (ψυχὴ αἰσθητική, *anima sensitiva*)³²², durch die äußere Eindrücke wahrgenommen werden können. Aufgrund von Samen und Fruchbarkeit habe die „Sinnenseele“ zuerst ihre Fähigkeit (δύναμις), in Wirklichkeit (ἐνέργεια) zu kommen, wozu wiederum die „Nährseele“ notwendig sei.³²³ Aristoteles ist sich sicher, dass die beiden Seelenvermögen nicht vor der Zeugung ohne einen Körper existieren können.³²⁴ Diese müssen erst von außen in einen Körper eindringen, da diese „untrennbar“ (ἀχώριστοι) von einem Körper seien.³²⁵ Liest man dies in Hinblick auf die „Vernunftseele“ (ψυχὴ νοητική, *anima rationalis*)³²⁶ und geht man davon aus, dass wir Menschen

³¹⁸ Demetracopoulos, 2006, S. 282–284. Siehe auch die beiden Vergleichstexte aus Plethons *Nomon syngraphe* und Nikephoros’ *Byzantina historia* XXX (S. 283): Bydén meint, dass die Schlussfolgerung, dieser Teil aus der *Byzantina historia* liege jenem aus *Nom.* I, 5 zugrunde, voreilig sei (Bydén [u.a.], 2017, S. 319). Die beiden Textpassagen weisen lexikalisch kaum Parallelen auf. In der *Nomon syngraphe* findet sich für „Wirklichkeit“ der Begriff πρᾶξις, in der *Byzantina historia* hingegen ἐνέργεια. Die Kernaussage der beiden Passagen ist wiederum sehr ähnlich, weshalb es schwierig erscheint, diesbezüglich Stellung zu beziehen.

³¹⁹ Plethon meint jedoch ebd. (I, 5, 129–136) gleich im Anschluss daran, dass es auf einer intellektuellen/intelligiblen Ebene (νῶ) sehr wohl eine Trennung in Seiendheit und Wirklichkeit, jedoch keine in Wirklichkeit und Fähigkeit gebe (vgl. Plotin, *Enn.* II, 5, 3; vgl. Kalligas, Paul: Πλωτίνου Ἐννεὰς δευτέρα, Athen 1997, S. 288). Gleichzeitig gebe es auch hinsichtlich der Seele eine Trennung in Seiendheit, Wirklichkeit und Fähigkeit (vgl. Proklos, *In Tim.* II, 125, 10–23).

³²⁰ *Gen. an.* II, 3, 736a36.

³²¹ Ebd., II, 3, 736a36.

³²² Ebd., II, 3, 736b2.

³²³ Ebd., II, 3, 736b8–12; vgl. auch ebd., II, 3, 736b15–16; II, 3, 737a16–17; II, 3, 737a23–24.

³²⁴ Ebd., II, 3, 736b21–23.

³²⁵ Ebd., II, 3, 736b24–26.

³²⁶ Ebd., II, 3, 736b14.

irgendwie mit Vernunft ausgestattet werden (müssen), dann muss diese „Vernunftseele“ in einem Erbut schon vor der Fortpflanzung und somit vor dem physischen Körper vorhanden sein und weitergegeben werden.³²⁷

Z. 4–5: τὸν γε ἀνθρώπινον... πρεσβύτερον: Aristoteles gibt also zu, dass die menschliche Vernunft vor dem Körper existieren müsse. Gleichzeitig tadelt er aber jene, die meinen, dass Lernen Wiedererinnerung sei (Z. 4–6)³²⁸. Diese Annahme erscheint für Plethon nicht schlüssig, denn er geht davon aus, dass die Vernunft (wie die Seele) immer wieder in einen neuen Körper eintritt. Deshalb müsse sie erstens vor dem Körper existieren und zweitens schon vor jedem neuen Eintreten in einen Körper der Erinnerung und Wiedererkennung mächtig sein, wie er auch im Folgenden argumentiert. Um Aristoteles' scheinbaren Widerspruch besser verstehen zu können, lohnt sich ein Blick in Scholarios' Widerlegung: Er meint, Aristoteles nahme einen Übergang von Fähigkeit zur Wirklichkeit am Körper an: Der seelenlose Körper sei zuerst unerfüllt, erst durch die Einkehr der Seele in den Körper und aufgrund ihrer *dynamis* könne es zur Ver-

³²⁷ Die deutschen Begriffe können innerhalb der Übersetzungstradition variieren, da sich z. B. statt „Vernunftseele“ auch „Geistseele“ immer wieder in Übersetzungen findet. Die lateinischen Übersetzungen finden sich in der Scholastik, beispielsweise bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquin. Eine sehr klar verständliche (jedoch auch ernüchternde) Erklärung dafür, dass die „Vernunftseele“ „von außen“ in den Körper eindringe (Gen. an. II, 3, 736b28), liefert Arthur Leslie Pecks Kommentar: „Sentient [Die empfindende] Soul is present inside the male (i.e. the semen), and it remains that the rational [die vernunftbegabte] Soul comes into being inside the male (i.e. the semen) from some outside source, for it alone is not affected by the two considerations which preclude the entry from outside of the other parts of the Soul [II, 3, 736b20–21], whose activity is essentially physical. Thus, sentient Soul, and *a fortiori* rational Soul, are supplied by the male, through the semen, to the material provided by the female. Aristotle does not, however, give any fuller solution than this to his own ‘very difficult puzzle’ [II, 3, 736b7 ff.] how and when rational Soul, which is thus supplied in a *potential* state by the male, is *actualized* in the offspring.“ (Peck, Arthur L.: Aristotle: Generation of animals [Bd. 366], Cambridge, Mass. 1943, S. 168–169). Zum besseren Verständnis soll kurz auf die verschiedenen Seelenvermögen im Allgemeinen eingegangen werden: Neben den drei eben genannten Seelenvermögen existiert in der aristotelischen Seelenlehre auch die „Bewegungsseele“ (ψυχὴ κινητική, *anima movens*, wobei die „Bewegungsseele“ oft zur „Sinnenseele“ gerechnet wird, da man sich ohne Sinne auch nicht bewegen und in der Umgebung zurechtfinden könnte). Diese Seelenvermögen gewährleisten die Ernährung, Fortbewegung, Wahrnehmung und Vernunft. All diese Seelentypen sind der göttlichen Weltseele untergeordnet. Die „Nährseele“ gewährt den Pflanzen Fortpflanzung, Wachstum und Stoffwechsel. Pflanzen wird kein weiteres Seelenvermögen zugesprochen. Tiere verfügen zusätzlich über die „Sinnenseele“, da ihnen zumindestens der Tastsinn zukommt (vgl. Fußnote 90 zur Frage, ob Tieren auch „Vernunft“ zukommen kann). Jene Tiere, die sich von selbst bewegen können, besitzen zudem auch die „Bewegungsseele“. Allein dem Menschen kommen alle vier Seelenvermögen zu, da wir uns fortpflanzen und ernähren, fortbewegen, Dinge wahrnehmen und unseren Verstand gebrauchen können. Somit ergibt sich eine Hierarchie, in welcher die „Nährseele“ die unterste, die „Sinnenseele“ die zweite und die „Vernunftseele“ die höchste Ebene bildet. Die „Vernunftseele“ komme neben dem Menschen auch noch „einem anderen oder erhabeneren Wesen“ zu (An. II, 3, 414b18–19), womit göttliche Wesen gemeint sind, die nach Aristoteles' Ansicht die Bewegung der Planeten lenken (vgl. Met. XII, 8, 1073a32 ff.; vgl. auch An. II, 3, 414a29–414b19; An. II, 2, 413a22 ff.).

³²⁸ Vgl. Scholarios, CPI II, 78, 17–19 (ὅτι ἐν τοῖς Περὶ ζώων γενέσεως τὸν ἀνθρώπινον νοῦν τοῦδε τοῦ σώματος χρόνῳ πρεσβύτερον εἶναι συγχωρῶν, ἔπειτα τοῖς τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις λέγουσι μέμφεται: „Denn in *Über die Entstehung der Lebewesen* gesteht er [Aristoteles] zu, dass der menschliche Verstand zeitlich älter als dieser Körper ist, danach tadelt er aber diejenigen, die behaupten, dass das Lernen eine Erinnerung sei.“).

wirklich der Verbindung von Körper und Seele kommen. Der *nous* stelle den einzigen unsterblichen Teil dieser Verbindung dar. Somit existiere dieser zwar vor dem Körper, jedoch nicht der Zeit nach, da der *nous* als eine Art Konstrukt wie die Seele Körper verlassen und in solche einkehren könne.³²⁹ In diesem Fall wäre jedoch der *nous* als entstanden angenommen. Scholarios scheint sich mit diesen Ausführungen sowohl selbst als auch Aristoteles zu widersprechen, der ja in *Cael.* 281a27 ff. selbst annimmt, dass alles, das eine unbegrenzte Zeit existiert, auch unentstanden sein muss. Wenn nun etwas als unentstanden und unvergänglich angenommen werde (und diese beiden Attribute auch miteinander verbunden sind), so müsse einem solchen auch die Bestimmung des Ewigen (τὸ αἰδιον)³³⁰ zugeschrieben werden. Daraus resultiert, dass der *nous* sehr wohl der Zeit nach ewig existieren muss. Obwohl im ersten Kapitel von *De caelo* (wie dies auch im gesamten Werk interessanterweise der Fall ist) kein einziges Mal vom *nous* die Rede ist, lässt sich die Annahme des unentstandenen Ewigen wohl mühelos auf diesen übertragen. Wenn nun der *nous* der Zeit nach unentstanden, unvergänglich und mit der Seele eng verbunden ist, dann muss diese Unvergänglichkeit auch für die Seele gelten. Da diese immer wieder in neue Körper einkehrt, kann von Seelenwanderung bzw. einer Reinkarnation der Seele gesprochen werden, wie dies auch Plethon offenkundig tut, betrachtet man seine Äußerung zur Wiedererinnerung des *nous* (die sicherlich nicht abgetrennt von der Seele gedacht werden kann, Z. 9–12).

An dieser Stelle soll eine komplexe Frage gestellt werden: Tritt eine bestimmte Anzahl an Seelen immer wieder in neue Körper ein, handelt es sich um eine einzige, quasi unendlich ausge dehnte Seele, deren „Teile“ in die einzelnen Körper einkehren oder existieren gar unendlich viele Seelen? In *Phys.* III, 5 schildert Aristoteles, dass unbegrenzt nur sinnlich wahrnehmbare Dinge, wie auch physische Körper, existieren können. Somit fällt die Möglichkeit, jedenfalls nach Aristoteles, es könnten unendlich viele Seelen gleichzeitig existieren, weg. Mit dieser Thematik des Begrenzten und Unbegrenzten beschäftigten sich auch viele andere wichtige Kirchenväter und spätantike christliche Philosophen wie Augustinus in *Civ.* XII, 20 („saeculum saeculorum“), Johannes Philoponos in seinem Kommentar *In Aristotelis de anima libros commentaria* zu *An.* III (16, 82–96; 38, 90–96)³³¹, Avicenna in seiner Abhandlung *ar-Risāla al-Aḍḥawīya fī amr al-ma‘ād* (*Brief über das zukünftige Leben*) 39³³² oder Al-Ġazālī in seinem wirkmächtigen philosophischen Werk *Tahāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*) I,

³²⁹ CPI II, 78–80.

³³⁰ *Cael.* 282a32.

³³¹ *Commentaire sur le De Anima d’Aristote*, hg. v. Verbeke, Gérard, Louvain/Paris 1966.

³³² Avicenna: *Epistola sulla vita futura: al-Risāla al-Aḍḥawīya fī amr al-ma‘ād* (Bd. 1): Testo arabo, traduzione, introduzione e note, hg. v. Lucchetta, Francesca, Padova 1969.

22³³³. All jene plädieren für die Unvergänglichkeit bzw. Reinkarnation der Seele und dafür, dass zeitgleich nicht eine unbestimmte Zahl an Seelen existieren könne. Es lässt sich nur schwer einschätzen bzw. kaum belegen, ob Plethon diese Werke (ausführlich) gelesen hat. Dies erscheint jedoch als eher unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass beispielsweise Philoponos' Werke zur Zeit Plethons nur in Wilhelm von Moerbekes lateinischer Übersetzung existierten.³³⁴ Es liegt jedoch nahe, dass Plethon sowohl aus Thomas von Aquins *Sum. c. gent.* II, 80–81 als auch aufgrund von Demetrios Kydones' griechischer Paraphrase Averroes' Lehren hinreichend kannte.³³⁵

Kapitel 11: Moralethik

Z. 2–7: ἀνθρώπινον νοῦν ἄφθαρτόν τε καὶ ἄϊδιον... χρώμενος: Aus dem bisher zu den Kapiteln 6, 9 und 10 Erörterten geht hervor (und somit auch aus *An.* I, 4, 408a–b [bes. I, 4, 408b19–20]; II, 5–III, 2; III, 5, 430a18–19 und III, 5, 430a22–23 und aus *Met.* XII, 3, 1070a24–27; XII, 9, 1074b34 ff., wo Aristoteles den sich ewig selbst denkenden *nous* als eines der Attribute des „unbewegten Bewgers“ beschreibt, worauf Plethon in Z. 3–5 anspielt), dass für Aristoteles der

³³³ Al-Ghazali: *The Incoherence of the Philosophers*, übers. v. Marmura, Michael E., Provo, Utah, 2002; vgl. hierzu auch Jaffer, Tariq: *Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's ar-Risāla al-Adhawiya fi amr al-ma'ād*, in: Reisman, David C.; Al-Rahim, Ahmed H. (Hgg.): *Bevore and after Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (Bd. 52), Leiden/Boston 2003, S. 163–174.

³³⁴ Wann genau das griechische Original des Philoponos-Kommentars verschwand, lässt sich nicht sicher feststellen. Bydén geht davon aus, dass dieses seit 1439 verschollen ist (Bydén [u.a.], 2017, S. 321). Moerbeke übersetzte Teile des dritten Buches im Jahre 1268 ins Lateinische, wodurch in der Zeit der Hochscholastik nur ein Teil des dritten Buches in lateinischer Sprache bekannt war. Teile des Originals wurden in Sophonias' Paraphrase *In Aristotelis libros de anima paraphrasis* (Sophoniae in libros Aristotelis de anima paraphrasis [CAG 23/1], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1883) aus dem späten 13. Jahrhundert übernommen. Bis heute ist der Rest des dritten Buches verschollen. CAG 15 enthält unter dem Titel *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros Commentaria* (hg. von Hayduck, Michael, Berlin 1897) die drei Kommentarbücher zu *De anima*. Während die Echtheit der ersten beiden Bücher nicht bestritten wird, zweifelt Hayduck an der Echtheit des dritten Buches (vgl. Grabmann, Martin: *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [7], 1929 (https://www.zobodat.at/pdf/Sitz-Ber-Akad-Muenchen-ph-ph-hist-Kl_1929_0001-0072.pdf, letzter Zugriff am 24.06.2025), S. 9 ff.; Van Riet, Simone: *Fragments de l'original grec du 'De Intellectu' de Philopon dans une compilation de Sophonias*, *Revue Philosophique de Louvain* 63 (77), 1965, S. 5–40). Erschwerend kommt hinsichtlich der Autorenfrage hinzu, dass sich die Forschung nicht einig ist, ob Philoponos überhaupt der Verfasser des Kommentars zu *De anima* ist. Es könnte sich vielleicht auch um Stephanos von Alexandria handeln (vgl. z. B. Lautner, Peter: *Philoponos, In De Anima III. Quest for an Author*, *The Classical Quarterly* 42 (2), 1992, S. 510). Diese Annahme ist jedoch umstritten (vgl. z. B. Steel, Carlos: *Newly Discovered Scholia from Philoponus' Lost Commentary on De Anima III* *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 84 (2), 2017, S. 223).

³³⁵ Vgl. Anmerkungen zu Vorwort, Z. 6.

nous unvergänglich sei. In seinen ethischen Schriften erwähnt er diese Annahme jedoch nirgends, wie Plethon feststellt (Z. 5–7). Hierbei bezieht sich Plethon auf *EN* III, 9, 1115a26–27. Der Beginn des 11. Kapitels (Z. 2) stellt außerdem wörtliche Anspielungen an Aristoteles dar.³³⁶

Z. 9–11: ὅτι οὐδ’ εἶναι... ἀγαθὸν ἀξιοῖ: In *EN* III, 9, 1115a26–27 hält Aristoteles fest, dass der Tod das Furchtbarste sei, denn er sei das Ende und scheine für den Toten weder Gutes noch Schlechtes darzustellen (φοβερώτατον δ’ ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ’ ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι). Wenn es uns nun widerfahren sollte, dass uns nach dem Tod nichts bliebe, dann müsse im Umkehrschluss auch der *nous* vergänglich sein, was aber, wie erörtert, Aristoteles nicht annimmt. Da für Aristoteles die Vernunft unsterblich ist, besteht jedoch auch etwas vom Menschen weiter. Wenn dies der Fall ist, wovon Aristoteles gemäß Plethon ausgeht, dann brauche sich der (tapfere) Mensch vor dem umausweichlichen Ende auch nicht zu fürchten (wie er dies in *EN* III, 9 schildert). Plethon ortet hier nur einen scheinbaren Widerspruch, da Aristoteles, jedenfalls seiner Ansicht nach, an die Unvergänglichkeit der Seele und der Vernunft glaubte und in der hier zitierten Stelle aus der *Nikomachischen Ethik* auch mit keinem Wort etwas Gegenteiliges erwähnt.³³⁷

Z. 18–22: Διὰ δὲ ταῦτα ... δοξάζοντα τίθεσθαι: Solche vermeintlichen Widersprüche veranlassten wahrscheinlich auch Alexander von Aphrodisias zu seiner Missdeutung, Aristoteles nehme die Seele nicht als unsterblich an.³³⁸

³³⁶ Vgl. für αἰδῖος An. I, 3, 407a23; An. II, 2, 413b27; An. II, 6, 418b9; An. III, 5, 430a23; Met. XII, 7, 1072b29. Oft ist der Bezug auf die unvergängliche menschliche Vernunft nur aus dem Kontext erschließbar, z. B. Met. III, 4, 999b5 unter Bezugnahme auf die Aporien etc. Der Begriff ἄφθαρτος findet sich in *De anima* nicht, jedoch z. B. in Met. XIV, 4, 1091b18 im Kontext der ersten Prinzipien und des Guten; vgl. z. B. auch Cael. 282b1 (καὶ εἴτε ἀγένητον, αἰδῖον, εἴτε ἄφθαρτον, αἰδῖον: „Und sei es ungeworden, ist es ewig, sei es unvergänglich, ist es ewig.“).

³³⁷ Ein großes Problem hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele ergibt sich dann, wenn man den oben genannten Passus aus der *Nikomachischen Ethik* mit dem 5. Kapitel des 3. Buches aus *De anima* vergleicht: Die aktive, bewirkende Vernunft, die nicht immer wirkt, ist vergänglich. Da nun diese Vernunft in der Seele verankert ist, hieße dies im Umkehrschluss, dass auch die Seele vergänglich sein muss.

³³⁸ Alexander von Aphrodisias’ Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele muss jedoch auch präzise betrachtet werden, denn er vertritt nicht die Meinung, alle Seelen (und somit auch die menschliche) seien unsterblich, sondern nur die göttliche Vernunft. Dies spiegelt wohl auch, grob gesagt, Aristoteles’ Ansicht wider. Diese wiederum sei verantwortlich für den Übergang des menschlichen Verstandes von der Möglichkeit zur Wirklichkeit (Alexander von Aphrodisias, *De anima*, hg. von Bruns, Ivo, in: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* [CAG-Supplement 2/1], hg. v. Bruns, Ivo, Berlin 1887, 1–100, bes. 88, 17–91, 6). Zieht man dies in Betracht, ist seine (falsche) Kritik an Aristoteles kaum mehr haltbar, da er selbst die Seele allgemein eben nicht als unsterblich annimmt. Dafür wurde Alexander von Aphrodisias von neuplatonischen Kommentatoren auch heftig kritisiert, wie z. B. von Olympiodor in dessen *Prolegomena* (hg. v. Busse, Adolf [CAG 12/1], Berlin 1902, 7, 10–15).

Unabhängig davon, wie Alexander von Aphrodisias nun Aristoteles' Annahme hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele deutete, erscheint es nur verständlich, dass Aristoteles aufgrund vieler divergierender Aussagen innerhalb der christlichen Gemeinschaft und der Platonisten auf Ablehnung stieß. Gläubige Christen erwarten sich nach dem Tod das Eintreten in das Himmelsreich, wo das höchste Gute bzw. die ewige Existenz der Seele erhofft wird und somit der Tod sicherlich nicht als das Furchtbarste angenommen wird. Wenn laut Aristoteles der Tod das Furchtbarste sei, muss dies im Umkehrschluss bedeuten, dass das gegenwärtige Leben wichtiger ist als der Tod und die Zeit danach. Auch dies stellt im christlichen Glauben ein großes Problem dar, da somit de facto der ganze Glauben an Gott in Frage gestellt werden kann, wenn nach dem Tod nichts mehr übrigbliebe. In der *Nikomachischen Ethik* findet sich ein Passus, der dabei hilft, diese für Christen unmögliche Annahme zu dementieren oder wenigstens zu beschwichtigen: In *EN* X, 7, 1177a12 ff. lesen wir, dass im irdischen Leben die Vernunft die Grundlage für vollkommenes Glück sei. Die Vernunft wird auch in den Bereich des Göttlichen gerückt: Da der *nous* eben etwas Göttliches ist, sind wir Menschen, die einen solchen über unsere gesamte Lebensspanne hinweg besitzen, stets mit dem Göttlichen verbunden. Somit sind wir in einer gewissen Art und Weise auch unsterblich (jedenfalls hinsichtlich des göttlichen *nous* in uns). Aristoteles meint weiter, wir sollen unser Leben nach bestem Gewissen führen.³³⁹ Folgt man dieser Argumentation, liegt es auf der Hand, dass durch diesen Passus die christliche Gemeinde (wenigstens teilweise) befriedet werden konnte, da die göttliche Vernunft in uns, die nach dem Tod weiterlebt, impliziert, dass auch die Seele weiterexistieren müsse, da Vernunft und Seele de facto untrennbar miteinander verbunden sind. Am Ende des Kapitels meint Aristoteles, die Vernunft sei das, was den Menschen ausmache und durch ihren Besitz sei das Leben auch das glücklichste (οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος, *EN* X, 7, 1178a7–8). Man könnte uns Menschen gemäß dieser Beschreibung quasi als semi-sterbliche Wesen definieren, da wir aufgrund unserer irdischen Existenz zwar vergänglich sind, aufgrund des göttlichen *nous* in uns jedoch unvergänglich sind.

Plethons Kritik scheint abermals überzogen bzw. unreflektiert zu sein, denn seine Unterstellung, Aristoteles habe in seinen ethischen Schriften nirgends diese Theorie von der Unvergänglichkeit der menschlichen Vernunft verfolgt (Z. 5–6), lässt sich somit anhand dieser Beispiele problemlos widerlegen. Auch eine weitere Stelle kann als Widerlegung von Plethons Kritik herangezogen werden, abermals aus der *Nikomachischen Ethik*: In I, 10–11 behandelt Aristoteles das Glück im Leben und im Tod. Aristoteles meint, dass das Glück zwar nicht von Gott

³³⁹ *EN* X, 7, 1177b26–b37.

gesandt sei, sondern durch Tugend, Lernen und Üben sei aber dennoch zu den göttlichsten Dingen zu zählen.³⁴⁰ Da man nur mit Vernunft etwas lernen oder üben kann und wir diese oben als unsterblich bezeichnet haben, lässt sich auch dieser Abschnitt heranziehen, um Plethons Kritik zu widerlegen. Das 10. Kapitel stellt jedoch abermals einen Widerspruch zu einer anderen Annahme dar: In *EN* I, 10, 1100a18–19 meint Aristoteles, dass einem Toten sowohl Schlechtes als auch Gutes zufallen könne (δοκεῖ γὰρ εἶναι τι τῷ τεθνεῶτι καὶ κακὸν καὶ ἀγαθόν). Diese Aussage steht in krassem Widerspruch zu jener in *EN* III, 9, 1115a26–27, dass einem Toten nichts davon zukäme (καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ’ ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι). In *EN* I, 11, 1101b1–5 scheint Aristoteles schließlich doch zu dem Entschluss zu kommen, dass den Toten etwas Gutes oder Schlechtes zufalle, auch wenn es nur etwas Schwaches und Geringes sei, das eigentlich keinen Einfluss auf das Glück der Toten habe.³⁴¹ Dass ein solcher abermaliger Widerspruch (innerhalb desselben Werks) Plethons Kritik nicht minderte, liegt auf der Hand.

Dieser Abschnitt ist jedoch auch sprachlich interessant: Es handelt sich um eine Infinitivkonstruktion mit Akkusativ, somit um einen Accusativus cum Infinitivo, der jedoch von keinem finiten Verb eingeleitet wird. Möglich wäre, dass der gesamte Satz eine Oratio obliqua darstellen soll, welche von einem mitgedachten, indefiniten „sie sagen“ (φασίν) abhängig ist. Bydén bezeichnet dies als „scarcely possible“, ohne genauer darauf einzugehen, warum es sich um keine indirekte Rede handeln solle.³⁴² Es lässt sich auch nur bedingt feststellen, wie groß Alexander von Aphrodisias’ Einfluss war, innerhalb der Bevölkerung propagieren zu können, Aristoteles halte die Seele für sterblich. In der Literatur finden sich auch keine weiteren Belege dafür, dass Aristoteles aufgrund seiner Seelenlehre Alexander von Aphrodisias dazu veranlasst haben könnte, ihm die Annahme der Unsterblichkeit der Seele zuzuschreiben (oder zu unterstellen), mit Ausnahme einer Parallelstelle bei Johannes Philoponos. In seinem Kommentar zu *De anima* findet sich der Gedanke, Alexander von Aphrodisias habe versucht, Aristoteles im Nachhinein seine eigene Lehre aufzudrängen. Auffällig ist auch, dass in jenem Passus ebenfalls ein finites Verb fehlt, das die indirekte Rede einleitet. Es stellt sich jedoch die Frage, wie aussagekräftig eine solche Aussage mit Alleinstellungscharakter ist.³⁴³

³⁴⁰ *EN* I, 10, 1099b15–18.

³⁴¹ Plethon referiert diese Thematik in seiner Antwort an Scholarios (CSO 26, 6).

³⁴² Bydén [u.a.], 2017, S. 322.

³⁴³ Οἱ δὲ πᾶσαν [ψυχὴν φασίν] ἀχώριστον καὶ διὰ τοῦτο θνητὴν, ὣν ἐστὶν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς, ὃς καὶ τὸν Ἀριστοτέλην πειρᾶται εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν συγκατασπᾶν („Diese sagen, dass die ganze Seele untrennbar [vom Körper] und deshalb sterblich sei, zu diesen zählt Alexander von Aphrodisias, der auch versucht, Aristoteles auf die Seite seiner eigenen Lehre zu ziehen.“ [Ioannis Philoponi in Aristotelis *De anima* libros commentaria [CAG 15], hg. von Hayduck, Michael, Berlin 1897, 15, 10, 2–3]). In Pseudo-Psello’s *De anima* findet sich eine fast identische Formulierung, mit dem Unterschied, dass im Vergleich zur Passage bei Philoponos ein die indirekte Rede auslösendes Verb (ἀπεφάναντο) vorhanden ist (PG 122, S. 1041C).

Eigentlich hätte sich Plethon die Kritik in diesem Kapitel getrost sparen können, denn es wurde deutlich, dass Aristoteles die partielle Unsterblichkeit der Seele nicht leugnet, wie auch Plethon verblümt zugibt. Die meisten byzantinischen Autoren erkannten dies ebenfalls, was jedoch nichts an dem Umstand ändert, dass sich Aristoteles in Widersprüche verstrickt, was viele Fragen offenlässt. Der im 6. Jahrhundert wirkende oströmische Historiker und Dichter Agathias verspottet beispielsweise in den im elegischen Distichon verfassten Versen Aristoteles' divergierende Aussagen bezüglich der Unsterblichkeit der Seele.³⁴⁴ Der byzantinische Dipolomat Theodoros Metochites bedauert im 14. Jahrhundert Aristoteles dafür in seinem imposanten Prosawerk *Γνωμικαὶ σημειώσεις* (*Allgemeingültige Aufzeichnungen*)³⁴⁵.

In Plethons Antwort an Scholarios meint dieser, Aristoteles konnte aufgrund seiner eigenen Unfähigkeit einen solch gewichtigen Sachverhalt nicht korrekt einordnen und erörtern.³⁴⁶ Metochites gab schon vor Plethon einen ähnlichen pathologischen Befund ab. Es ist anzunehmen, dass Plethon mit Metochites' Schriften vertraut war und sich entweder einigermaßen von dessen Attacken leiten ließ oder, was eher anzunehmen ist, Plethon ohnehin Aristoteles kritisiert hätte. Plethons Kritik in diesem Kapitel scheint – bis dato zum ersten Mal – berechtigt zu sein, da sich Aristoteles ständig widerspricht (oder besser gesagt, zu widersprechen scheint) und für Plethon die Unsterblichkeit der Seele schlichtweg nicht hinterfragt werden darf, auch wenn Aristoteles, wie aufgezeigt, scheinbar doch eine Unsterblichkeit der Seele annahm.

Kapitel 12: Mittelmaß der Tugenden

Z. 4–7: Μεσότηας τὰς ἀρετὰς ... ἀκρότητας αὖ: Plethon kritisiert an dieser Stelle Aristoteles' These, die Tugenden seien das Mittelmaß zwischen Extremen.³⁴⁷ Diese Kritik ist zweiteilig: Im ersten Teil, in dem sich Plethon auf die Blitz-These bezieht, kritisiert er, dass Aristoteles nicht klar zwischen einem qualitativen („der Beschaffenheit nach“) und einem quantitativen („der Größe nach“, Z. 9) Mittelmaß unterscheide. Aristoteles ignoriere die Wichtigkeit des Grades

³⁴⁴ Agathias, *Anthologia Graeca* XI, 354 (hg. von Beckby, Hermann, in: *Anthologia Graeca* [Bd. 3], München 1968), S. 718.

³⁴⁵ Theodoros Metochites, *Γνωμικαὶ σημειώσεις*, 3, 6–7 (Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy, hg. v. Hult, Karin, Göteborg 2002, S. 42, 26–46, 22). Ein weiteres Beispiel einer Verhöhnung der aristotelischen Seelenlehre stellt im 14. Jahrhundert Konstantin Akropolites mit seinem *Sermo in Sanctum Ioannem Damascenum* dar (PG 140, S. 832 C–D).

³⁴⁶ CSO 26, 5.

³⁴⁷ Die *mesotes* ist ein philosophischer Begriff, den Aristoteles in die Ethik einführte (z. B. EN II, 2, 1104a26) und der die Stellung der einzelnen Tugenden zwischen den zwei entgegengesetzten Lastern, Mangel und Übermaß (ἔνδεια, ὑπερβολή), bezeichnet. Die Tapferkeit steht beispielsweise zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Dies bedeutet, dass im aristotelischen Sinn ein gutes Leben eine mittlere, gemäßigte Lebensweise darstellt (vgl. zur Mesotes-Lehre z. B. Hartmann, Nicolai: *Ethik*, Berlin 1949, S. 439 ff.).

der Gefährlichkeit und fokussiere sich auf das quantitative Auftreten von Blitzen und Erdbeben. Hierfür führt Plethon abermals „die Platoniker“ (ohne diese namentlich zu nennen) als Gewährsmänner an, welche bloß das Gefährliche für etwas Schändliches hielten. Für Plethon stellt es, vereinfacht formuliert, kein Problem dar, vom Blitz getroffen zu werden, und man brauche dies auch nicht zu fürchten oder für schändlich zu erachten. Plethon meint hier offenbar, dass Aristoteles die Mesotes-Lehre als Moraltheorie nicht richtig anwendet, denn Blitze seien zwar gefährlich, es sei aber nicht schändlich, von einem solchen getroffen zu werden. Dies bedeutet, dass es für Plethon keinen offenkundigen Konnex zwischen der Angst vor „bösen“ Blitzen und dem Einschlag dieser in einen „bösen“ Menschen gibt, da auch ein guter Mensch vom Blitz getroffen werden kann. Plethon unterstreicht seine Ansicht abermals durch eine Verbalinjurie gegen Aristoteles: Blitze zu fürchten sei demnach eine „große Dummheit“ (Z. 29). Jemand könne sich gegen den Winter oder wilde Tiere wappnen, jedoch nicht gegen Blitze. Gemäß Plethons Annahme kann Furcht somit nie ein reines Mittelmaß oder eine reine Extremposition darstellen, da es immer Fälle gibt, in denen, jedenfalls nach Plethon, Furcht schlichtweg sinnlos ist.

Im zweiten Teil seiner Argumentation überträgt nun Plethon seine Blitz-These auf die von Aristoteles propagierte Extremstellung des Übels: Hinsichtlich des Wert- und Geringschätzens verschiedener Dinge könne ein und dieselbe Person sowohl gut als auch schlecht sein, da nicht jeder Mensch dasselbe wert- oder geringschätzen könne. Für Plethon ist ein Mensch nur dann absolut schlecht, der absichtlich das Wertzuschätzende geringschätzt und das Geringzuschätzende wertschätzt. Nur dann befinde sich solch eine Person in der Mitte zweier Extreme. Das bedeutet, zusammengefasst, dass das Mittelmaß nichts mit dem Charakter eines Menschen zu tun hat.³⁴⁸

Z. 10–11: ἐκ μέντοι βραχέος ... λαβεῖν: Wie an so vielen anderen Stellen, deutet Plethon auch hier bloß an, auf welche aristotelische Textstelle er sich bezieht. Es handelt sich um *EN* III, 6–12. Hier meint Aristoteles: „Er wäre aber ein Wahnsinniger oder Verrückter, wenn er nichts fürchte, weder ein Erdbeben noch Meereswogen, wie man von den Kelten sagt.“ (εἴη δ’ ἄν τις μαινόμενος ἢ ἀνάλγητος, εἰ μηδὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτούς, *EN* III, 7, 1115b26–28). Hierbei handelt es sich um die einzige an Plethons Aussage

³⁴⁸ Vgl. zu Kapitel 12 der *Differenzschrift* Fink, Jakob L.: Pletho’s Criticism of Aristotle’s Virtues. A Note on *De differentiis* 12, Greek, Roman, and Byzantine Studies 51, 2011, S. 483–497.

anklingende Formulierung, von Blitzen spricht Aristoteles jedoch nicht. Doch diese Formulierung ist aufschlussreich genug: Für Aristoteles ist es völlig legitim, sich vor Naturphänomenen, wie Erdbeben, zu fürchten. Plethon prangert auch, wie schon gesagt, Aristoteles' „falsche“ Annahme bzw. Präferenz einer quantitativen Mittelstellung an. Es liegt nahe, dass sich Plethon deshalb an Aristoteles' Mesotes-Lehre stößt, da dieser eben nur die Quantität von größeren und kleineren Gefahren behandelt, während für die Platoniker die qualitative Unterscheidung angemessener und unangemessener Objekte der Furcht wichtig sind. Für Plethon stellt alles Schändliche (αἰσχρόν) angemessene und alles Unschändliche (καλόν) unangemessene Objekte der Furcht dar. Und für Plethon ist es eben nicht schändlich, vom Blitz getroffen zu werden, weshalb der Blitz (und somit scheinbar auch andere Naturphänomene) zu den unangemessenen Objekten der Furcht zu zählen seien.³⁴⁹

An einer Stelle scheint Plethon seinen eingeschlagenen Pfad wenigstens kurz zu verlassen: In Z. 28–29 meint er, Blitze gehören zu jenen Dingen, „die sich sehr selten begeben“. Diese unscheinbare Feststellung lässt vielleicht die Leser*innen aufhorchen, da es sich hierbei um eine rein quantitative Zuschreibung handelt. Prinzipiell ist im Hinblick auf dieses Kapitel nur schwer zu deuten, welche Ansicht Plethon wirklich vertritt. Es ist kaum vorstellbar, dass er allen Naturphänomenen ihre quantitative Relevanz abspricht. Vielleicht wollte Plethon mit dieser unscheinbaren Beifügung wenigstens andeuten, dass eine rein qualitative Messung von Blitzen und Erdbeben kaum möglich ist und dass eine strikte Quantität-Qualität-Unterscheidung in diesem Fall schlichtweg keinen Sinn macht. Man könnte vielleicht sogar einen Schritt weitergehen und meinen, Plethon habe vielleicht doch erkannt, dass es sich bei Blitzen und Erdbeben um starke Naturphänomene handelt und deren quantitatives Auftreten und Intensität nicht einfach auseinanderdividiert werden können. Dass sich diese Quantität-Qualität-Unterscheidung metaphorisch auf die Tugend bezieht, wird im weiteren Verlauf des Kapitels der *Differenzschrift* klar. Die ganze Passage lässt eine strikte Trennung in Quantität und Qualität der Tugend kaum zu, da die Grenzen fließend sind. Außerdem scheint sich Plethon auch nicht dafür zu interessieren, welche Art der Quantität Aristoteles gemeint haben könnte, denn das Auftreten von Blitzen und Erdbeben ließe sich z. B. arithmetisch, geometrisch oder harmonisch beleuchten.

Plethon will offenkundig die „Absurdität“ der Mesotes-Lehre des Aristoteles aufzeigen. Dies gelingt ihm jedoch nur bedingt, da er sich bloß auf eine einzige aristotelische Aussage bezieht

³⁴⁹ Es wird auch an dieser Stelle Plethons „aufgeklärte“ religiöse Haltung deutlich: Für Plethon hatten Donner, Blitz und somit auch der Göttervater Zeus kaum noch eine naturreligiöse Bewandnis (hinsichtlich seiner Stellung räumt Plethon dem Donnergott ja eine sehr hohe Stellung ein, vgl. Anmerkungen zu Z. 2, Kap. 9). Eine solche Ablehnung gegenüber göttlichen Attributen wäre in weiten Kreisen des antiken Griechenlands undenkbar gewesen.

und der oben erwähnte kurze Einschub, der sich rein auf das Quantitative bezieht, nicht einfach so beiseitegeschoben werden kann. Bydén bringt dies auf den Punkt: „[...] whatever he is doing he is not contradicting Aristotle“³⁵⁰. Zieht man all dies heran, liegt die Vermutung nahe, dass sich Plethon hinsichtlich angemessener Objekte der Furcht auch auf andere Quellen bezieht.

Wie schon erwähnt, kommt in diesem Teil der *Nikomachischen Ethik* der Blitz (σκηπτός) nicht vor. Es existiert jedoch zu 1115b8 ein anonymes griechisches Scholion, in dem Blitze gemeinsam mit Erdbeben und anderen Naturphänomenen als jene Dinge erwähnt werden, vor denen Menschen große Angst haben und eine tapfere Person, die diese zu ertragen habe.³⁵¹ Blitze und Erdbeben werden auch in Pseudo-Heliodor von Prusas Paraphrase zu diesem Abschnitt erwähnt.³⁵² Auch dieser Autor beschreibt die Blitze als für die Menschen furchteinflößende Naturerscheinungen. Plethon lehnt es also ab, sich vor Blitzen und Erdbeben zu fürchten, da es nichts Schändliches sei, durch einen Blitzeinschlag vom Erdboden getilgt zu werden (Z. 23–24)³⁵³, und zweitens, weil dies quantitativ sehr selten vorkomme. Außerdem habe einer, der Blitze fürchtet, auch keine vernünftige Abwehrmöglichkeit gegen diese und lebe so in beständiger Angst. Bedenkt man all dies, dann müssen im Umkehrschluss die von Aristoteles erwähnten vollkommen furchtlosen Kelten für Plethon das Maß aller Dinge darstellen. Somit widerspricht Plethon einerseits Aristoteles’ Aussage, nur ein Verrückter würde sich vor Blitzen und anderen Naturkatastrophen nicht fürchten, andererseits müsste er auch gleichzeitig dessen These von den sich vor nichts fürchtenden Kelten zustimmen.

³⁵⁰ Bydén [u.a.], 2017, S. 324.

³⁵¹ Τὰ δὲ ὑπὲρ ἀνθρώπων σεισμοὶ σχηπτοὶ χάσματα ἐμπρησμοί, ὥστε εἰ παντὶ ταῦτα φοβερά, καὶ τῷ ἀνδρείῳ, καθό ἐστιν ἄνθρωπος καὶ μὴ ἀναίσθητος („Doch über den Menschen [erheben sich] Erdbeben, Blitze, Abgründe und Feuersbrünste, sodass all dies furchteinflößend ist, auch für einen Tapferen, da er ein Mensch ist und nicht unempfindlich.“ [Eustratii et Michaelis et anonyma in *Ethica Nicomachea commentaria* [CAG 20], hg. v. Heylbut, Gustav, Berlin 1892, S. 163, 2–4]). Die Scholien zu EN III waren Teil eines kompilierten Kommentars zur *Nikomachischen Ethik*. Das Scholion zu EN III weist teilweise Parallelen zu Adrastus von Aphrodisias’ Monographie zur *Nikomachischen Ethik* auf (vgl. Mercken, H. P. F.: *The Greek Commentators on Aristotle’s Ethics*, in: Sorabji, Richard [Hg.]: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, New York 2016, S. 439–456). Die Scholien stammen laut Linos Benakis wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert (*Aristotelian Ethics in Byzantium*, in: Barber, Charles; Jenkins, David [Hgg.]: *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics* [Bd. 101], Leiden/Boston 2009, S. 63–69). Der Kommentar kann jedenfalls nicht später als 1246/48 entstanden sein, da zu dieser Zeit das gesamte Werk vom großen Aristoteles-Kenner Robert Grosseteste ins Lateinische übertragen wurde.

³⁵² Heliodori in *Ethica Nicomachea paraphrasis*, 54, 25 (hg. v. Heylbut, Gustav) [CAG 19/2], Berlin 1889); vgl. Rose, Valentin: Über eine angebliche Paraphrase des Themistius, *Hermes* 2 (2), 1867, der aufgrund einer Subscriptio argumentiert, dass der byzantinische Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos den Auftrag einer Paraphrase der *Nikomachischen Ethik* einem gewissen Heliodor von Prusa erteilt habe (S. 212); vgl. auch Trizio, Michele: *Eliodoro di Prusa e i commentatori greco-bizantini di Aristotele*, in: Rigo, Antonio; Babuin, Andrea; Trizio, Michele (Hgg.): *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell’Associazione Italiana di Studi Bizantini*, Venezia, 25–28 novembre 2009 (Bd. 2), Bari 2013, S. 803–804.

³⁵³ Dieser Gedanke, Blitze als etwas Positives zu werten, kann auch mit Plethons Götterbild zusammenhängen. In *Nom. III*, 35, 3, 1 ff. nimmt Plethon Zeus als das höchste Gut bzw. die höchste Gottheit an. Da Zeus eben der über alles waltende Donnerer ist, liegt die Vermutung nahe, dass Plethon auch aufgrund dieses Zeus-Kults Blitze als etwas Gutes (oder wenigstens Neutrales) annahm (vgl. z. B. Unterlechner, 2023, S. 33 ff.).

Wie schon angedeutet, geht es bei all dem um die Frage der *mesotes* der Tugend bzw. der Seele. Für Plethon befinden sich sowohl der gute als auch der schlechte Mensch hinsichtlich seiner Affektionen der Seele in der Mitte der Tugend, da sie sowohl guten als auch schlechten Affekten unterworfen ist. Das bedeutet, dass quantitativ der Abstand zwischen den Extrempositionen (dem absolut Guten und absolut Schlechten) gleich ist. Dies betrifft sowohl Zuversicht und Furcht als auch Begehren und Geringschätzen (Z. 39–40). Somit steht der Mensch immer inmitten von Angemessenem (Unschädlichem und Gutem) und Unangemessenem (Schädlichem und Schlechtem), was wiederum die Mitte von Tugend und Laster darstellt. Da nun Aristoteles laut Plethon die Übel als Extrempositionen annimmt, könne es auch keinen „gemäßigten“ Menschen geben und ein guter und schlechter Mensch würde paradoxerweise auf derselben Ebene stehen: Der, der Angemessenes und Unangemessenes gleichzeitig begehrt, sei genauso wenig schlecht wie der, der Angemessenes und Unangemessenes gleichzeitig geringschätzt. Somit seien beide halb schlecht. Vollkommen schlecht sei jener, der das zu Begehrende geringschätzt und das Geringzuschätzende begehrt. Plethon lehnt diese These als paradox ab, da sich ein solcher Mensch ja von zwei negativen Empfindungen leiten ließe, in deren Mitte er stünde und zugleich dem Schönen und Guten vollkommen entgegengesetzt wäre. Dies wiederum ließe eine Mittelstellung der Seele zwischen Gutem und Schlechtem nicht zu, wofür Plethon aber vehement eintritt.

Dieses Kapitel ist hinsichtlich seiner Anspielungen und Gedankengänge nicht einfach zu deuten, vor allem auch deshalb, weil eine absolute, quasi mit dem Lineal abgemessene *mesotes* der Seele wahrscheinlich nur schwer vorstellbar ist. Plethons Anprangerungen sind klar: Er lehnt den Gedanken ab, dass man als absolut schlechter Mensch in der Mitte zwischen Gut und Böse stehen kann. Dass sich Plethon für eine rein qualitative Einteilung der Tugenden ausspricht und die Quantität außer Acht lässt, erschwert jedoch eine Bemessung der Stellung innerhalb der Tugenden. Es ist klar, dass die Qualität einer guten oder schlechten Tat eine wichtige Rolle spielt, jedoch erscheint es auch mindestens ebenso wichtig, in welchem Ausmaß, mit welchen Wiederholungen, mit welchem Schweregrad etc. solche (Un-)Taten getätigt werden. Es macht augenscheinlich einen Unterschied, ob man Gutes kontinuierlich oder ausnahmsweise geringschätzt oder Schlechtes immer oder nur gelegentlich begehrt. Warum für Plethon die Qualität die Quantität so dermaßen übertrumpft, geht aus diesem Kapitel der *Differenzschrift* nicht explizit hervor. Anzunehmen ist, dass das „unter welchen Umständen“ bzw. „warum“ einer Handlung für Plethon wichtiger ist als das „wie oft“ bzw. „in welchem Ausmaß“. Dass Aristoteles' These sowohl die Platoniker als auch „alle anderen, die die Sache präziser betrachten“ (Z. 16–17) ablehnen, stützt Plethons Annahme einer höheren Gewichtung der Qualität in objektiver

Weise nur schwerlich, da diese „anderen“ kaum als verlässliche Gewährsmänner herangezogen werden können. Ein präzises Positionieren der Seelenstellung innerhalb des Korsetts von Gut und Schlecht erscheint sowohl unmöglich als auch unnötig. Vielmehr zählt, wie Bydén formuliert, ob die Seele eher mit guten oder schlechten Dingen korrespondiert: „All that matters is whether she [the soul] responds adequately to good and bad objects.“³⁵⁴

Z. 35: ἀδεέστατον δέος ... δεδιώς: Die Phrase „unbegründete Angst“ klingt stark an *Symp.* 198a5 an: Sokrates sagt hier zu Eryximachos: ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι [...]; („Fürchte ich schon lange unbegründete Furcht?“). Durch diesen augenscheinlich gewollten Anklang an einen so gewichtigen Gewährsmann wie Platon (und die ins Ohr gehende Alliteration bzw. Assonanz), versuchte Plethon wahrscheinlich Aristoteles' Argument der Notwendigkeit, sich vor Naturphänomenen zu fürchten, noch stärker zu widerlegen.³⁵⁵

Kapitel 13: Die Lust und das Gute

Z. 1–4: τοῦ τέλους αὐτῷ τοῦ ἐσχάτου ... ἡδονὴν τιθεμένων τὰγαθόν: Auch in diesem Kapitel scheint Plethon Aristoteles absichtlich nicht richtig verstehen zu wollen, denn er legt ihm abermals Aussagen in den Mund, die dieser so nirgends tätigt. Für Aristoteles stelle das „äußerste Ende“ (das höchste Gut) nicht das Schöne, sondern die Lust dar. Wirft man einen Blick in *EN* X, 2³⁵⁶, wird einem schnell klar, dass die Lust (egal um welche Art es sich handelt) nicht per se als *telos* aller Dinge und somit auch nicht als höchstes Gut angenommen wird. Plethon täuscht sich (oder tut dies ganz bewusst) schon alleine deshalb, weil Aristoteles Eudoxos erwähnt: Eben dieser habe die Lust als das Gute angenommen. Kurz darauf fügt Aristoteles hinzu, dass man Eudoxos ohnehin nur aufgrund seines tugendhaften Charakters Glauben schenkte, nicht wegen seiner Lust-Thesen. Die Lust mache zwar gute Dinge noch wählenswerter, das Gute vermehre

³⁵⁴ Bydén [u.a.], 2017, S. 325.

³⁵⁵ Außerdem spielt in diesem Kontext gewiss auch die Tapferkeit eine große Rolle, die ja eine der vier Kardinaltugenden ist. In Plethons *De virtutibus* lesen wir beispielsweise: Καὶ ἔστι καὶ τοῦτο ἀνδρεία τὸ μῦριον ἀρετῆς, ἕξις ψυχῆς ἀκίνητος ὑπὸ τῶν κατὰ τὸν βίον βιαιῶν παθημάτων („Und die Tapferkeit ist dieser Teil der Tugend: eine unbewegte Haltung der Seele gegenüber den von außen einwirkenden Affektionen des Lebens.“, A 2). Das bedeutet, dass sowohl wegen der Sinnlosigkeit der Angst vor Blitzen an sich als auch wegen der Tapferkeit bzw. Seelenstärke, eine solche Furcht, laut Plethon, völlig unbegründet ist; vgl. für eine ähnliche Formulierung Kap. 19, Z. 13: ἀδεὲς δέος δεδιώς.

³⁵⁶ Es ist nicht ganz klar, warum Bydén, der hinsichtlich der Missinterpretation Plethons korrekterweise auf das zweite Kapitel der *Nikomachischen Ethik* hinweist, auch das dritte heranzieht (Bydén [u.a.], 2017, S. 325). Denn dort geht es vor allem um die Bewegung der Lust und um die Bewegung allgemein. Es ließe sich vielleicht vermuten, dass die Lust aufgrund der Tatsache, dass sie eine Art der Bewegung ist, nicht das höchste Gut sein kann, da dieses ja konstant ist.

sich jedoch durch sich selbst. Somit negiert Aristoteles zwar nicht, dass die Lust zu den Gütern gehört, „jedoch nicht mehr als ein anderes“ (καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου, EN X, 2, 1172b27), „denn jedes Gut ist zusammen mit einem anderen Gut noch wählenswerter als für sich allein“ (πᾶν γὰρ μεθ’ ἑτέρου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ἢ μονούμενον, EN X, 2, 1172b27–28). Noch absurder wird Plethons Anprangerung, wenn man weiterliest: Kurz darauf schildert Aristoteles, dass Platon „mit einem Argument dieser Art“ (τοιούτῳ λόγῳ, EN X, 2, 1172b28) widerlegt habe, dass die Lust das höchste Gut sei.

Aristoteles äußert sogar explizit, dass die Lust kein Gut sei (im Sinne des höchsten, alleinstehenden Guts): Der Vergleich eines Freundes mit einem Schmeichler zeige dies, denn der eine verfolge das Gute, der andere die Lust. Das Ziel des Freundes sei somit höher zu stellen (EN X, 2, 1173b31–1174a1). Außerdem würden wir uns um viele andere Dinge, wie Sehen, Erinnern, Wissen oder um die Tugenden dennoch ernsthaft bemühen, auch wenn diese keine Lust mit sich bringen. Das Kapitel schließt mit der klaren Aussage: ὅτι μὲν οὖν οὔτε τὰγαθὸν ἢ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἰρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι („Dass nun die Lust weder das Gute noch vollends wählenswert ist, scheint offenbar zu sein.“, EN X, 2, 1174a8–9). Dass Plethon all dies übersehen haben könnte, erscheint de facto ausgeschlossen. Warum legt er also Aristoteles in den Mund, die Lust als das höchste Gut anzunehmen? Dies resultiert sicherlich einerseits abermals aus seiner Ablehnung gegenüber Aristoteles und andererseits höchstwahrscheinlich aus dessen sich öfters widersprechenden Aussagen.

Vergleicht man die eben nachskizzierten Gedankengänge des zehnten Buches der *Nikomachischen Ethik* mit jenen des siebten Buches (Kap. 12–14, bes. Kap. 13, 1153b8–15), so macht es Aristoteles einem doch einigermaßen leicht, ihn (absichtlich) zu missinterpretieren (wobei dies nur dann problemlos gelingt, wenn man die Aussagen losgelöst vom Kontext betrachtet): Aristoteles’ Aussage, „die meisten sagen, das Glück gehe mit der Lust einher“ (τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ’ ἡδονῆς εἶναί φασιν, EN VII, 12, 1152b6–7) lässt jedenfalls den Schluss zu, dass die Lust etwas sehr Hohes, wenn nicht sogar das Höchste sei, da sie mit der Eudaimonie verbunden ist. Und konträr dazu: „Das Gute und die Lust seien nämlich nicht dasselbe“ (οὐ γὰρ εἶναι ταὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν, EN VII, 12, 1152b9–10) und wieder andere meinen, „die Lust könne doch nicht das höchste Gut sein“ (ὅμως μὴ ἐνδέχασθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν, 1152b11–12). Sie sei nämlich gar kein Gut (ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, EN VII, 12, 1152b12–13), da die Lust nicht ist, sondern erst wird und sich erst dann mit etwas Existierendem verbindet (so gehört z. B. der Hausbau nicht zur Gattung des Hauses). Die Lust blockiere das Denken und überhaupt gebe es keine Kunst, die sich mit der Lust befasst, wohingegen jedes Gute das Produkt einer Kunst sei. Manches, das Lust bereitet, mache sogar krank. Das Kapitel endet mit

dem Thesensatz: „Dass die Lust nicht das höchste Gut ist, resultiert daraus, dass sie kein Ziel (οὐ τέλος), sondern ein Werden (γένεσις) ist.“ (EN VII, 12, 1152b22–23).

Hätte Aristoteles seine Ausführungen zur Lust an dieser Stelle der *Nikomachischen Ethik* beendet, hätte Plethon schon einiges an Widersprüchlichem (oder zumindest schwer Deutbarem) vorgefunden. Noch schwieriger gestaltet sich die Interpretation, wenn man sich dem dreizehnten Kapitel widmet. Dieses beginnt mit einer Art Relativierung alles bisher Gesagten: „Ὅτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον, ἐκ τῶνδε δῆλον („Warum sich daraus aber nicht ergibt, dass sie [die Lust] kein Gut und auch nicht das höchste Gut ist, wird aus Folgendem deutlich.“, EN VII, 13, 1152b25–26). Im Anschluss daran schildert Aristoteles unter anderem die verschiedenen Arten des Gutseins. Die weiter oben gebrachte Aussage, das Glück gehe mit der Lust einher, wird an anderer Stelle wiederholt (EN VII, 13, 1153b8–15). Wie schon erwähnt, könnten all diese oft scheinbar widersprüchlichen Aussagen, aus ihrem Kontext gerissen, Plethon dazu verleitet haben, Aristoteles' Lustlehre falsch zu deuten (falls er dies nicht ohnehin wissentlich tat). Da Aristoteles in EN VII, 11–14 nirgends explizit von der kontemplativen Lust³⁵⁷ spricht (außer beiläufig in VII, 13, 1153a1; a20; a22–23) und es eben kaum vorstellbar ist, dass sich Plethon trotz der augenscheinlich widersprüchlichen Gedanken so in die Irre führen ließ, liegt abermals die Annahme nahe, dass er sich auch hierbei von dem schon oben erwähnten kompilierten Kommentar zu EN VII leiten ließ. Der anonyme Kommentator zu diesen Kapiteln lässt jedenfalls fälschlicherweise annehmen, dass für Aristoteles die (kontemplative) Lust doch das höchste Gut darstellt.³⁵⁸ Abgesehen davon, dass es sich um einen Kommentar und nicht um Aristoteles' eigene Worte handelt, ist diese These so nicht haltbar, wenn man vergleicht, was Aristoteles wirklich sagt (τῷ ἀριστὸν τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι, EN VII, 14, 1153b7–8). Es hindere zwar nichts daran, dass eine *bestimmte* Lust das Beste sei, jedoch klärt er im Anschluss daran auf, dass es auch Unlust und schlechte Arten der Lust gebe. Diese Lust als höchstes Gut entstehe nur durch eine ausgewogene Lebensweise, die zwar auch körperliche Lust, jedoch ebenso die Fügung des Schicksals beinhalte. Und alles (somit auch die Lust) habe von Natur aus etwas Göttliches (1153b32). Dies erinnert stark an die epikureische Lustlehre, deren Ziel die *eudaimonia* ist. Somit ist ausgeschlossen, dass Aristoteles „die Lust“ als das höchste Gut annimmt, sondern die höchste, göttliche Lust, die Glückseligkeit bietet. Der anonyme Kommentator verbindet Aristoteles' Aussagen in EN VII, 14, 1153b8–15

³⁵⁷ Vgl. zur Lustlehre die Anmerkungen zu θεωρητικὴν (Kap. 13, Z. 5).

³⁵⁸ Eustrat. et Mich. et anon. in EN, S. 446, 34–37: „Ὅτι δὲ διὰ ταῦτα, ἤτοι διὰ τούτων ὧν δοξάζουσιν, οὐ συμβαίνει τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον ἀλλὰ τὸ ἐναντίον δεικνύεται, ὅτι καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ τὸ ἄριστον, ἐκ τῶνδε ὧν μέλλομεν εἰπεῖν ἔσται δῆλον („Aber deswegen oder aufgrund dessen, was sie preisen, geht nicht hervor, dass die Lust nicht ein Gut ist und auch nicht das Beste, sondern es zeigt sich das Gegenteil, dass sie sowohl das Gute als auch das Beste ist, was aus dem, was wir sagen wollen, ersichtlich wird.“).

mit dessen Behandlung der Kontemplation in X, 8, jedoch in einer Form, die abermals Missverständnisse aufkeimen lassen kann. Somit wird Plethon abermals die Möglichkeit geboten, Aristoteles' Lustlehre falsch auszulegen. Der andere Kommentator zu dieser Passage, Aspasius, bemühte sich offenbar mehr darum, Widersprüchlichkeiten zu vermeiden: Aspasius führt mehr oder weniger das aus, was Aristoteles in *EN* VII sagt, dass die Lust eben neben vielen anderen Gütern ein (wichtiges) Gut darstelle, das zusammen mit den anderen Gütern zur Glückseligkeit führe.³⁵⁹

In dem Kommentar findet sich die Aussage ὥστε εἴη ἄν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον („sodass irgendeine Lust [eventuell] das Beste wäre“), die so Aristoteles in den Mund gelegt wird. Grammatikalisch handelt es sich um einen Potentialis, weshalb schon aufgrund dieses banalen Umstands Plethon nicht argumentieren konnte, Aristoteles setze die Lust mit dem Guten oder Besten gleich. Viel mehr muss hierbei gemeint sein, dass irgendeine Form der Lust (wie oben beschrieben, verbunden mit anderen Gütern) das höchste Gut sein könnte.³⁶⁰ Offenbar wollte Aristoteles hinsichtlich dieser komplexen Thematik konstant vage bleiben, da scheinbar für Aristoteles die Lust zwar mit dem Guten zusammenhängt, jedoch nicht *die* Lust, sondern irgendeine (bzw. die Verbindung der Lust mit anderen Gütern).

Z. 5: θεωρητικήν: Der Begriff „Theorie“ wird in unserem heutigen Sprachgebrauch meist für alles verwendet, das nicht Praxis ist. Diese unscharfe Abgrenzung ignoriert völlig die Etymologie des Begriffs. Dieser leitet sich vom griechischen Verb θεωρεῖν („betrachten“) bzw. vom Nomen θεωρία („Betrachtung“) ab und bedeutet, dass ein Sachverhalt genau betrachtet, also untersucht, wird. Die Komparatistin Susan Stanford Friedman versteht unter Theorie „die kognitive Fähigkeit, begrifflich zu denken, zu verallgemeinern und Ähnlichkeitsmuster zu erkennen, also einen Ausdruck einer im weiteren Sinne systematischen Form des Denkens“³⁶¹. Theorien basieren immer auf Vergleichen von Bekanntem und Unbekanntem, welche wiederum Konflikte, Klischees, ethnozentrische Weltbilder bis hin zu Kriegen auslösen können.

³⁵⁹ Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria (hg. v. Heylbut, Gustav [CAG 19/1], Berlin 1889), S. 150, 3 ff.

³⁶⁰ Eustrat. et Mich. anon. in *EN*, S. 453, 3–28. Die Phrase „kontemplative Lüste“ (θεωρητικαὶ ἡδοναί) findet sich auf S. 459, 17. Bydén schlägt als Übersetzung „consequently, some kind of pleasure might be the supreme good“ bzw. „[...] would be the supreme good“ (Bydén [u.a.], 2017, S. 326) vor. Terence Irwin übersetzt „and some type of pleasure might be the best good“ (Irwin, Terence: Aristotle: Nicomachean Ethics, Indianapolis/Cambridge 2019, S. 271).

³⁶¹ Stanford Friedman, Susan: Warum nicht vergleichen?, in: Eppe, Angelika; Erhart, Walter (Hgg.): Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a. M./New York 2015, S. 70.

Die sehr komplexe antike Lustlehre kann hier nur in ihren Grundzügen dargestellt werden: Plethon behandelt (in sehr komprimierter Form) die verschiedenen Arten der Lust in *Virt. B 1* und bezieht sich hierbei auf Epikurs Lustlehre. Vereinfacht gesagt, stellt die kontemplative Lust (θεωρητικὴ ἡδονή), die sich aus der Ausübung des Erkenntnisvermögens ergibt (jedenfalls für einen Platoniker), die höchste Lust dar (bei Aristoteles lässt sich darüber streiten, ob er das praktische Leben und die damit verbundene Lust höher bewertet). Weiters unterscheidet Epikur zwischen katastematischer (stets anhaltender) und kinetischer (sich verändernder) Lust. Diese Begierden unterteilt er wiederum in Unterkategorien, welche entweder den Körper oder die Seele betreffen und natürlich und notwendig, natürlich und nicht notwendig oder weder natürlich noch notwendig sein können. Ein Beispiel für eine natürliche und notwendige Lust ist das Bedürfnis nach Nahrung (vgl. z. B. den *Brief an Menoikeus* 131: καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται: „Auch Brot und Wasser spenden höchste Lust, wenn einer sie aus Mangel zu sich nimmt.“).

Neben der kontemplativen Lust, die mit einem geistigen Betrachten der Seele einhergeht, gibt es auch noch die praktische Lust. Diese menschlichen Begierden treten im täglichen Leben auf und können aufgrund von unvernünftigem Handeln auch Schaden verursachen (z. B. Völlerei, übertriebene sexuelle Begierde etc.).

Während nun ausgeschlossen werden kann, dass für Aristoteles *die* Lust das äußerste Ende und somit das Beste darstellt, kann dies für Epikur nicht so einfach gesagt werden. Für diesen stellt das höchste Ziel die Eudaimonie dar, die nur durch Ataraxie (Seelenruhe, Ausgeglichenheit der Seele) erlangt werden kann. Diese lässt sich jedoch nur durch die kontemplative Lust erreichen, weshalb man diese Form der Lust und deren Ergebnis, nämlich ein glückliches Leben, nicht voneinander trennen kann. Es dürfte sich jedoch dennoch nicht um dasselbe handeln, sondern die kontemplative Lust ebnet den Weg zur Eudaimonie.

Z. 20–33: τὸ καλὸν ... ἄλλο πᾶν ὅτιοῦν ... τοῦ Ἐπικούρου ... ἀφορμάς: Karamanolis weist in Bezug auf den oben erörterten Abschnitt zu Z. 1–4 auf Parallelen von Atticus' Kritik an der aristotelischen Ethik (fr. 4–5) hin. Er vergleicht Aristoteles' und Epikurs Ansichten hinsichtlich des äußersten Endes und stützt auch Plethons Aussage, Aristoteles habe Epikurs Lustlehre den Weg geebnet.³⁶² Es liegt nahe, dass Plethon als offenkundiger Verfechter der stoischen Philosophie und Ethik, auch Platon als einen Anhänger der (erst nach ihm) entstandenen stoischen

³⁶² Karamanolis, 2002, S. 266. Er zeigt auch deutlich auf, dass Aristoteles hinsichtlich des höchsten Guts missinterpretiert wurde und dieselbe Meinung wie Platon vertrat: „This misinterpretation of Aristotle, who, as we know,

Lehre angesehen hat. Die Stoiker sollen Platons Lehre in verschiedenen Bereichen konserviert haben, besonders in ihrer Ethik.³⁶³ Somit scheint sich Plethon in diesem Kapitel sowohl auf Platon als auch auf die stoische Ethik zu beziehen. Aufgrund des bisher Gesagten erscheint die These, „dass es das Gute selbst gibt, woran sowohl die Betrachtung Anteil hat und deshalb gut ist als auch die Lust und alles beliebig Andere“ (Z. 20–22), schlüssig. Das bedeutet, dass die Kombination aus einer gewissen geistigen Konstitution mit irgendeiner Form der Lust (oder einem Bündel verschiedener Lüste) mit diversen anderen Faktoren (also mit allen möglichen „Gütern“ des Lebens) das höchste Gut konstituiert.³⁶⁴ Interessant hierbei ist, dass Aristoteles offensichtlich dasselbe meint, dass nämlich *die* Lust nicht mit dem höchsten Gut gleichzusetzen ist, sondern dass sich dieses aus verschiedenen Komponenten ergibt.

Epikur war sicherlich Plethon, dem Platonismus und dem (orthodoxen) Christentum des spät-byzantinischen Reiches ein Dorn im Auge, weshalb Plethon dessen Lustlehre vehement ablehnt: Plethon und die Platoniker vertraten eben nicht Epikurs Ansicht und für die Christen musste ja Gott das Höchste sein und nicht die Lust. Dieselbe Ablehnung muss dann folgerichtig auch für Aristoteles gelten, der ja (wenigstens nach Plethon) mit seinen Ausführungen zur Lust die Grundlage für Epikurs Lehre darstellt. Es lässt sich nicht unumstößlich belegen, ob und in welchem Ausmaß Epikur seine Lustlehre von Aristoteles übernahm. Wenn man deren Texte miteinander vergleicht, liegt eine Affinität (oder mindestens Kenntnis) Epikurs zu Aristoteles' Thesen zur Lust jedoch nahe. Aufgrund dessen jedoch den Aristotelianismus und den Epikureismus in enge Verbindung miteinander zu bringen oder gar gleichzusetzen, wäre sicherlich falsch.³⁶⁵ Wenn nun für Plethon das Gute das höchste Ziel darstellt, dann ist es verständlich,

agrees with Plato that pleasure cannot be the supreme Good (*Nicomachean Ethics* 10.2), occurs only in Atticus, who draws this parallelism between Aristotle and Epicurus in order to underline Aristotle's distance from Plato's thought.“ (ebd., S. 266).

³⁶³ Plethon sagt in Nom., proem. 1, 8–9, dass er der stoischen Lehre folgen werde und bringt diese mit der platonischen in Verbindung (vgl. auch *Περὶ εἰσαγωγῆς* [Alexandre, 1858, S. 64–78]); vgl. Karamanolis, 2002, S. 266; vgl. auch Tambrun-Krasker, Brigitte: Plethons Abhandlung *Über die Tugenden*, in: Blum; Seitter (Hgg.) 2005, S. 101–117. Obwohl Platon namentlich nicht erwähnt wird, liegt es aufgrund all dem nahe, dass ihn Plethon unter jene, „die auf das Bessere sinnen“ (Kap. 13, Z. 3), gezählt und mehr oder weniger als Vorreiter der Stoiker angesehen hat.

³⁶⁴ Vgl. Bydén: „[Z. 20–22] should be understood as underwriting the Stoic view that virtue is necessary and sufficient for happiness – if not the view that knowledge is necessary and sufficient for virtue.“ (Bydén [u.a.], 2017, S. 326).

³⁶⁵ Bydén spricht von einer Art „reductio ad Hitlerum“ (Bydén [u.a.], 2017, S. 327). Die Bezeichnung geht auf den deutschamerikanischen Philosophen Leo Strauss zurück. Darunter versteht man einen vermeintlichen Fehlschluss einer Annahme, da sie auch von moralisch verwerflichen Personen, wie Adolf Hitler, geteilt wird. Da die Nazis meist dem Christentum zuwiderlaufende philosophische Strömungen vehement ablehnten, müsse dies auch für den Aristotelianismus und Epikureismus gelten. Ein solcher Fehlschluss spielte sicherlich auch christlichen spät-byzantinischen und mittelalterlichen Autoren in die Karten, die nun zwei denunzierte Strömungen vorfanden und ihren einzig wahren Glauben, das Christentum, umso leichter propagieren konnten. Eines solchen sich Zurechtlegens einer These bedient sich auch Plethon beispielsweise in der Antwort an Scholarios, wenn er, unter Bezugnahme auf Aristoteles' Ablehnung des Determinismus im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, daraus

dass er sowohl Aristoteles' vage (und teils widersprüchlich wirkende) Aussagen und Epikurs Lustlehre strikt ablehnt.

Z. 20: καλόν: Diesen wichtigen Begriff setzt Plethon als zentrale Aussage des Kapitels. Es liegt nahe, dass Plethon nochmals auf das vorangegangene Kapitel rekurren wollte, in dem es ja um die Antonyme καλόν – αἰσχρόν geht. Wie schon in Kapitel 12 deutlich wurde, möchte Plethon eine sinnvolle Relation einerseits zwischen der Tugend und der Seele und andererseits zwischen der Seele und den angemessenen bzw. nicht angemessenen Dingen herstellen. Die Phrase μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν („Nur das Schöne ist das Gute.“) findet sich häufig bei den Stoikern, welche Plutarch Chrysipp und Antipater von Tarsos Platon zuschrieb.³⁶⁶

Z. 29–30: που ἡδονὴν ... τὰγαθὸν τίθεται: Epikur nimmt nicht bloß „an irgendeiner Stelle“ die seelische Lust als Gut an, sondern de facto andauernd. Wie schon erwähnt, versteht Epikur unter der größten Lust die Ataraxie (Seelenruhe), die notwendig ist, um ein glückliches Leben zu führen. Diese Seelenruhe hängt wiederum mit der kontemplativen Lust zusammen, wie er im *Brief an Menoikeus* (128) schreibt, „weil dies ist das Ziel für ein glückliches Leben“ (ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος).³⁶⁷ Die seelische Lust im Sinne Plethons ist wahrscheinlich nicht gleichzusetzen mit der Ataraxie bei Epikur. Eine gewisse Ähnlichkeit lässt sich sicherlich feststellen, doch im platonischen Sinne ist die Ataraxie eher negativ behaftet, da sie mit dem Verzicht diverser zu vermeidender Dinge einhergeht. Die seelische Lust bei den Platonikern hingegen ist durchaus positiv bestimmt, als die *energeia* der Vernunfttätigkeit. Doch sowohl für die Platoniker als auch Epikureer ist die höchste Lust für ein glückliches Leben erforderlich.

Dass Plethon den Gedanken, dass die Ausgeglichenheit der Seele *das* Gut ist, vehement ablehnt, resultiert aus dem bisher Gesagten. Dies macht seine Ablehnung jedoch nicht unbedingt verständlicher, denn rein objektiv betrachtet, stellt sich die Frage, was im Leben lustvoller sein sollte, als aufgrund von seelischer Ausgeglichenheit ein glückliches Leben zu führen.³⁶⁸ Da

schließt, dass dies den Weg für die epikureische Lustlehre und (noch absurder) für die Mechanik geebnet hätte (CSO 31, 10).

³⁶⁶ Plutarch, *De Stoicorum repugnantia* 1039C4 (Plutarchi moralia [Bd. 6/2], hg. v. Westman, Rolf [post Pohlenz, Max], Leipzig 1959); Clemens von Alexandria, *Stromata* V, 14, 97, 6 (in: Clemens Alexandrinus: *Stromata* Buch I–VI [Bd. 2], hg. v. Früchtel, Ludwig; Stählin, Otto; Treu, Ursula, Berlin 1960); vgl. auch Lukian, *Hermotimus* 36, 19–21 (in: Lucian [Bd. 6], hg. v. Kilburn, K., Cambridge, Mass. 1959 [repr. 1968]).

³⁶⁷ Die maßgeblichen Begriffe ἀταραξία und θεωρία finden sich interessanterweise bei Epikur in den drei Briefen und den *Kyriai doxai* verhältnismäßig selten.

³⁶⁸ Für die Platoniker ist die lustvollste Lebensform jene, die sich an der Anlage der Seele zur Weisheit und zur Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen orientiert – also das philosophische Leben.

aber nun einmal für Plethon Gott bzw. das Göttliche das Höchste darstellt, scheint er diesen noblen Gedanken nicht einfach so hinnehmen zu können.

Z. 38 ff.: ἀναμνησκόμενοι: Die Anamnese (ἀνάμνησις) ist eines der zentralen Konzepte in Platons Erkenntnistheorie und Seelenlehre. Sie geht davon aus, dass alles Wissen in der unsterblichen Seele immer schon vorhanden ist, aber bei der Geburt vergessen wird. Gemäß der Präexistenzlehre existiert die Seele schon vor der Entstehung des Körpers und verfügt über geistige Fähigkeiten. Daraus folgt, dass der menschliche Intellekt (*nous*) kein neues Wissen erschafft, sondern sich nur an Vergessenes erinnert. Somit beruht jede Erkenntnis auf Erinnerung. Daraus resultiert, dass die Seele zwar auf Wissen zurückgreifen könnte, dies jedoch nicht tut, sondern es erst irgendeinen äußeren Einfluss geben muss, wodurch das vergessene Wissen wieder in das Bewusstsein zurückgerufen wird. Daraus resultiert wiederum, dass Lernen eigentlich bedeutet, sich an etwas in der Seele Verschüttetes und nun wieder Freigelegtes zu erinnern. Diese für unser heutiges Verständnis von Lernen und sich Erinnern eher schwer greifbare Schlussfolgerung erörtert Platon in *Menon*, *Phaidon* und *Phaidros*.³⁶⁹ Dies bedeutet, dass man schlichtweg nie neues Wissen von außen annehmen, sondern man sich immer nur des „Wissensvorrates“ in der eigenen Seele bedienen kann. Der Einfluss von außen unterstützt nur die Wiedererinnerung, was bedeutet, dass der Lehrer nicht Wissen in die Seele des Schülers einpflanzt³⁷⁰, sondern das in der Seele des Schülers verschüttete Wissen wieder freilegt.

Ein großes Problem der Anamnese stellt der Umstand dar, dass uns Platon die Antwort, wie der Wissenserwerb in der Seele vor unserer Geburt stattfindet, schuldig bleibt. In *Phaidr.* 247b–248c schildert Platon zwar einen Mythos von einem „überhimmlischen Ort“ (ὕπερουράνιον τόπον) und dass wir aufgrund der „Beschauung des Wahren“ (θεωροῦσα τᾶληθῆ) das Wissen erwerben, befriedigend ist diese Erklärung jedoch nicht. Es liegt nahe, dass für Platon die Idee (denn diese ist ja das Wahre), der Verstand (*nous*) und die Seele so eng miteinander verbunden sind, dass es somit gar keine andere Möglichkeit geben kann, als dass unsere Seele schon seit jeher im Besitz des Wissens ist und dieses, über die Zeit verborgen, wieder reaktiviert werden muss.

³⁶⁹ Vgl. z. B. *Men.* 81a–86b; *Phaid.* 72e–76e; *Phaidr.* 249b–c; vgl. Szaif, Jan: *Epistemologie*, in: Horn; Müller; Söder, 2017, S. 125–126; Vlastos, Gregory: *Anamnesis in the Meno*, in: Day, Jane M. (Hg.): *Plato's Meno in Focus*. London/New York 1994, S. 88–111; Fine, Gail: *Inquiry in the Meno*, in: Ebrey, David; Kraut, Richard (Hgg.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 2002, S. 173–202.

³⁷⁰ Vgl. für das „Einpflanzen“ (ἐνριθέναι) des Wissens, *Rep.* VII, 518c1.

Im *Menon* stellt Platon einen mathematischen Ansatz der Wiedererinnerung dar: Da alle Gegenstände der Erinnerung in einer Beziehung zueinander stehen, genügt es, sich an *ein* Erkenntnisobjekt zu erinnern, um sich so schrittweise an alle anderen damit verbundenen Erkenntnisobjekte erinnern zu können (81c–d). Diese Annahme ist eben deshalb philosophisch-mathematisch geprägt, da man sich quasi induktiv³⁷¹ von einzelnen, noch vagen Erinnerungen, zur präzisen Erinnerung des Gesamten vorarbeitet. Diese Disziplin der Erkenntnisgewinnung wird von Platon als Dialektik³⁷² bezeichnet. Dabei werden Thesen meist entweder durch eine Frage-Antwort-Technik (Mäeutik) oder durch genaues Prüfen der Aussagen des Proponenten verifiziert oder falsifiziert. Ein Querlesen der platonischen Dialoge, die sich der Dialektik bedienen, ergibt, dass Platon davon ausging, dass von außen eindringende Einflüsse zwar die Wiedererinnerung unterstützen, jedoch stets in unserer Seele ein verschütteter Erinnerungskeim vorhanden sei, der dadurch reaktiviert werde. Daraus lässt sich schließen (wenn auch kaum belegbar), dass für Platon in der Seele von Anfang an auch gewisse Grundwerte (wie Moral, Tugend, Ethik) vorhanden sein müssen, die in bestimmten Situationen wieder freigelegt werden können.

Uns kann das Prinzip der Anamnese wahrscheinlich deshalb vor eine Herausforderung stellen, da sie paradox erscheint: Die These des eingepflanzten Keims ist heutzutage wahrscheinlich kaum haltbar. Und wer bestimmt, dass unser vergrabenes Wissen in der Seele freigelegt wird? Oft werden wir mit bestimmten Situationen konfrontiert, die diese verschütteten Erinnerungen dann doch nicht (oder nicht in vollem Ausmaß) aufdecken. Diesbezüglich behandelt Platon im *Menon* das Problem des Erforschens: Was man wisse, brauche man nicht zu erforschen und was man nicht wisse, könne man nicht erforschen, da man ja nicht wisse, was man nicht weiß (80e). Sokrates löst das Problem, indem er eben annimmt, dass in der unsterblichen Seele unvergängliches Wissen lagere. Diese These versucht er durch ein Beispiel zu belegen: Anhand der Frage-Antwort-Technik bringt er einen Sklaven, der keine Ahnung von Geometrie hat, zur Einsicht, wie man ein Quadrat flächenmäßig verdoppeln kann (Men. 82b–86c; Phaid. 73a7–b2). Das Problem an diesem „Beleg“ ist, dass Sokrates dem Sklaven bloß eine Meinung entlockt. Inwiefern dies ein echter Beweis für Wiedererinnerung ist, ist fraglich, da man Meinungen auch ohne irgendeine Form der Erinnerung vertreten kann. Auch dieses Problem löst Platon scheinbar auf, wenn er den Übergang von einer (unbelegten) Meinung zu belegbarem Wissen als Anamnesis bezeichnet (Men. 97e6–98a8).

³⁷¹ Die Begriffe „Induktion“ und „Deduktion“ entstammen der Didaktik. Unter „Induktion“ versteht man, dass man anhand einzelner Fakten das Gesamte erschließt, bei der „Deduktion“ schließt man vom Allgemeinen auf das Einzelne.

³⁷² Vgl. z. B. Krat. 390d; Rep. VI, 511c–d; Phaidr. 266b–c.

Plethon zieht die Anamnese in diesem Kapitel wahrscheinlich auch deshalb heran, um Epikurs Annahme, die Lust sei das Gut, zu widerlegen. Plethon meint, es sei viel beglückender, sich immer wieder neu an etwas zu erinnern, als unentwegt etwas zu wissen. Dieser Gedanke mag anfangs einigermaßen paradox klingen. Um diese herausfordernde Passage zu verstehen, muss man sich wieder in den Gedanken rufen (sich also wiedererinnern), dass Plethon durch und durch Platoniker ist und somit dem Prinzip der Wiedererinnerung stur folgt.

Kapitel 14–16: Kosmologie

Die Kapitel 14–16 lassen sich unter dem Schlagwort „Kosmologie“³⁷³ zusammenfassen. Sie behandeln das fünfte Element (Kap. 14), die beeselten Himmelskörper (Kap. 15) und die Wärme der Sonne bzw. Bewegung des Mondes (Kap. 16). Diese Kosmologie des Aristoteles lieferte einen willkommenen Nährboden für (vor allem christliche) anti-aristotelische Kritik.

Kapitel 14

Z. 1–2: τὸν οὐρανὸν ... τὸ πέμπτον σῶμα: Für Plethon scheint Aristoteles’ Annahme, es gebe neben Feuer, Luft, Wasser und Erde noch ein fünftes Element, ausgeschlossen. In *Cael.* I, 2–3 erwähnt Aristoteles einen fünften Himmelskörper, den „Äther“³⁷⁴. Für Aristoteles ist laut *De*

³⁷³ Der Begriff „Kosmos“ bedeutet wortwörtlich „Schmuck“, „Ordnung“. Somit entspricht die Gesamtheit aller Dinge (was ja der Kosmos darstellt) einer allgemein gültigen Ordnung. In *De mundo* diskutiert Pseudo-Aristoteles mit dem fiktiven Adressaten Alexander dem Großen über die Bedeutung des Begriffs *kosmos*. Hier regiert der Demiurg alleine die Welt. Interessant ist auch, dass, wie in Plethons *Nomon syngraphe*, auch hier Zeus eine gewichtige Rolle spielt (vgl. Kap. 9, Z. 2): Der opulente Hymnus auf Zeus kann nur darauf schließen lassen, dass Pseudo-Aristoteles Zeus als den Demiurgen annimmt (oder ihn diesem wenigstens nicht unterordnet). Somit beschreibt Pseudo-Aristoteles in *De mundo* ein monotheistisch-paganes Weltbild, das wenigstens hinsichtlich seiner Götterverehrung dem christlichen stark ähnelt (für einen ausführlichen Kommentar zu *De mundo* vgl. Gregorić, Pavel; Karamanolis, George: Pseudo-Aristotle: *De Mundo [On the Cosmos]*. A Commentary, Cambridge 2020). Für Platon hängt die Beschäftigung mit dem Kosmos im Vergleich zu Aristoteles auch viel mit der Ordnung im Staat zusammen. Platons Kosmologie sei „die Konstruktion eines Kosmos, der zur naturalistischen Rechtfertigung seiner Staatslehre tauglich sein soll“ (Schäfer, Lothar: *Das Paradigma am Himmel. Platon über Natur und Staat*, Freiburg/München 2005, S. 27). „Kosmologie“ ist nicht direkt aus dem Altgriechischen entlehnt, da ein Wort wie *kosmologia* in der Antike nicht existierte. Es handelt sich um einen Neologismus, der sich wahrscheinlich an Bildungen wie *physiologia* orientiert hat. Er hat seinen Ursprung im 16. und 17. Jahrhundert, als das aristotelisch-ptolemäische geozentrische Weltbild immer kritischer hinterfragt wurde. Der in der Antike geläufige Begriff war κοσμοποιία, ein Nomen actionis, das sowohl die Welterschaffung als auch den Diskurs über die Lehre von der Welt (was der Begriff wörtlich bedeutet) bezeichnet. Außerdem hat sich der kosmologische Forschungsschwerpunkt seit der Antike stark verschoben. Während wir heute unter „Kosmologie“ die Erforschung des Universums, der Galaxien und Planetensysteme verstehen, umfasste die antike Kosmologie daneben auch noch Gebiete, die heutzutage als eigene Wissenschaften gelten, wie Physik, Chemie, Biologie, aber auch Psychologie. Außerdem wurde in der Antike sehr strikt zwischen Kosmologie und Astrologie (Astronomie), die sich rein mathematisch mit der Bewegung der Himmelskörper befasste, unterschieden (vgl. Wildberg, Christian: *Kosmologie*, in: Rapp; Corcilius, 2021, S. 95–97).

³⁷⁴ [...] παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον („Im Vergleich zu Erde, Feuer, Luft und Wasser bezeichnen sie den Äther als den höchsten Ort.“, *Cael.* 270b, 21–22). Für Aristoteles stellt

caelo das Universum räumlich begrenzt und zeitlich unbegrenzt bzw. unendlich. Dies stieß bei christlichen Autoren auf Kritik, da die Welt geschaffen und endlich ist. Aber auch heidnische Platonisten wie Julian³⁷⁵ kritisierten und interpretierten in ihrem Sinne diese Annahme des Äthers. Ähnliche Gegenstimmen kamen von heidnischen Peripatetikern, besonders von Xenarchus von Seleukia.³⁷⁶

Z. 3–49: Τέτταρα τὰ πρεσβύτατα ... ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἀφίκετ' ἄν τόπον: Plethon liefert zwei Argumente, warum, seiner Meinung nach, Aristoteles diesen fünften Körper sinnloserweise „erfunden“ habe (Z. 28–29): Erstens widerspreche dies der besonders im spätantiken Byzanz vertretenen Vier-Elementen-Lehre (Z. 3–23)³⁷⁷ und zweitens stünde diese Annahme im Gegensatz zur Veränderlichkeit bzw. Vergänglichkeit eines jeden Körpers (Z. 24 ff.). Zuerst beschreibt Plethon, dass ein jedes der vier Elemente eine natürliche Leichtigkeit bzw. Schwere aufweist: Feuer ist sehr leicht, Luft relativ leicht, Wasser ist relativ schwer und Erde sehr schwer. Deshalb stehen Feuer und Erde in absolutem Gegensatz zueinander. Das jeweilige Gewicht der Elemente korrespondiere auch mit deren Ausmaß der Bewegung. Die Erde als schwerstes Element bewege sich von Natur aus nie, das Feuer als leichtestes jedoch andauernd. Wie schon erwähnt, können sich jedoch Körper nur kontinuierlich in einer Kreisbewegung bewegen. Da sich Feuer nun andauernd bewegt, müsse dies auch in einer Kreisbewegung geschehen, da sich in einem endlichen Universum nichts unendlich geradlinig bewegen könne. Daraus schließt Plethon, dass auch der Himmel aus Feuer bestehen müsse, da sich beide in unendlicher Kreisbewegung befinden. Aristoteles' Einwand, Feuer bewege sich doch linear, kontert Plethon, dass die Elemente nur dann ihre gewöhnlichen Bewegungen aufweisen, wenn sie sich

der Äther etwas Göttliches dar (Cael. 269a30–32) und die Sterne fasst er als belebte Götter auf (Cael. 292a18–22). Im kosmologischen Kontext kann οὐρανός sowohl „Welt“ als auch, wie in der Alltagssprache verwendet, „Himmel“ bedeuten. Auf eine Erörterung der komplexen Bedeutungsvielfalt des Äthers (in der Physik ein hypothetisches Medium für die Ausbreitung des Lichts im Vakuum, in der Philosophie eine andere Bezeichnung für Quintessenz, in der Mythologie die Personifikation des obersten Himmels etc.) muss verzichtet werden.

³⁷⁵ Julian: In matrem deorum 3, 25–40 (L'Empereur Julien: Œuvres complètes [Bd. 2/1], hg. v. Rochefort, Gabriel, Paris 1963, S. 103–131).

³⁷⁶ Vgl. Falcon, Andrea: Aristotelianism in the First Century BC: Xenarchus of Seleucia, in: Schofield, Malcolm (Hg.): Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy, Cambridge 2013, S. 78–94.

³⁷⁷ Für die byzantinische Elementenlehre vgl. z. B. Johannes von Damaskus, Expositio fidei, 19–24 (in: Die Schriften des Johannes von Damaskos [Bd. 2], Berlin 1973, hg. v. Kotter, Bonifatius, S. 50–70); Michael Psellos, De omnifaria doctrina, 82–179 (Michael Psellus: De omnifaria doctrina, hg. v. Westerink, Leendert G., Nijmegen 1948, S. 50–90); Symeon Seth, Conspectus rerum naturalium, 3–55 (Συμεὼν μαγίστρου τοῦ Σηθ Σύνοψις τῶν φυσικῶν, in: Anecdota Atheniensia et alia [Bd. 2], hg. v. Delatte, Armand, Lüttich/Paris 1939, S. 18–59); Nikephoros Blemmydes, Epitome physicae, Sp. 1116, 1–1128, 8 (Nicephori Blemmidæ epitomes isagogicae liber II [PG 142: S. 1113A–1128A], hg. v. Migne, Jacques-Paul, Paris 1865).

an ihrem natürlichen Platz befinden. Wenn nun ein Element zwangsweise seinen ursprünglichen Platz verlässt bzw. verlassen muss und sich an einen anderen Ort bewegt, dann dränge dieses Element darauf, so schnell wie möglich wieder an seinen ursprünglichen Ort zu gelangen. Diese Bewegung sei laut Plethon geradlinig. Dasselbe gelte für die Erde: Wenn diese durch Wasser oder Luft bewegt wird, bewege sich diese auch linear. Daraus schließt Plethon, dass auch der Äther solch ein Körper wie das Feuer sei, der dann, wenn er durch äußere Einflüsse an einen anderen Ort bewegt wird, linear danach trachtet, wieder an seinen Ursprungsort zurückzukehren.

Plethon beendet diesen ersten Kritikpunkt mit der rhetorischen Frage, warum Aristoteles dies nicht so annehmen könne und einen fünften Körper fingieren müsse (Z. 27–29). Plethon referiert hier de facto jene Kritik gegen die aristotelische Annahme eines fünften Körpers, die in dieser Weise schon von Xenarchus von Seleukia und in dessen Tradition von Ptolemäus, Plotin (nach Simplikios) und Proklos geäußert wurde.³⁷⁸

Wie schon erwähnt, folgt Plethon hier der vor allem im spätantiken Byzanz vertretenen Vier-Elementen-Lehre, die aufgrund der eben skizzierten Beschaffenheit der einzelnen Elemente einen sich kreisförmig bewegenden Äther nicht akzeptiert. Es ist somit nicht verwunderlich, dass sich byzantinische Versionen finden, die sehr stark jener Plethons ähneln, wie z. B. bei Nikephoros Choumnos.³⁷⁹

Z. 49–68: Ἀλλὰ τῶν τεττάρων ... καινοποιεῖν: Plethons zweiter Argumentationsstrang gegen die Sinnhaftigkeit eines fünften Körpers bezieht sich auf die Vergänglichkeit von Körpern: Aristoteles behaupte, dass alle Körper aufgrund ihrer Beschaffenheit vergänglich seien. Der Himmel (und somit auch die Erde) sei jedoch unvergänglich. Woran sich Plethon hier offensichtlich besonders stößt, ist die fehlende Erklärung, wie etwas Gesamtes, das aus vergänglichen Einzelteilen besteht, unvergänglich sein kann.³⁸⁰ Diese Thematik, die Welt bestehe aus

³⁷⁸ Simplikios, In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria (in: Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria, hg. v. Heiberg, Johan L. [CAG 7], Berlin 1894, S. 20, 1–35); Proklos: In Tim. II, 11, 24–12, 16. Die von Simplikios erwähnte Plotin-Passage entspricht wahrscheinlich Enn. II, 1, 3, in der Plotin meint, dass sich der Himmel in der „Nachahmung des Geistes mit Bewusstsein stets um denselben Punkt im Kreis bewegt.“ Plethon bezieht sich wahrscheinlich auf eine Simplikios-Stelle (In de caelo 20, 1–25, 21).

³⁷⁹ Nikephoros Choumnos, Περὶ κόσμου καὶ τῆς κατ’ αὐτὸν φύσεως, I, S. 1–6, in: Chrestou, Panagiotes K. (Hg.): Τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Νικηφόρου Χούμνου, Thessaloniki 2002; vgl. Nikephoros Blemmydes, *Epitome physicae*, Sp. 1216, 28–1221, 20 (Nicephori Blemmidiae epitomes [PG 142: S. 1216C–1221B], hg. v. Migne, Paris 1865).

³⁸⁰ Philon von Alexandria schildert in *De aeternitate mundi* 116–117, dass auch Theophrast Aristoteles’ These strikt ablehnte (in: Philonis Alexandri opera quae supersunt [Bd. 6], hg. v. Cohn, Leopold; Reiter, Siegfried, Berlin 1915 [repr. 1962]).

verschiedenen vergänglichen Teilen und könne deshalb selbst nicht unvergänglich sein, tritt in einigen antiken christlichen Texten auf, um die Vergänglichkeit der Welt zu rechtfertigen. Es ist auch wahrscheinlich, dass diese Theorie sehr stark von der Lehre Epikurs geprägt wurde, der im Rahmen seiner Natur- und Erkenntnislehre meinte, die Welt (abgesehen davon, dass es unendlich viele Welten gebe) bestehe aus unvergänglichen Atomen, sei selbst aber vergänglich.³⁸¹

Das größte Problem liegt hierbei in den beiden prinzipiell divergierenden Ansätzen Aristoteles' und Platons hinsichtlich der Bewegung: Wie schon erörtert, bewegen sich laut Aristoteles Himmelskörper in kreisförmiger Bewegung. Folgt man den Ausführungen in *Cael.* I, 2–4, dann gibt es einen Körper, der sich aufgrund seiner Beschaffenheit in einer ewigen, kreisförmigen Bewegung befindet. Dies wiederum rechtfertigt die Annahme einer unvergänglichen Welt. Dem widerspricht Plethon, der meint, es gebe keinen Körper, der von Natur aus unvergänglich sei, was auch für den Himmel bzw. die Welt gelte. Plethon vertritt hier eine im Platonismus allgemein gültige These, dass eben jeder Körper erschaffen sei und nichts Erschaffenes unvergänglich sein könne.³⁸²

Plethon gesteht nun aber doch ein, dass es unvergängliche Körper gibt. Diese seien jedoch nicht aufgrund ihrer selbst unsterblich, sondern wegen ihrer Beseelung (Z. 59 ff.). Plethon bleibt hier sehr kryptisch, da wir nicht erfahren, welche Körper er meint. Man kann diesen Passus auch kaum verstehen, ohne parallel andere Werke Platons zu sichten: Seelen seien zwar ebenfalls erschaffen und unsterblich, aber nicht unvergänglich: Der Demiurg schafft die (Welt-)Seele und beseelt die einzelnen Körper. Die Körper sterben, die Seelen fahren immer wieder in neue Körper ein. Wenn jedoch, gemäß den Platonikern, alles irgendwann einmal vergehe, dann müsse dies auch für die Seele gelten.³⁸³ Plethons Schlussfolgerung scheint unbefriedigend: Kör-

³⁸¹ Vgl. Basilius von Caesarea, *Hexaem.*, 1, 3 (in: Basile de Césarée: *Homélies sur l'hexaéméron*, hg. v. Giet, Stanislas, Paris ²1968); Zacharias von Mytilene, *Ammonius sive De mundi opificio disputatio* (Zacaria Scolastico: Ammonio. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario, hg. v. Minniti Colonna, Maria, Neapel 1973, 203–207; 658–667; 931–936); Laktanz, *Divinae institutiones* VII, 1 (in: L. Caeli Firmiani *Lactanti opera omnia*, hg. v. Brandt, Samuel, Wien/Leipzig 1890, S. 582, 16–21); Lukrez, *De rerum natura* V, 236–323; Philon von Alexandria, *De aeternitate mundi* 124 (hg. v. Cohn; Reiter, Berlin 1915). Epikur wiederum wurde wahrscheinlich von Theophrast beeinflusst (vgl. Sharples, Robert W.: *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, Leiden [u.a.] 1998, S. 131–142).

³⁸² Es sei nochmals der platonische Demiurg in Erinnerung gerufen: Dieser übernahm eine vorgefundene Materie, das Chaos, und schuf daraus die bestmögliche aller Welten, auf dessen Abbild wir nun wandeln. Siehe für die erschaffenen und vergänglichen Körper z. B. *Tim.* 28b7–c2; *Rep.* VIII, 546a2. Siehe für das Entstehen und Vergehen bei Platon und Aristoteles z. B. Sedley, David: *Creationism and its Critics in Antiquity*, London 2007, S. 93–127; S. 167–203.

³⁸³ Vgl. Phaidr. 245c–e (zur Unsterblichkeit der Seele); *Leg.* X, 904a; Proklos, *In Tim.* I, 235, 10–26 (zur Vergänglichkeit der Seele).

per, die unvergänglich erscheinen, seien dies nicht aufgrund ihrer Beschaffenheit, sondern aufgrund der „Anwesendheit der Seele“ (Z. 61–62). Am Ende des Kapitels meint Plethon, dass dies auch Aristoteles so hätte auffassen müssen. Dieses Ende wirkt deshalb ernüchternd, da uns Plethon im Ungewissen lässt, welche Körper nun aufgrund der Anwesenheit der Seele unvergänglich sind. Plethon sagt, dass es zwar beseelte irdische Körper gebe, diese jedoch nicht unvergänglich seien. Für den Himmel muss dies aufgrund Plethons Ausführungen dann jedoch auch zutreffen, da der Himmel aus einzelnen zersetzbaren Teilen besteht und deshalb selbst auch nicht unvergänglich sein könne.

Somit bleibt die Frage, wie dann die Himmelskörper bzw. der Himmel unvergänglich sein können. Eine mögliche Antwort liefert Proklos: Er meint, dass die Himmelskörper vom Element Feuer dominiert werden, jedoch auch Einflüsse des aristotelischen fünften Körpers, des Äthers, aufweisen. Somit schwächt Proklos schon einmal Plethons Attacke bzw. die Ansicht der Platoniker allgemein ab. Er meint auch, dass die Himmelskörper weder völlig unerschaffen noch völlig unvergänglich seien.³⁸⁴ Damit nimmt er quasi eine gemäßigte Mittelposition zwischen den Platonikern, die den Demiurgen als Welterschaffer annehmen und Aristoteles, der die Himmelskörper als unvergänglich postuliert, ein. Wichtiger erscheint eine weitere Feststellung Proklos', warum nun die Himmelskörper ewig existieren: Laut ihm besitzen diese „göttlichen Wesen“ nicht nur eine Seele, sondern eine „göttliche Seele“ (θεία ψυχή)³⁸⁵.

Kapitel 15

Die Kapitel 14 und 15 sind eng miteinander verbunden, da sich Plethon im 15. Kapitel (in sehr gestraffter Form) weiter mit beseelten Himmelskörpern beschäftigt. Plethon prangert Aristoteles dafür an, die Sterne als Lebewesen anzunehmen.

Z. 2–3: φησὶ γάρ ... διανοώμεθα: Mit „an irgendeiner Stelle“ bezieht sich Plethon auf *Cael.* 292a18–21: Dort meint Aristoteles, die Himmelskörper seien „des Handelns und Lebens teilhaftig“ (μετεχόντων [...] πράξεως καὶ ζωῆς, 292a20–21). Dass Plethon aus dieser Aussage den Gedanken spinnt, Aristoteles behandle die Sterne so, „wie wir über die Lebewesen denken“, erscheint aus zwei Gründen nicht haltbar: Erstens unterscheidet Aristoteles zwischen verschiedenen Qualitäten bzw. Quantitäten von Handlungen. Denn je nach Art der Wesen müssen diese

³⁸⁴ Proklos, In Tim. I, 252, 16–253, 8.

³⁸⁵ Ebd., III, 126, 17; vgl. Proklos, In Tim. I, 278, 17–24.

verschieden viele und intensive Handlungen vollziehen, um sich ihrem Ziel zu nähern bzw. dieses zu erreichen. Der eine Körper müsse viel trainieren, der andere weniger und wieder ein anderer gar nicht, um sein Ziel zu erreichen (292a22–27). Zweitens sieht Aristoteles hinsichtlich des Handelns der Gestirne zwar Parallelen zu jenem der Tiere, Pflanzen und Menschen, doch streicht er klar hervor, dass es bezüglich des Erreichens der Vollkommenheit (also des höchsten Guts) deutliche Unterschiede in deren Handlungen gebe (292b1–18). Aristoteles trennt zwar die Gestirne nicht kategorisch von den anderen Lebewesen, doch Plethon macht es sich mit seiner Analyse zu einfach, wenn er pauschal erklärt, Aristoteles sehe die Sterne als Lebewesen.

Z. 3–5: ἀκίνητα ... ἀνελιπτόμενα: Die Annahme, die Gestirne selbst seien unbewegt und würden nur durch ihre Sphären bewegt werden, stammt aus *Cael.* II, 8. Hier exerziert Aristoteles die Frage durch, ob sich der Himmel, die Gestirne oder beide bewegen. Da es Aristoteles weder plausibel erscheint, dass sich beide bewegen, noch dass dies bloß die Gestirne tun, nimmt er an, dass die unbewegten Gestirne mit bestimmten Sphären verbunden sind, durch die sie bewegt werden (289b30–34). Da ja der aristotelische Himmel und dessen Himmelskörper vom unbewegten Bewegter einen Impuls bekamen, aufgrunddessen sie sich in ewiger, kreisförmiger Bewegung befinden, erscheint es nicht weiter verwunderlich, dass Aristoteles zu folgender Schlussfolgerung kommt: Da sich der Himmel auf der Stelle bewege und sich die Gestirne von sich aus nicht vorwärtsbewegen können, müssen beide kugelförmig sein (290b8–11). Es liegt auf der Hand, dass Plethon hier einen gewaltigen Widerspruch wittert: Einerseits nimmt Aristoteles die Gestirne als beseelte Lebewesen an, andererseits spricht er ihnen die eigene Bewegung ab (Z. 5–7). Diesen Widerspruch zeigt auch Simplikios auf, der in seinem Kommentar zu *De caelo* die Frage aufwirft, wie die Sterne unbeweglich sein können (ἀκίνητα καθ' αὐτά τὰ ἄστρα), wenn doch das ganze Firmament beseelt sei (ἐμψυχα τὰ οὐράνια).³⁸⁶ Hier bezieht sich Simplikios offensichtlich auf die schon erwähnte Passage *Cael.* 292a18–21.

Z.: 5–8: Τίνα γὰρ ... ὁστρεώδη: Welche Art von Seelen spricht Aristoteles nun den beseelten, lebendigen, jedoch unbewegten Gestirnen zu? Diese rhetorische Frage kann kaum anders als eine bissige und ironische Kritik an Aristoteles aufgefasst werden. Der Vergleich mit der Auster

³⁸⁶ Simplikios, *In de caelo*, 456, 1–3. Alan Scott fasst diese Problematik gelungen zusammen: „Finally, an important problem which neither Aristotle nor the Stoics answered was why, if the stars were made of ether, they should only move within ethereal spheres and not move themselves?“ (Scott, Alan: *Origin and Astral Souls* [Dissertation], Yale 1989, S. 70.)

scheint ein Rekurs auf Kapitel 3 und die „untersten Arten“ zu sein. Plethon will damit offenkundig ausdrücken, dass der Gedanken, solchen Gestirnen eine menschliche (oder gar göttliche Seele) zuzusprechen, vollkommen absurd sei.

Heute würden wir statt „Auster“ ein Objekt wie „Tisch“ annehmen. Doch in dieser Frage schwingt noch ein Gedanke mit: Es ist ein bis heute ungelöstes Problem, ob Tiere eine Seele besitzen. Es könnte sein, dass die Wahl der Auster einen antiken „Diskurs“ zur heftigen Kritik an Aristoteles und den Peripatetikern widerspiegelt.³⁸⁷ Außerdem bezieht sich Plethon wahrscheinlich auch auf *Part. an.* I, 5, 644b22–645a36. Dort behandelt Aristoteles ebenfalls die „untersten Arten“, darunter auch Muscheln bzw. Austern (τὰ ὄστρεα)³⁸⁸.

Hält Plethon nun die Himmelskörper für beseelt oder nicht? Vergleicht man das Ende des 14. mit dem 15. Kapitel, dann scheint dies nicht ganz klar zu sein. Am Ende des 14. Kapitels meint er, unvergängliche Körper (also Himmelskörper) seien nur aufgrund der Anwesenheit der Seele unsterblich. Dies hätten auch die Platoniker so gesehen. Diese Aussage und die folgende können nur bedeuten, dass auch Plethon dieser Meinung war. In Kapitel 15 verlacht er Aristoteles jedoch dafür, dass er den Sternen (ebenfalls Himmelskörper) Seelen zuschreibe. Diese beiden Annahmen sind widersprüchlich. Es scheint so, als hätte sich Plethon an dem Umstand gestoßen, dass diese beseelten Himmelskörper keine eigene Bewegung besitzen und nur durch die mit ihnen verbundenen Sphären bewegt werden. Somit lässt sich zusammenfassen: Plethon unterstützt den Gedanken, dass Himmelskörper beseelt sind, lehnt jedoch die Annahme einer ewigen, zyklischen Bewegung dieser ab und fordert für sie eine lineare, irgendwann endende Bewegung.³⁸⁹

Zieht man all dies in Betracht, dann macht es sich Plethon mit dieser Kritik recht einfach. Es ist auch nicht klar, warum Plethon das essenzielle Thema der Beseelung in den Kapiteln 14 und 15 nur so marginal behandelt. Plethon scheint abermals Aristoteles absichtlich in äußerst ver-

³⁸⁷ Es sei hier ein kleines Beispiel zur Doxographie erwähnt: In Lukians Schrift *Βίων πρᾶσις* (*Verkauf der Lebensformen*) wird ein Peripatetiker angepriesen (und zum Höchstwert versteigert), bei dem man etwas über die Seele der Auster lernen könnte (§ 26).

³⁸⁸ Aristote: *Les parties des animaux*, I, 5, 644b10 (hg. v. Louis, Pierre, Paris 1956). Obwohl Plethon an dieser Stelle bei Aristoteles offenbar fündig wurde, exzerpierte er auch noch Aristoteles' *Historia animalium* und Theophrasts *Historia plantarum* (Marc. gr. 406, in: *Codices Graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum* [Bd. 2], recogn. et adnot. crit. instr. v. Mioni, Elpidio, Rom 1985, S. 157–159).

³⁸⁹ Die Existenz von Astralkörpern, beseelten Körpern und der ewigen Existenz der Welt war vor allem in christlichen Kreisen und in der Patristik sehr umstritten. Origenes beispielsweise vertrat die Annahme eines Astralleibes („Hülle“ der Seele), viele andere patristische Gelehrte wie Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Kyrill von Alexandria, Johannes von Damaskus oder Johannes Philoponos lehnten diese jedoch ab (vgl. Scott, Alan: *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford 1994).

knappter Form zu paraphrasieren, da er es mit einer ausführlicheren Schilderung kaum geschafft hätte, seiner Leserschaft seine viel zu vereinfachte und lückenhafte Konklusion in den Mund zu legen, Aristoteles setze die Sterne mit beseelten Lebewesen gleich.

Kapitel 16

Nach dem fünften Element und den beseelten Himmelskörpern vollendet Plethon seine Trias zur Kosmologie mit der Behandlung der Wärme der Sonne und der Bewegung des Mondes.

Z. 1–4: Πῶς δὲ καὶ ὁ ἥλιος ... κινήσει θερμαινούσης: Es scheint logisch, dass Aristoteles neben dem Himmel auch die Sonne als fünftes Element (oder wenigstens als Teil des gesamten Äthers) annahm, da diese ewiges Licht und Wärme spendet und somit auch als beseelter Himmelskörper angesehen werden kann. Wie schon erwähnt, bestehe der fünfte Körper großteils auch aus Feuer, was seine These natürlich stützt. Das Problem stellt jedoch der Umstand dar, dass das fünfte Element, der Äther, eigentlich keinen Gegensatz hat. Da dies aber auch für die Sonne gelten muss, kann diese auch nicht in Verbindung mit Wärme und Kälte stehen. Dies bringt wiederum Aristoteles in Erklärungsnot, wie es dann möglich sein kann, dass die Sonne Wärme spendet. In *Cael.* II, 7, 289a20–35 und *Meteor.* 341a12–36 schlägt er als Lösung die Bewegung der Sonne vor, die schneller als jene des Mondes und näher zu uns als jene der Sterne sei.³⁹⁰ Plethon hält dem entgegen, dass es nicht so sein könne, dass die Sonne aufgrund ihrer Bewegung erwärmt, dies jedoch nicht für den Mond gelte.

Z. 9–10: τῷ μείονι τοῦ ἀποστήματος ἀναπληροῦσαν: Plethon fragt, wie es sein kann, dass die Sonne aufgrund ihrer Bewegung die Erde erwärme, der Mond jedoch nicht. Diesbezüglich kritisiert er Aristoteles' Annahme, die Sonne erwärme (z. B. die Erde) aufgrund ihrer Bewegung bzw. gebe Wärme ab. Denn verhielte sich dies so, müssten wir das auch beim Mond spüren. Dieser bewegt sich zwar langsamer als die Sonne, ist aber der Erde näher (darin stimmt Plethon mit Aristoteles überein). Daher müssten wir die Wärmewirkung des Mondes spüren, da alles,

³⁹⁰ In *Cael.* 312b–313a entsteht die Bewegung aufgrund von Reibung zwischen einem sich bewegenden (also der Sphäre der Sonne) und einem daran angrenzenden Körper. In *Meteor.* 340b nimmt er die Bewegung als Ursache der Hitze an. Außerdem handelt es sich hierbei um einen Kausalzusammenhang: Aufgrund von Reibung gerät etwas in Bewegung und je intensiver es sich dann bewegt, desto mehr Wärme wird freigesetzt. Die Sonne ist zwar ein Fixstern, rotiert jedoch um ihre eigene Achse. Auch Aristoteles' Aussage, die Sonne bewege sich schneller als der Mond, ist korrekt und sie ist auch jener Stern, der der Erde am nächsten ist. Aus heutiger Sicht hätte Plethon an dieser Stelle kaum eine Möglichkeit, eine objektive Kritik anzubringen.

was eine gewisse *dynamis* aufweist, diese in der Nähe in höherem Grad zur Wirkung bringt. Es verhält sich jedoch offensichtlich nicht so, dass der Mond die Erde erwärmt. Plethon wirft Aristoteles eine inkonsequente Argumentation vor und kommt zu dem Schluss, dass Aristoteles' Annahme, die Sonne wärme uns aufgrund ihrer Bewegung, Unsinn ist. Vielmehr erwärme die Sonne aufgrund ihrer Natur (*physis*), die anders sei als die des Mondes. Dieser Kritik schlossen sich auch die Platoniker und viele christliche Schriftsteller an. Es liegt auch nahe, dass diese Kritik eine Gegeninitiative zur Ansicht von Basilius von Caesarea darstellt.³⁹¹ Plethon scheint an dieser Stelle auch dem Meteorologie-Kommentar des Johannes Philoponus zu folgen.

Die drei Kapitel zur Kosmologie hängen klar inhaltlich zusammen: Plethon lehnt die Idee eines fünften Körpers ab, was sich auch auf die aristotelische Annahme eines unvergänglichen Kosmos auswirkt, dessen Sonne aus Teilen dieses fünften Elements bestehen soll. Dies wiederum hängt mit der Frage nach beseelten Körpern und der linearen bzw. kreisförmigen Bewegung der Himmelskörper zusammen. Plethons Kritik, dass Aristoteles den Himmelskörpern ihre eigene Bewegung abspreche, dass die Sonne keine eigene Wärme besitze und teilweise aus Äther bestehe, kann kaum anders gedeutet werden, als dass Plethon Aristoteles sämtliches kosmologisches Wissen abspricht. Dies belegt auch seine finale Aussage im 16. Kapitel, Aristoteles habe alles bloß unpräzise und erdichtet geschildert.

Kapitel 17: Teleologie³⁹²

Dieses Kapitel lässt sich in drei Teile gliedern: Zuerst kritisiert Plethon die These, dass sich Kunst nicht beratschlage (Z. 1–24), dann vergleicht er Aristoteles' und Anaxagoras' Ansichten zum Gesetz Gottes (Z. 24–34) und schließlich schildert er Platons Kunstkonzept (Z. 34–41).

Z. 5–6: ἡ τέχνη οὐ βουλευεταί: Das Zitat stammt aus *Phys.* II, 8, 199b26–33. Plethon beanstandet, dass Aristoteles einerseits meint, dass Handlungen immer zweckbestimmt seien, auch wenn man nicht sehen könne, dass sich das Machende beratschlagt, er aber andererseits der

³⁹¹ Basilius von Caesarea, *Hexaem.* 3, 7.

³⁹² Der Begriff leitet sich von τέλος („Ende“, „Ziel“, „Zweck“) und λόγος („Lehre“) ab. Dieses wichtige Prinzip der aristotelischen Naturphilosophie besagt, dass ein jedes Ding, das von Natur aus entsteht, besteht oder sich verändert, dies auf einen bestimmten Zweck (*telos*) bzw. eine bestimmte Funktion (*ergon*) hin ausgerichtet tut. Die Beschaffenheit eines jeden Dings besitzt es aufgrund seiner Finalursache. Das *telos* ist die letzte der vier *causae* (vgl. Fußnote 301) und somit das Endziel eines jeden Prozesses. Die Ursachenlehre stammt zwar von Aristoteles (*Phys.* II, 8), der Begriff wurde jedoch erst im 18. Jahrhundert durch den deutschen Philosophen Christian Wolff geprägt (Leunissen, Mariska: *Teleologie*, in: Rapp; Corcilius, 2021, S. 410).

Kunst abspricht, sich zu beraten. Schwierig scheint in diesem Kapitel „das Machende“ in Verbindung mit „sich beratschlagen“ zu sein. Einerseits wird ersteres als Abstraktum in unserem Sprachgebrauch so kaum verwendet und andererseits verbinden wir zweiteres eher mit einer Art Abmachung. Es ist damit jedoch gemeint, dass es vor der Produktion eines Werks quasi als Überbau der Kunst bedarf, die sich über Form, Wirkung, Nutzen etc. des finalen Werks „beratschlagt“ (Z. 7–8). Aristoteles und Plethon eint die Annahme, dass sowohl die Natur als auch die Kunst Formen der Ursachen darstellen. Die Natur würde dann den Urgrund, aus dem alles entspringt, darstellen. Für die Kunst kann dasselbe gelten, der Unterschied liegt jedoch darin, dass die Kunst selbst ohne die Natur nicht existieren kann. Während jedoch Aristoteles meint, dass nichts, auch nicht die Kunst, ohne Ursache existieren könne³⁹³, ist Plethon der Ansicht, dass sich die Kunst beratschlage. Dass die Kunst das „Sich-Beratschlagen“ braucht, erscheint auf den ersten Blick unverständlich. Vergleicht man beide Konzepte, so wirken diese auch nicht besonders divergent. Denn beide meinen ja, dass jedes Ding einen natürlichen Ursprung haben müsse. Die Metapher (oder Personifikation), dass sich die Natur „beratschlagt“, bedeutet bloß, dass es etwas vor der Entstehung eines Dings geben muss. Couloubaritsis deutet dies als Verzerrung von Aristoteles’ Konzept, welche es Plethon erlaubt, das Hauptaugenmerk einer physikalischen und ontologischen Betrachtung der Kausalität zwischen Natur/Kunst und deren Erzeugnissen allgemein auf die anthropologische bzw. theologische Ebene des „Sich-Beratschlagens“ der Natur zu transferieren.³⁹⁴ Oder anders formuliert: Aus der ursprünglich angedachten rein theoretisch-naturwissenschaftlichen Betrachtung des Aristoteles versuchte Plethon offenkundig seine eigene Debatte über die Gesetze Gottes zu entfachen. Vergleicht man nun die beiden Konzepte, dann muss nicht nur Couloubaritsis rechtgegeben werden, sondern es handelt sich auch um ein Faktum, dass nichts, auch nicht die Kunst, aus sich selbst entstehen kann und somit die Natur unabdingbar ist, dass aber die Kunst nicht gezwungenermaßen das „Sich-Beratschlagen“ braucht.

Z. 14–15: ἡ τέχνη μιμεῖται ... φύσιν: Plethon bezieht sich hier auf *Phys.* II, 2, 194a21–22. Für Plethon muss es nun innerhalb der Kunst eine Art des „Sich-Beratschlagens“ geben. Im Verlauf des Kapitels wird klar, dass für Plethon dieses „Sich-Beratschlagen“ eigentlich nichts anderes

³⁹³ Τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνῃ τὰ δὲ ἀπὸ ταῦτομάτου, πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπὸ τέτινος γίγνεται καὶ ἕκτινος καὶ τί („Von dem Entstehenden entsteht manches von Natur, manches durch Kunst und manches durch Zufall. Alles Entstehende entsteht aber durch etwas, aus etwas und ist etwas.“, *Met.* VII, 7, 1032a12–b14, hier: 1032a12–14).

³⁹⁴ Couloubaritsis, 1986, S. 335–336.

ist als der natürliche Entstehungsgrund bei Aristoteles. Man könnte vereinfacht von einer logischen, ursprünglichen Ordnung sprechen. Gemäß Aristoteles ahmt die Kunst die Natur nach. Demgemäß drängt sich die (philosophische) Schlussfolgerung auf, dass auch der Natur das „Sich-Beratschlagen“ innewohnen muss. Da nun wiederum die Kunst untrennbar mit ihren Produzenten verbunden ist, bedeutet dies, dass das „Sich-Beratschlagen“ der Kunst menschlichen, jene der Natur göttlichen Ursprungs sein muss.³⁹⁵ Plethon unterstellt Aristoteles somit einen unlogischen Schluss: Wenn Aristoteles annimmt, dass alles um etwas anderes willen geschieht, dann müsse sich auch die Kunst selbst „beratschlagen“.

Es ergeben sich in diesem ersten Teil zwei Paradoxien, die erste offenkundig, die zweite aufgrund einer (naheliegenden) Interpretation: Plethon sagt: Wenn nun der Kunst das „Sich-Beratschlagen“ innewohnt (wie er meint), dann ergäbe es keinen Sinn, dass sich die Natur nicht „beratschlagt“ (wie Aristoteles meint). Was Plethon jedoch verschweigt, ist der Umstand, dass sich Aristoteles, wenn er der Kunst das „Sich-Beratschlagen“ zugesprochen hätte, selbst widersprochen hätte. Denn wenn die Kunst die Natur (und somit den mächtigsten natürlichen Ursprung aller Dinge) nachahmt (und aus ihr entsteht), wie Aristoteles meint, dann bedarf es schlichtweg keines „Sich-Beratschlagens“ der Kunst.

Z. 24–26: Ἀριστοτέλης ... Ἀναξαγόραν μάλιστα ἐζηλωκέναι: Aristoteles soll sich vor allem an der Kosmologie des Anaxagoras orientiert haben. Dieser habe die Vernunft allem übergeordnet, sei schließlich aber in die Gottesleugnung abgeglitten. Plethon bezieht sich hierbei auf *Phaid.* 97c–99c, wo Anaxagoras den jungen Sokrates gelehrt haben bzw. Sokrates ein Buch des Anaxagoras zur Hand genommen haben soll, dass der *nous* der Ursprung aller Dinge sei, doch bei einer genaueren Untersuchung Sokrates verstanden habe, dass Anaxagoras teils nur leere Worthülsen von sich gebe. Aristoteles habe sich diesem frevelhaften Götterbild angeschlossen und „stellt diesem Himmel irgendwelche Götter voran“ (Z. 30–31). Daraus ergibt sich, dass die *daimones* bei Aristoteles, die dem Demiurgen unterstellt sind und mit diesem (laut Plethon) in einer Art andauernder Konfrontation stehen, eigentlich weder für die Weltentstehung noch Weltlenkung irgendeine tiefere Bedeutung haben. Mit dieser Annahme hinterfragt Plethon die gesamte (sowohl die aristotelische als auch die platonische) antike Götterlehre, da diese Untergötter im Platonismus dem Demiurgen unterstellt sind und im Aristotelianismus neben dem

³⁹⁵ Vgl. Tim. 28a–30b; vgl. auch Soph. 265a–e.

Demiurgen ja mitverantwortlich für die Bewegung der Sphären sind (oder diese selbst darstellen).³⁹⁶ Zieht man all dies ins Kalkül, verwundert es nicht, dass Plethon Aristoteles „Gottesleugnung“ (ἀθεότης, Z. 29; Z. 33) unterstellt und ihn quasi als Atheisten abstempelt.³⁹⁷ Dass diese Annahme recht billig ist, ist ebenfalls offensichtlich.

Z. 34–40: Ἄλλ’ οὐχὶ Πλάτων ... γινόμενα: Plethon bezieht sich hier auf Platons abschließende Diskussion in Soph. 265a–e. Für Platon existieren zwei Künste: die menschliche und die göttliche. Beide bedienen sich der Vernunft. Während die menschliche Kunst für jede Form von Erzeugnissen zuständig sei, sei die göttliche für jedes natürliche Entstehen verantwortlich. Diese Stelle zeigt deutlich die unterschiedlichen Annahmen der beiden Philosophen hinsichtlich des Ursprungs: Während für Aristoteles den Ursprung der irdischen Dinge die Natur darstellt, nimmt Platon als Urquelle den Demiurgen an. Eine klare Abgrenzung zwischen Natur und dem unbewegten Beweger ist jedoch auch im aristotelischen Sinn kaum möglich.

Z. 40–41: Πίνδαρος ... τὸν θεὸν προσειπὼν: Plethon zieht schlussendlich Pindar heran, der Gott als den „größten Schöpfer“ (ἀριστοτέχνης)³⁹⁸ bezeichnet. Pindar kann gewiss als wichtige Bezugsquelle für Platon angesehen werden, den er wohl sehr schätzte.³⁹⁹ Bei anderen Autoren wie Plutarch oder frühchristlichen Philosophen wie Clemens von Alexandria oder Eusebius findet sich jedoch wiederholt dieses Zitat (auch mit der Gleichstellung von Zeus und dem Demiurgen).⁴⁰⁰

Z. 41: ἔδοξεν: Bydén warf einen genaueren Blick auf die Stelle in Clemens von Alexandrias *Strom.* V, 14, 102, 2: Dort bezeichnet Clemens Pindar als einen Pythagoreer und erwähnt Platon sofort im Anschluss an dieses Zitat. Daraus folgert Bydén, dass das ἔδοξεν um einen Dativ „Platon“ ergänzt werden könnte.⁴⁰¹ Es besteht jedoch weder grammatikalisch noch semantisch

³⁹⁶ Vgl. Fußnote 189.

³⁹⁷ Vgl. Couloubaritsis, 1986, S. 337–338.

³⁹⁸ Fr. 57 (Pindari carmina cum fragmentis II, hg. v. Maehler, Herwig [post Snell, Bruno], Leipzig ⁴1975).

³⁹⁹ Platon zitiert z. B. ein „Lied“ Pindars in Gorg. 484b.

⁴⁰⁰ Plutarch, De sera numinis vindicta 550a (in: Plutarchi moralia [Bd. 3], hg. v. Sieveking, Wilhelm; Pohlenz, Max; Paton, William R., Leipzig 1929 [repr. 1972]); Plutarch, Quaestiones convivales 618b (in: Plutarchi moralia [Bd. 4], hg. v. Hubert, Curt, Leipzig 1938 [repr. 1971]); Plutarch, Praecepta gerendae reipublicae 807c (in: Plutarch's moralia [Bd. 10], hg. v. Fowler, Harold N., Cambridge, Mass. 1936 [repr. 1969]); Plutarch, De facie in orbe lunae 927a (in: Plutarchi moralia [Bd. 5/3], hg. v. Pohlenz, Max, Leipzig ²1960); Plutarch, De communibus notitiis adversus Stoicos 1065e (in: Plutarchi moralia [Bd. 6/2], hg. v. Westman [post Pohlenz] Leipzig ²1959); Clemens von Alexandria, Strom. V, 14, 102, 2.

⁴⁰¹ Bydén [u.a.], 2017, S. 333.

die Notwendigkeit einer solchen Verbindung, da in der Übersetzung „Und auch Pindar scheint [...] gesagt zu haben“ sowohl das ἔδοξεν als auch das εἶπεῖν korrekt verwendet werden kann. Außerdem würde eine Übersetzung „Und auch Pindar scheint dies trefflich [Platon] gesagt zu haben“ die Semantik des Satzes komplett verdrehen und an dieser Stelle auch keinen Sinn ergeben. Bydén verwirft diesen Gedanken gleich wieder und meint weiter, es würde sich um einen gnomischen Aorist handeln, im Sinne von „Und auch Pindar scheint dies [immer] trefflich gesagt zu haben“. Diese Annahme erscheint auch deshalb sinnvoller, weil der gnomische Aorist eine allgemein gültige Aussage ausdrückt. Die Passage bei Clemens findet sich bei Eusebius in *Pr. ev.* XIII.⁴⁰²

Kapitel 18: Determinismus

Da der Inhalt dieses Kapitels relativ komplex ist und Plethon oft zwischen verschiedenen Thesen des Aristoteles hin- und herspringt, erweist sich eine Trennung der einzelnen Lemmata als einigermaßen schwierig. Die Einteilung versucht, die einzelnen Gedankengänge zusammenfassend darzustellen.

Z. 1–11: τὸ ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικὰ ... αὐτὸ δρᾶν: Plethon treibt an dieser Stelle seine Verbalinjurien gegen Aristoteles auf die Spitze: Er möchte darauf eingehen, was von Aristoteles in der *Metaphysik* „wohl am schlechtesten erörtert worden ist“ (Z. 1–3). Dieses Kapitel kann als inhaltliche Weiterführung des vorigen gesehen werden, da es in beiden um das Werdende und dessen Ursache geht. Es wird die Frage gestellt, ob alles aufgrund einer Notwendigkeit geschieht oder ob dies nicht immer der Fall sein muss. Für Plethon sind alle zukünftigen Dinge und Ereignisse durch Zeus vorherbestimmt. Dieser determiniert den Ablauf der Geschichte und unterliegt nicht nur der Notwendigkeit, sondern verkörpert die Notwendigkeit selbst (Nom. II, 6). Die, die meinen, alles geschehe aufgrund einer Notwendigkeit, versuchen dies durch zwei gleiche Theorien zu belegen: Die erste besagt, dass alles Geschehende (τὸ γιγνόμενον⁴⁰³, Z. 8) aufgrund einer Ursache (αἴτιον, Z. 10) geschehe, die zweite, dass jede etwas bewirkende Ursache dies notwendigerweise und eindeutig (determiniert) (ἀνάγκη τὲ καὶ ὀρισμένως, Z. 10–11) bewirke.

⁴⁰² Eusebius, *Pr. ev.* XIII, 13, 27; vgl. auch Atticus, fr. 6, 12 (hg. v. Baudry, 16).

⁴⁰³ Das Geschehende/Werdende ist vom Seienden (*to on*) abzugrenzen und bedeutet, dass sich etwas in stetigem Wandel befindet. Werdendes hat stets ein *telos* (z. B., dass aus einem Samen eine Pflanze entsteht). Sowohl Werdendes als auch Seiendes ist vergänglich.

Z. 11–20: Ἀριστοτέλης συνορῶν ... οὐκ ἀναιρεῖ: Plethon argumentiert, dass Aristoteles aufgrund dieser beiden Theorien nun annehmen musste, dass alles aufgrund einer Notwendigkeit geschieht. Wie gesagt, ist Plethon ein strikter Verfechter des Determinismus. Da nun Aristoteles, laut Plethon, die Vorherbestimmung aufgrund einer Notwendigkeit nicht akzeptierte, lehnte er die zweite Theorie ab. Für Plethon ist es nun nicht akzeptabel, dass Aristoteles die Ursache und ihr notwendiges Einwirken auf etwas annimmt und gleichzeitig die Notwendigkeit selbst ablehnt. Plethon scheint Aristoteles dafür zu „verwenden“, um seinen eigenen „korrekten“ Determinismus zu stärken⁴⁰⁴. Sein Determinismus scheint eine Mittelstellung zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit einzunehmen. Denn einerseits räumt Plethon ein, dass alles aufgrund irgendeiner Ursache entstehe (Z. 34–35), womit ein universaler Determinismus des irdischen Lebens gemeint sein muss. Andererseits ist für ihn die Seele als unsterblich determiniert. Benakis meint, Plethon habe den Menschen als „Zwischenglied zwischen den ewigen und den sterblichen Wesen in der Welt“ verstanden.⁴⁰⁵

Plethon bezieht sich augenscheinlich auf zwei Aristoteles-Stellen: Die erste These stammt aus *Int.* 9, 19a18–19 (φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὐτ’ ἔστιν οὔτε γίγνεται: „Es ist also offensichtlich, dass weder alles aus Notwendigkeit ist noch entsteht.“), die zweite aus *Gen. corr.* II, 10, 336a27–29 (τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν. Ὡστε ἥτοι γένεσις ἀεὶ ἔσται ἢ φθορά: „Denn das Gleiche und das, was sich gleich verhält, erzeugt immer durch die Natur das Gleiche. Daher ist es freilich immer ein Entstehen oder Vergehen.“). Wichtiger erscheint das erste Zitat, denn Aristoteles sagt hier nicht, dass nichts aus Notwendigkeit entstehe, sondern dass nicht alles aus Notwendigkeit entstehen muss. Dies fasst Plethon so auf, als müsse sich Aristoteles eine Ausnahme von der Regel zurechtlegen, um sich gegen den Determinismus auszusprechen.

All dies zusammengenommen, ergibt jedenfalls kein schlüssiges Bild und stiftet beim Lesen dieses Kapitels mehr Verwirrung als Erhellung. Im Folgenden wird versucht, Plethons Kritik deutlicher darzustellen.

⁴⁰⁴ Dem Determinismus (der Vorbestimmtheit aller gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse) steht der Indeterminismus (gewisse Ereignisse sind nicht vorbestimmt bzw. unbestimmt) gegenüber (vgl. z. B. Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter [Hgg.]: Metzlers Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar ²1999, S. 103–104 [s. v. *Determinismus/Indeterminismus*]).

⁴⁰⁵ Benakis, Linos: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος πρὸς ἡρωτημένα ἄττα ἀπόκρισις, *Philosophia* 4 (4), 1974, S. 347; vgl. Plethon, *Nom.* I, 1. Für Platon stellt die Seele das Zwischenglied zwischen der Sinnenwelt und der Ideenwelt dar.

Z. 21–27: ἐν τοῖς περὶ αἰδίου κινήσεως ... δοκοῦν: Plethons Referenz ist hier *Phys.* II, 4–6. Seine Annahme, Aristoteles sei der Meinung, dass Entstehen und Geschehen nicht immer auf einer Ursache basiere, ist absurd, denn Plethon kannte gewiss bis ins kleinste Detail die aristotelische Ursachenlehre. Er kann hier eigentlich nur zwei Dinge kritisieren: Entweder den Umstand, dass für Aristoteles auch Zufälle existieren oder dass der unbewegte Beweger selbst keiner Ursache bedarf, den Plethon ja als minderere im Vergleich zum platonischen Weltschöpfer annimmt.

Z. 25: αἰτίου: Bis jetzt wurde noch nicht geklärt, welche Formen der Ursache es gibt. In *Phys.* II, 4–6 nimmt Aristoteles das Schicksal (τύχη) und den Zufall (τὸ αὐτόματον) als spezifische Formen der Ursache an (vgl. bes. II, 6, 198a5–6). Somit sind für Aristoteles auch Schicksalsschläge kausative Ursachen. Das Schicksal soll nun, laut Aristoteles, eine Ursache haben. Ruft man sich nochmals die oben genannten zwei Leitsätze des Aristoteles in Erinnerung, dann ist diese Annahme nur schwer verständlich, da das Schicksal (jedenfalls in unserem Sprachgebrauch) kaum mit einer Ursache in Verbindung gebracht werden kann. Wir verstehen unter Schicksalsschlägen zufällig eintretende Ereignisse. Und genau dieser Umstand, dass nicht alles determiniert sein muss, stellt für Plethon das größte Problem dieser Thematik dar. Es stellt sich die (im heutigen Sinn) nur schwer beantwortbare Frage, ob etwas aufgrund einer Ursache, aber ohne Notwendigkeit entstehen kann. Für Aristoteles verhält sich dies so.

Aristoteles meint in *Int.* 9, dass hinsichtlich der Zeit nicht alles vorherbestimmt sei: Wenn zwei mit unterschiedlichen Meinungen über ein potenzielles Geschehen (z. B. eine Seeschlacht) von morgen oder in zehntausend Jahren sprechen, ob dieses sein wird oder nicht, dann muss ohnehin eines von beiden zutreffen. Als zweites Beispiel, dass nicht alles determiniert ist, sondern auch per *tyche* eintreten kann, bringt Aristoteles jenes eines Mantels und wirft dabei die Frage auf, ob dieser schon zerrissen oder verschlissen sein könne, bevor ihn jemand in zwei Teile schneidet.⁴⁰⁶ Nehmen wir dies nun als ein Beispiel für schicksalhafte Ereignisse an (wie es Aristoteles tut), dann veranlasst weder ein Grund oder Umstand den Mantel, zerschnitten zu werden, noch lässt sich feststellen, was mit diesem in Zukunft geschehen wird. Es handelt sich schlichtweg um Zufall bzw. Schicksal. Der Einfluss des Schicksals auf den Mantel lässt sich noch weiter-spinnen: Wenn nun ein Ast eines Baumes den Mantel zerrisse, dann bedeutet dies gemäß Aristoteles' Annahme vom Schicksal, dass der Mantel per Schicksal zerrissen werden würde, weil es ihm (durch den Baum) um des Zerreißens willen widerfahren wäre (um beispielsweise zwei

⁴⁰⁶ *Int.* 18b24–19a13.

Stoffstücke zu schaffen), was jedoch nicht geschah. Da dies jedoch bloß ein Gedankenkonstrukt ist, das eintreten kann, aber nicht muss, handelt es sich um ein mögliches, schicksalhafteres Geschehnis.⁴⁰⁷ Im Alltag würde man dieses konstruierte Szenario kaum als Schicksal oder gar göttliche Fügung bezeichnen.

Ein weiteres Problem wirft das „um etwas willen“ (ἐν τοῖς ἕνεκά του, *Phys.* II, 5, 196b33) auf. Es stellt sich die Frage, ob das Verschleißen des Mantels ebenfalls ein schicksalhafteres Geschehen wie das Zerschneiden desselben ist. Im Sinne des „um etwas willen“ würde das Zerschneiden einem Endzweck dienen (eben um z. B. zwei Teile zu erhalten), das Verschleißen jedoch wäre zwecklos. Dies wiederum untermauert auch Aristoteles' These, das Schicksal sei eine Kausalursache, die einem Endzweck dient (und widerspricht gleichzeitig dem Umstand, dass man auch aktiv einen Mantel zerschneiden kann). Das Verschleißen des Mantels dient jedoch keinem Zweck und entsteht auf natürliche Weise, wenn z. B. der Stoff vermodert, sich auflöst etc.

Der Begriff *tyche* scheint noch immer nicht in befriedigender Weise geklärt zu sein: Gewiss, die Annahme, der Mantel könnte (aufgrund einer höheren Macht) zerrissen werden, muss insofern akzeptiert werden, da sie sich schlichtweg nicht widerlegen lässt. Doch wie verhält es sich damit, wenn jemand aktiv hingeht, um den Mantel zu zerschneiden? Die Problematik liegt darin, wie eng- oder weitläufig man den Begriff interpretiert: Philosophisch-theologisch betrachtet, kann der Mantel jederzeit von irgendjemandem oder irgendetwas zerschnitten bzw. zerrissen werden. Rein pragmatisch-technisch gesehen, ist diese Annahme unbefriedigend, denn warum sollte man einen Mantel nicht absolut grundlos, ohne irgendeine Intention, zerschneiden dürfen? Ein weiteres Problem stellt die Verwendung des Begriffs in den verschiedenen aristotelischen Werken dar: Die *Physik* ist ein Werk, das sich eher mit rein technischen Inhalten hinsichtlich der Beschreibung der Natur (Raum, Zeit, Bewegung, Ursache) beschäftigt und weniger philosophisch als die ethischen Schriften bzw. als *De interpretatione* ist. Vergleicht man nun die Verwendung des Begriffs *tyche* in *Phys.* II, 4–6 mit jener in *Int.* (ἀπὸ τύχης; ὁπότερ' ἔτυχεν, 18b5–6), dann könnte man argumentieren, dass die Verwendung in der *Physik* technischer ist als jene in *De interpretatione*. Außerdem unterscheidet Aristoteles in der *Physik* zwischen Schicksal (τύχη) und Zufall (τὸ αὐτόματον, z. B. 195b31), eine Unterscheidung, die er in *De interpretatione* nicht trifft (abgesehen davon, dass der Begriff αὐτόματον dort nicht vorkommt). Aus all dem könnte man schließen, dass sich Aristoteles selbst nicht sicher war, wie

⁴⁰⁷ Vgl. Bydén [u.a.], 2017, S. 339–340.

das Schicksal auf zukünftige Ereignisse wirklich einwirkt.⁴⁰⁸ Aristoteles scheint geahnt zu haben, dass eine rein philosophisch-theologische Auslegung für den Alltag schlichtweg nicht ausreichend ist.

Wie eben erörtert, muss nicht unbedingt jedes Geschehen einem Zweck dienen. Es möge noch ein Beispiel gebracht werden, ähnlich jenes des potenziell zerrissenen Mantels: In *Phys.* II, 5 schildert Aristoteles das Beispiel eines Mannes, der, um für einen öffentlichen Zweck Geld einzusammeln, zufällig auf den Marktplatz geht, zur selben Zeit wie ein anderer Mann, der seine Schulden noch nicht beglichen hat. Die Anwesenheit der beiden Männer am Marktplatz hat individuelle Gründe: Der eine könnte dorthin aufgebrochen sein, um Fleisch zu kaufen, und der andere, um einen Freund zu treffen (oder aufgrund unzähliger anderer Umstände). Beide Männer sind wegen irgendeines beliebigen Grundes zugleich am Marktplatz, jedoch nicht „um des anderen willen“. Der Punkt ist, sie *könnten* wegen des anderen dort sein, wenn sie ein Treffen ausgemacht hätten. Somit ist dies ein Beispiel für *tyche*, also für eine potenzielle Möglichkeit, die eintreten kann, jedoch nicht muss. Somit können Schicksalsereignisse auch keinen fix determinierten Effekt auf etwas haben, was Plethon ins Erklärungsnot bringt.

Aristoteles teilt eben nicht die Annahme, dass alles aufgrund irgendwelcher Äußerungen über die Zukunft aus Notwendigkeit geschehe. Er meint vielmehr, dass bei einigen Sachverhalten das aktive und passive Vermögen zu wirken gleich sind: Die potenzielle Seeschlacht kann eben stattfinden oder auch nicht. Weiters hängen solche Sachverhalte zu Beginn mit Überlegungen und daraus resultierenden Handlungen zusammen. Ohne den Wunsch, eine Seeschlacht zu realisieren und danach die Schiffe zu konstruieren, Soldaten zu rekrutieren etc., könnte diese nie in Wirkung treten. Außerdem ist diese Verbindung von Ursache und Wirkung, die eben nicht immer naturgegeben sein muss, auch nicht zeitgebunden, wie uns Aristoteles anhand dieses Beispiels illustriert. Er negiert die Annahme, dass alles Zukünftige aufgrund eines im Vorfeld determinierten Wahrheitswerts geschehe, denn bei Ja-Nein-Möglichkeiten müsse ohnehin eines von beiden eintreten.

Z. 29–30: ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖσθαι: Plethon versucht im weiteren Verlauf Aristoteles anhand eines schon im ersten Kapitel recht ausführlich behandelten Themas zu widerlegen: Er bezieht sich abermals auf den unbewegten Beweger. Die Phrase „Alles Bewegte wird

⁴⁰⁸ Exemplarisch für die umfangreiche Diskussion zu dem Seeschlacht-Beispiel, vgl. Frede, Dorothea: *The Sea Battle Reconsidered. A Defence of the Traditional Interpretation*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 3, 1985, S. 31–87.

von irgendetwas bewegt“ findet sich in der Form auch in *Met.* XII, 8, 1073a26 (τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι: „Das Bewegte wird notwendigerweise von irgendetwas bewegt.“) und in *Phys.* VIII, 5, 256a13–14 (ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινός τε κινεῖσθαι: „Alles Bewegte wird notwendigerweise von irgendetwas bewegt.“).⁴⁰⁹ Wie schon ausgeführt, vertritt Plethon die Theorie, dass der Demiurg aus dem Chaos das Urbild der Welt schuf, auf dessen Abbild wir uns bewegen. Allein schon aus diesem Grund musste er die Annahme eines unbewegten Bewegers ablehnen. Plethons Meinung nach verhalte es sich eben nicht so, dass alles Bewegte bloß von „irgendetwas“ bewegt werde. Diese Annahme scheint Plethon viel zu banal zu sein, da sie einer echten Ursache entbehrt. Er findet jedoch keinen konkreten Beleg dafür und meint bloß, dass es sich „aufgrund jenes Sachverhalts“ (Z. 30–31) so verhalte. Somit widerspricht der unbewegte Beweger der ersten Theorie, da er keine Ursache, sondern bloß ausführende Instanz ist. Daraus schließt Plethon, Aristoteles könne nicht annehmen, dass alles Bewegte von irgendetwas bewegt werde, wenn es keine Ursache gäbe.

Die Annahme, dass alles Bewegte von etwas bewegt werden muss, erscheint (philosophisch gesehen) kaum verwerflich. Es lässt sich jedoch eben darüber streiten, ob alles aus Notwendigkeit geschehen muss (eine Ursache als Basis aller Dinge ist *communis opinio* in der antiken Philosophie). Plethon hat diesbezüglich hier jedoch etwas Essentielles übersehen (oder übersehen wollen): Im *Corpus Aristotelicum* finden sich immer wieder Sätze/Phrasen, die eine allgemein anerkannte Meinung zum Ausdruck bringen (*endoxa*⁴¹⁰). Diese Annahmen können realisiert werden, müssen aber nicht. Ein solches *endoxon* ist beispielsweise ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ („was sich meistens so verhält“).⁴¹¹ In *Phys.* II, 7, 189b6 meint Aristoteles, dass es auch in der Natur Ausnahmen von der Regel gebe. Ein alltägliches Beispiel: Meistens wird man eine gute Note bekommen, wenn man viel gelernt hat. Dies muss jedoch nicht immer der Fall sein. Allein schon aufgrund dieses Umstandes verpufft Plethons Kritik in diesem Punkt.

Z. 31 ff.: ἢ αὐτὸ δι’ αὐτό: Plethon stimmt hier ausnahmsweise Aristoteles zu, dass alles Bewegte bewegt werde, denn jede Bewegung im Bewegten sei eine Entstehung (Z. 33–34) und

⁴⁰⁹ Vgl. Thomas von Aquin, ST, I, quaest. 2, art. 3: „Omne autem quod movetur, ab alio movetur“ („Aber alles, was bewegt wird, wird von etwas Anderem bewegt.“).

⁴¹⁰ Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik (Bd. 2), Tübingen 1994, S. 1134–1138 (s. v. *Endoxa*).

⁴¹¹ Vgl. z. B. auch Poet. 7, 1450b30; Rhet. I, 2, 1356b17; EN V, 1, 1129a24. Berühmte Endoxa sind beispielsweise „Ohne Fleiß kein Preis“, „Der Mensch ist ein soziales Wesen“ oder „Demokratie ist die beste Staatsform“. Endoxa stellen keine absolute Wahrheit dar, sondern allgemein anerkannte Grundsätze, die als Argumentationsgrundlage dienen.

jede Entstehung habe wiederum eine Ursache. Für Plethon gilt, dass alles von irgendetwas bewegt wird, nur dann, wenn es auch für jede Bewegung eine Ursache gibt und diese Ursache wiederum notwendigerweise und eindeutig auf ihre Auswirkungen (in dem Fall auf die Bewegungen) wirkt. Da der unbewegte Beweger bloß für die kontinuierliche, kreisförmige Bewegung der Gestirne verantwortlich ist, stellt dieser für Plethon keine *causa* aller Bewegungen aller (irdischen) Dinge dar.

Es liegt auf der Hand, dass dieses aristotelische Modell von Ursache und Wirkung (das eben noch dazu von Plethon teils sehr konfus dargestellt wird) einen breiten Nährboden für Kritik bot. Jedenfalls lehnt Aristoteles die Notwendigkeit nicht *per se* ab, sondern meint, dass manches eben auch *per Zufall* entstehen bzw. geschehen kann.⁴¹²

Z. 34: γένεσις: Wir haben gesehen, dass Plethon das Entstehen mit der Bewegung verbindet, da jede Bewegung auch eine Entstehung sei. Diese Auslegung ist für Plethon auch deshalb wichtig, da er selbst sonst die erste Theorie nicht aufrechterhalten könnte. Wenn nun alles Bewegte aufgrund einer Ursache entsteht und Bewegung eine Art Veränderung darstellt, dann müsse auch, laut Plethon, jede Bewegung Entstehung sein. Es steht fest, dass diese Annahme platonisch gefärbt ist. Außerdem deutet er Aristoteles abermals falsch, wenn er Bewegung und Entstehung gleichsetzt. In *Phys.* VIII, 7, 260a26–261a26⁴¹³ nimmt Aristoteles die Bewegung (κίνησις) als eine Art der Veränderung an.⁴¹⁴ Die γένεσις stelle eine der Unterkategorien der Veränderung und somit auch der Bewegung dar. Die Ortsbewegung (φορά) wiederum (ebenfalls eine der Unterkategorien) sei zeitlich vor der Entstehung. Die Missinterpretation Plethons ist somit offenkundig: Einerseits nimmt er das Entstehende als eine Form der Bewegung an und verbindet dies mit Aristoteles' These, dass alles Bewegte von irgendetwas bewegt werde, andererseits müsste er, wenn er sich auf die aristotelische Bewegungslehre beruft, die Entstehung als Unterkategorie der Veränderung und somit der Bewegung annehmen, was er augenscheinlich nicht tut.

Ein weiteres Problem der plethonischen Argumentation stellt der Begriff „Entstehung“ im platonischen Sinn dar: In *Soph.* 253e–d ist von den „größten Prinzipien“ (μέγιστα γένη) die Rede.

⁴¹² Für Aristoteles spielt auch die *Modalität* eine zentrale Rolle. Sie beschreibt, wie etwas ist oder sein kann. Ein Sachverhalt kann notwendig, möglich, unmöglich oder zufällig sein. Dies bestärkt seine These, dass nicht alles determiniert ist (vgl. z. B. Knuuttila, Simo: *Medieval Theories of Modality*, in: Zalta, Edward N.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021 [überarbeitete Version] [<https://plato.stanford.edu/entries/modality-medieval/>], letzter Zugriff am 10.07.2025]).

⁴¹³ Vgl. auch *Gen. corr.* II, 10, 336a18–20.

⁴¹⁴ Siehe für die Bewegungsarten die Anmerkungen zu Kap. 1, Z. 15.

Darunter versteht Platon die Fünzfzahl Sein, Identität, Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung, welche er zur Erklärung der Dialektik heranzieht. Da das Sein das höchste dieser Prinzipien darstellt (ohne das die anderen gar nicht existieren könnten), braucht dieses auch Gegensatzpaare mit Extrempositionen. Somit ergeben sich als Gegensatzpaare Ruhe–Bewegung und Identität–Verschiedenheit, zwischen denen das Sein „vermittelt“. Plethon übernahm bzw. adaptierte offenbar diesen Ansatz, da er Zeus als Mittelposition zwischen vier Klassen von Göttern annahm, die dem Olymp, dem Tartaros, dem Himmel und der Erde angehören (Nom. I, 5).

Wenn nun diese „größten Prinzipien“ zur Kategorie der γένεσις gehören, warum sollte es dann mit der Veränderung eine noch höhere Kategorie geben? Doch genau dies ist der Fall. Für Aristoteles stellt die Entstehung eine Unterkategorie der Bewegung und Veränderung dar. Plethon stellt Entstehung und Bewegung gleich. Er selbst verringert somit die Bedeutung der Entstehung und lässt seine Leserschaft abermals im Unklaren, warum er dies tut. Aristoteles kann er hier kaum in einem sinnvollen bzw. überhaupt glaubwürdigen Ausmaß denunzieren. Viel eher verringert er im aristotelischen Sinn die Entstehung und spricht sich dadurch selbst gegen die gängige platonische These aus, welche die Entstehung als höchste Kategorie (natürlich dem Demiurgen untergeordnet) annimmt.

Die Problematik der Entstehung kann eventuell durch eine Unterscheidung zwischen *Sein* und *Entstehen* entschärft werden, wie sie vor allem im *Phaidon*, *Timaios* und in der *Politeia* getätigt wird. Hier nimmt Platon γίγνεσθαι als eine Form der κίνησις an, wodurch das Entstehende wiederum hierarchisch aufgewertet wird. Doch dies löst noch lange nicht all die bisher besprochenen Widersprüche in diesem Kapitel. Aufgrund dieser Annahme lässt sich Plethons Argumentation zwar (teilweise) verteidigen, doch es stellt sich die Frage, ob eine Übertragung der Verbindung „Entstehung-Bewegung“ aus einigen platonischen Werken eine Herabwürdigung der aristotelischen Klassifikation der Veränderung irgendwie rechtfertigt.⁴¹⁵

Der Umstand, dass der aristotelische unbewegte Beweger als Impulsgeber der zyklischen Bewegung der Himmelskörper bloß die finale Ursache der Bewegung ist, stellte für viele christliche Aristoteliker ein immenses Problem dar. Dennoch gab es aber auch christliche Autoren wie

⁴¹⁵ Es ist zu der Klassifikation der Veränderung auch eine Auseinandersetzung zwischen Plethon und Scholarios bekannt (vgl. Woodhouse, 1986, S. 242–243). Plethon und Scholarios debattierten hitzig darüber, ob der aristotelische Gott nun bloß der „coeli motor“ oder nicht doch der Welterschaffer sei. Subsumierte man nun in diesem Sinn κίνησις unter γένεσις, dann könnte man daraus schließen, dass Plethon zu sagen versucht, dass Aristoteles tatsächlich γένεσις als die höchste Kategorie der Veränderung akzeptiert hätte, unter der Annahme, dass Gott (oder der Demiurg) die Wirkungsursache der γένεσις des Universums darstelle und nicht nur die Finalursache seiner κίνησις (vgl. Bydén [u.a.], 2017, S. 337). Dabei handelt es sich jedoch um ein Gedankenexperiment, das so in der Debatte zwischen Plethon und Scholarios nicht zu finden ist. Fakt ist: Nirgends lässt sich wirklich belegen, dass Aristoteles seinen Gott als etwas anderes als den unbewegten Beweger verstand.

Thomas von Aquin, die den aristotelischen Gott mit dem christlichen gleichsetzten und solche, die meinten, der aristotelische Gott sei nicht bloß die Final-, sondern die Wirkungsursache des Universums.⁴¹⁶

Z. 38 ff.: καὶ οὐ συνορᾷ καὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ... ἀσθενεστέραν γιγνομένην: Ebenso verworren wie das Bisherige, erscheint Plethons Annahme, Aristoteles schade dem Ansehen Gottes. Plethon argumentiert folgendermaßen: Da Aristoteles annimmt, dass Dinge auf der Erde auch ohne Ursache geschehen können, schmälere er die Verehrung Gottes (Z. 38–40). Wegen dieser ersten Theorie würden die Menschen überhaupt erst an das Göttliche glauben. Aristoteles hätte außerdem aufzeigen müssen, was das sei, das ohne Ursache geschehe. Plethon rekurriert auf die Bewegung und meint, dass der mangelhafte, also ursachenlose, unbewegte Bewegte den fehlerhaften Ausgangspunkt darstelle.⁴¹⁷

Aristoteles' Annahme des Zufalls hätte wahrscheinlich Potenzial, Plethons Kritik völlig zu entschärfen. Das Problem hierbei stellt der von Richard Gaskin sogenannte „logical fatalism“⁴¹⁸ dar. Darunter versteht man, dass schlussendlich doch alles aus einer Notwendigkeit entsteht.⁴¹⁹ Dies wiederum ist wichtig für das Verständnis des „Sich-Beratschlagens“: Eine Seeschlacht kann nur stattfinden oder nicht. Das bedeutet, dass diese auf jeden Fall aufgrund einer Überlegung, einer Besprechung, einer Reflexion etc. im Vorfeld entweder realisiert wird oder nicht. Dasselbe gilt auch für den Mantel: Der Mantel wird natürlich nicht in zwei Teile zerschnitten oder verschlissen, wenn dies nicht wirklich geschieht, aber es *kann* passieren, wenn jemand die Notwendigkeit dazu sieht. Somit bedürfen zukünftige Ereignisse auch keines Wahrheitswertes,

⁴¹⁶ Ammonios soll, laut Simplicios, in einem Buch ausführlich beschrieben haben, dass Aristoteles seinen Gott doch als Welterschaffer annahm (vgl. Kommentar, S. 56).

⁴¹⁷ Wenn man nicht strikt zwischen Ursache und Notwendigkeit unterscheidet, ließe sich argumentieren, Aristoteles habe anhand des Seeschlacht-Beispiels und des Beispiels des zerrissenen Mantels aufgezeigt, dass nicht alles einer Ursache bedarf.

⁴¹⁸ Gaskin, Richard: *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin/New York 1995, S. 12; vgl. für Interpretationsprobleme von Aristoteles' Seeschlacht-Beispiel ebd., S. 12 ff.

⁴¹⁹ In vielen einschlägigen Werken der Forschungsliteratur wird dies ohnehin als gegeben angenommen (ohne die Notwendigkeit, den „logical fatalism“ heranzuziehen), vgl. z. B. Sorabji, Richard: *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca, New York 1980, S. 91–103; Fine, Gail: *Truth and Necessity in De interpretatione 9*, *History of Philosophy Quarterly* 1 (1), 1984, S. 23–47; Van Eck, Job: *Another Interpretation of Aristotle's De Interpretatione IX. A Support for the So-called Second Oldest or 'Mediaeval' Interpretation*, *Vivarium* 26 (1), 1988, S. 19–38.

sondern alles Zukünftige geschieht aufgrund von Erwägungen, Handlungen und Möglichkeiten.⁴²⁰ Es gibt also in der Natur Ausnahmen von zukünftigen, fixen Ereignissen und deren Beratschlagungen (Planungen) lösen Aktionen aus (wenn diese nicht durch äußere Einflüsse verhindert werden).

Für Plethons Argumentation eignet sich das „logical fatalism“-Argument (das er natürlich so nicht kannte) perfekt, da somit auch alles durch Gott Geschehendes aus einer Notwendigkeit geschehen muss. Außerdem eignet sich das Argument auch hervorragend, um Aristoteles als paganen Ketzer zu verunglimpfen, der weder den richtigen Blick für die eine Ursache noch für Determination hat. Die Aussage, dass Aristoteles Gott denunziere (egal, wie man nun seine Sichtweise hinsichtlich Ursache und Notwendigkeit deutet), ist jedenfalls so nicht haltbar. Eine solche Anprangerung möge (mit Vorsicht) gegen verschiedene christliche Aristoteliker gerechtfertigt erscheinen, jedenfalls nicht gegen Aristoteles.⁴²¹ Es ist möglich, dass sich Plethon hinsichtlich seiner dubiosen Anprangerung auf Thomas von Aquin bezieht. Dieser schreibt in der *Summa theologiae*, dass der Gottesbeweis aufgrund einer intrinsischen Notwendigkeit eines finalen, allem übergeordneten Grundes gegeben sei.⁴²² Somit lässt sich Plethons Attacke eigentlich gegen alle aristotelisch-christlichen Schriftsteller richten, die etwas anderes als Thomas von Aquin behaupten, jedoch nicht gegen Aristoteles. Denn dieser lehnt weder irgendwo offenkundig die erste Theorie ab noch kann sein unbewegter Bewegter mit dem christlichen Gott verglichen werden.

Die Thematik aristotelischer, zukünftiger notwendiger oder zufälliger Ereignisse wurde in der Spätantike auch im Rahmen der Allwissenheit Gottes diskutiert.⁴²³ Ein Beispiel hierfür stellt Boethius' Aristoteles-Kommentar *In Peri hermeneias* dar. Auch in diesem Fall lässt sich an-

⁴²⁰ Int. 19a8–11.

⁴²¹ Vgl. für die systematische Herabwürdigung des aristotelischen Gottes die Anmerkungen zu Kap. 1 und 13 (wo Plethon versucht, seine Leserschaft davon zu überzeugen, dass für Aristoteles die Lust das höchste Gut darstellt).

⁴²² „Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.“ (I, quaest. 2, art. 3: „Alles Notwendige hat entweder die Ursache seiner Notwendigkeit von etwas anderem oder es hat sie nicht. Es ist jedoch nicht möglich, ins Unendliche fortzuschreiten bei notwendigen Dingen, die die Ursache ihrer eigenen Notwendigkeit haben – ebenso wenig wie bei wirkenden Ursachen, wie bewiesen wurde. Daher muss man etwas annehmen, das an sich notwendig ist, das die Ursache seiner Notwendigkeit nicht von etwas anderem hat, sondern das die Ursache der Notwendigkeit für andere Dinge ist – und dies nennen alle Gott.“).

⁴²³ Gott wird für gewöhnlich nicht nur Allwissenheit (Omniszienz), sondern auch Allmacht (Omnipotenz) zugeschrieben (vgl. z. B. Streminger, Gerhard: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992, S. 319; vgl. für die Gegenposition, Allwissenheit und Allmacht Gottes seien nicht vereinbar, z. B. Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, übers. v. Vogel, Sebastian, Berlin 2008, S. 109).

nehmen, dass Plethon diesen Kommentar gut kannte, doch ist seine Argumentation weit weniger aussagekräftig als jene des Boethius.⁴²⁴ Ammonios diskutierte ebenfalls diese Thematik in seinem Kommentar zu *De interpretatione*, doch es ist nicht klar, ob Plethon Ammonios' Kommentar kannte, geschweige denn die arabischen Kommentare zu dieser Thematik.⁴²⁵

Z. 51: τὸ βουλευέσθαι: Aristoteles nennt in *Int.* 9, 19a8 das „Sich-Beratschlagen“ neben dem Schicksal als jene Ursache, die zukünftige Geschehnisse realisiert. Das Seeschlacht-Szenario ist hierfür ein prominentes Beispiel. Wie schon erwähnt, bedarf es, damit überhaupt eine Seeschlacht zustande kommt, gewisser beteiligter Personen und Vorbereitungsmaßnahmen, wie Generäle, einer Planung, des Akquirierens von Soldaten, des Zeitpunktes des Angriffs etc. All dies funktioniert jedoch nicht ohne „sich zu beratschlagen“. Laut Aristoteles gibt es nun ohne die eben erwähnten Maßnahmen keinen Grund, einen Wahrheitswert für die Realisierung der Seeschlacht anzunehmen. Dies steht jedoch in keinem Widerspruch zur Notwendigkeits-Theorie, denn wenn die Generäle (grundlos) befehlen, den Feind anzugreifen, dann führt dies zu einer damit korrespondierenden Handlung (nämlich zum Schiffskampf), wenn dieser nicht durch äußere Einflüsse verhindert wird. Somit kann all dies geschehen, muss aber nicht. Durch die Beratschlagung *kann* das geplante Unternehmen (und wird wahrscheinlich meistens auch, wenn es nicht gestört wird) jedoch stets in Kraft treten. Sollte die Seeschlacht aufgrund äußerer Umstände doch nicht zustande kommen, dann würde dieses Nicht-Zustandekommen dennoch nicht bedeuten, dass die Seeschlacht nicht *per tyche* realisiert hätte werden können. Wenn nun, zum Beispiel, einige Schiffe verbrennten, dann würde dies zwar die effektive Seeschlacht verhindern, deren Möglichkeit jedoch nicht. Auch das Beratschlagen selbst kann beeinträchtigt bzw. verhindert werden: Wenn die Schiffe noch vor dem Beratschlagen verbrennten, dann gäbe es (wahrscheinlich) zwar weder eine Beratschlagung noch eine echte Schlacht, jedoch abermals die potenzielle Möglichkeit einer Seeschlacht. Oder anders formuliert: Äußere Einflüsse können niemals die Möglichkeit eines Geschehens verhindern.

Plethon kritisiert Aristoteles dafür, dass dieser Ereignisse, die (zumindest teilweise) von Beratschlagungen abhängen, zu jenen zähle, deren Wahrheitswerte im Vorfeld nicht feststehen. Für Plethon kann das Sich-Beratschlagen nicht den Anfang des zukünftig Seienden darstellen, sondern es ist seine Ursache. Vor einem Anfang müssen noch Ursachen existieren, welche er mit

⁴²⁴ Vgl. Boethius, *Peri hermeneias* (in: Anicii Manlii Severini Boethii commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας, hg. v. Meiser, Karl, Leipzig 21880, S. 185–250).

⁴²⁵ Vgl. Fußnote 58.

den „Sachen, die uns umgeben“ (Z. 60) identifiziert. Diese Analyse erscheint etwas schwammig, da „Sache“ ein solch weitläufiger Begriff ist, dass er alles und nichts bedeuten kann. Weiters folgert er daraus, dass wir, gäbe es solche Umstände („Sachen“) nicht, auch nicht über etwas beratschlagen könnten. Somit stellen diese uns umgebenden Umstände die wahren Ursprünge des Sich-Beratschlagens dar. Man könnte Plethon aufgrund dessen in den Mund legen, dass er das Beratschlagen im Umfeld des Finalgrundes verortet (der ja, laut Aristoteles, die vierte und höchste Stufe der *causae* darstellt). Hierbei ergibt sich jedoch abermals ein Widerspruch in sich, denn wenn man annimmt, dass Plethon Aristoteles auf jegliche erdenkbare Weise denunzieren möchte, dann ist es nicht verständlich, warum Plethon plötzlich dem Beratschlagen überhaupt so viel Raum bietet. Natürlich geht dieser Kritikpunkt an Plethon nur dann auf, wenn man das Sich-Beratschlagen mit dem Finalgrund in Verbindung bringt: Während der Finalgrund auf das Ziel hingerichtet ist, stellt das Sich-Beratschlagen den vernünftigen Vorgang dar, um das Ziel bestmöglich zu erreichen.

Egal, wie Plethon nun wirklich das „Sich-Beratschlagen“ gesehen hat, ergibt sich dennoch ein Problem, wenn man das Sich-Beratschlagen mit dem Finalgrund in Verbindung bringt: Nehmen wir folgendes Beispiel an: Sokrates hat vor, nach dem Essen spazieren zu gehen, um so etwas für seine Gesundheit zu tun. Wenn Sokrates im Vorfeld mit sich beratschlagt, dass er spazieren gehen möchte, um gesund zu bleiben, so muss *die Gesundheit* per se zum Zeitpunkt der Beratschlagung nicht gegenwärtig sein. Anders verhält es sich mit seiner eigenen Gesundheit. Ohne diese könnte er zwar darüber beratschlagen, einen Spaziergang zu machen, dieser ließe sich jedoch nicht realisieren. Außerdem würde Sokrates kaum wegen des Gedankenkonstrukts „Gesundheit“ spazieren gehen, sondern um seiner eigenen Gesundheit etwas Gutes zu tun. Somit kann es sich bei diesem Beispiel nicht um *die Gesundheit* im Allgemeinen als Finalgrund handeln: „For Aristotle, health is the final cause of the walk because health is what answers the question ‘on account of what Socrates walks?’ (um wessen willen). Wylton correctly remarks that the health on account of what Socrates walks is certainly not health in its intentional being but health in its real being. Indeed, Socrates walks on account of the health that makes him healthy, and this is clearly health in its real being as a real form inhering in Socrates and not health as an object of thought.“⁴²⁶

⁴²⁶ Vgl. z. B. Trifogli, Cecilia; Thomas Wylton on Final Causality, in: Lutz-Bachmann, Matthias; Fidora, Alexander (Hgg.): Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaft von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert, Berlin 2007, S. 252 ff. Die Ansicht des Karmelitermönchs Guido Terreni (Terrena?), der das rein gedankliche Konstrukt der Gesundheit als Grund für den Spaziergang annimmt, widerspricht offenkundig Aristoteles’ und Plethons Auffassung (ebd., S. 252–254).

Einige Philosophen des Mittelalters haben sich mit der Problematik auseinandergesetzt, dass der aristotelische Finalgrund eventuell für einen potenziellen Beleg dafür herangezogen wurde, dass ein Grund zeitlich seinen Effekten vorangehen müsse (was wiederum die schon angedeutete Problematik einer klaren Trennung zwischen Ursache und Notwendigkeit zeigt).

Diese Stelle ist somit ein Beweis dafür, dass sich Plethon einerseits in den Kapiteln 17 und 18 in Widersprüche verstrickt (oder sich zumindest vage ausdrückt)⁴²⁷, und andererseits kann somit die Annahme, Aristoteles lehne eine der beiden Theorien (vollends) ab, endgültig ad acta gelegt werden.

Aufgrund der Komplexität dieses Kapitels erscheint eine kurze Zusammenfassung an dieser Stelle sinnvoll: Plethons Argumentation, welche der beiden Theorien Aristoteles nun wirklich (ganz oder teilweise) ablehnt, ist ziemlich verworren. Die Annahme, Aristoteles schmälere das Ansehen Gottes, kann sicherlich nicht für Aristoteles gelten, da sein Götterbild schlichtweg ganz anders konzipiert ist als jenes Plethons. Wenn man bedenkt, was, laut Plethon, Aristoteles hinsichtlich Kausalzusammenhänge alles „falsch“ deutet, dann drängen sich förmlich Ausführungen zur „korrekten“ platonischen Kausalitätslehre auf. Diese fehlen gänzlich, obwohl die Kausalitätslehre essenziell für die platonische Ideenlehre ist. Somit bleibt ein Kapitel, in dem Plethon Aristoteles für seine „falschen“ Ansätze zum Determinismus und zur Kausalität kritisiert, dessen eigenen Argumente jedoch sehr lückenhaft sind.

Kapitel 19: Wirkende und leidende Bewegung

Das meiste zur Bewegung wird von Plethon in den vorigen Kapiteln behandelt, besonders die Unterscheidung zwischen linearer und kyklischer Bewegung (vgl. v. a. Kap. 14). In diesem Kapitel geht er auf die Homonymie der Bewegung ein.

Z. 1–3: ἐν τῇ φυσικῇ ... ὁμώνυμον: Zu Beginn des Kapitels hält Plethon Aristoteles vor, dass dieser in der *Physik* der Bewegung nicht eine doppelte Funktion, nämlich eine wirkende im Bewegenden und eine leidende im Bewegten, einräume. Somit nehme Aristoteles die Bewegung auch nicht als homonym an. Plethon bezieht sich an dieser Stelle vor allem auf *Phys.* VIII, 1. Plethon kehrt hier nicht unbedingt explizit zum Thema der Homonymie⁴²⁸ zurück, aber er wirft rückblickend Aristoteles vor, er unterscheide im Bereich der *kinesis* nicht ausreichend. Es

⁴²⁷ Siehe Anmerkungen zu Kap. 17, Z. 5–6.

⁴²⁸ Für die Begriffe der Homonymie, Synonymie und Paronymie siehe Anmerkungen zu Kap. 3.

gebe, laut Plethon, eine doppelte *kinesis*, die Aristoteles nicht ausführlich genug erörtere. Vor dem Hintergrund der Philosophiegeschichte ist – so sehr Plethon Platoniker war – aufgrund der Sedimentierung der Jahrhunderte auch an die stoische Grundlehre von den beiden Prinzipien des Wirkenden und Leidenden zu denken. Diogenes Laertios schreibt unter Nennung einiger Gewährsmänner: Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδῖον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα („Es scheint ihnen aber, dass es zwei Ursachen des Alls gibt: die wirkende und die leidende. Die leidende ist die gestaltlose Substanz, die Materie, die wirkende aber der *logos*⁴²⁹ in dieser, der Gott. Denn dieser ist unendlich und bringt jedes Einzelne aus dieser ganzen [Materie] selbst hervor.“).⁴³⁰

Z. 9–11: τῇ μὲν κινητικῇ δυνάμει ... τὴν παθητικὴν: Beide Möglichkeiten der Bewegung beziehen sich auf die beiden letzten aristotelischen Kategorien: δρᾶν (= ποιεῖν: Tun, Wirken) und πάσχειν (Erleiden).⁴³¹ Weiters erwähnt Plethon abermals die *dynamis* und meint, dass der zur Bewegung fähigen Möglichkeit die wirkende Bewegung und der die Bewegung aufnehmenden Möglichkeit die leidende Bewegung zugeschrieben werden müsse.⁴³²

Z. 13: ἀδεὲς δέος δεδιώς: Diese *Figura etymologica* klingt aufgrund ihrer Alliteration bzw. Assonanz rhetorisch sehr geschliffen, ist jedoch im Griechischen sonst ungebräuchlich. In *Symp.* 198a findet sich derselbe Ausdruck. Léon Robin weist darauf hin, dass Sokrates mit dieser Formulierung den erhabenen poetischen Stil des Tragödiendichters Agathon imitieren wollte.⁴³³ Dasselbe gilt wahrscheinlich auch für Plethon, der an dieser Stelle versucht, die alte Dichtersprache und sein Vorbild Platon nachzuahmen. Plethon verwendet eine ähnliche Formulierung in Kap. 12, Z. 35. Der Rückbezug erscheint beabsichtigt, da Plethon wahrscheinlich

⁴²⁹ Der Begriff λόγος lässt sich kaum ins Deutsche übertragen. Er kann „Wort“, „Sprache“, „Rede“ oder „Verstand“ bedeuten. Das dazugehörige Verb λέγειν bedeutet neben „sprechen“ auch „sammeln“ (im Sinne zusammenhängender Gedanken/Inhalte), im christlichen Kontext kann er auch als „das Wort“ Christi übersetzt werden. In diesem Kontext scheint eine Übersetzung wie „Vernunft“ bzw. „Vernunftprinzip“ am sinnvollsten (vgl. stellvertretend für eine Vielzahl an Abhandlungen z. B. Aall, Anathon: Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur [2 Bde.], Leipzig 1896/1899; Dunshirn, Alfred: Logos bei Platon als Spiel und Ereignis, Würzburg 2010).

⁴³⁰ Vitae philosophorum VII, 134, 1083–1087 (= SVF II, 300, S. 111).

⁴³¹ Für die zehn aristotelischen Kategorien siehe Fußnote 121.

⁴³² Für den Begriff der *dynamis* siehe die Anmerkungen zu Kap. 9, Z. 4–11.

⁴³³ Platon: Œuvres complètes (Bd. 4/2), hg. v. Robin, Léon, Paris 1958, S. 45 (Anm. 1).

abermals die Sinnlosigkeit der Furcht vor etwas, wovor man sich nicht zu fürchten braucht, hervorheben möchte.

Dass Aristoteles befürchtet, dass sich die wirkende Bewegung einmal nicht bewege, scheint ausnahmsweise keine Unterstellung Plethons zu sein: In *Phys.* VIII, 1 schreibt Aristoteles, dass ein Ding in derselben Weise nicht bewegen und selbst bewegt werden könne. Nur wenn sich zwei Dinge einander nähern, bewege das eine und das andere werde bewegt. Wenn sich beide nun nicht stets bewegen, dann sei das eine auch nicht fähig, zu bewegen und das andere nicht, bewegt zu werden. Somit müsse bei einem von beiden eine Veränderung stattfinden. Die im Anschluss daran von Plethon gestellte rhetorische Frage bringt die Kritik an der aristotelischen Bewegungslehre auf den Punkt: Warum muss sich alles aktiv Bewegende ständig bewegen? Mit der leidenden Bewegung verhalte es sich hingegen anders. Dies liegt auf der Hand, denn etwas, das keine Voraussetzung hat, aktiv zu bewegen, kann sich selbst auch nicht bewegen. Für die Gestirne stellt sich die Frage der Aktivität/Passivität gar nicht, da diese ohnehin durch eine höhere Macht, den „coeli motor“, in ewige, zyklische Bewegung versetzt wurden. Dass Aristoteles die Frage stellt, ob irgendwann die Bewegung der Gestirne aufhören könnte, ist hinsichtlich der Annahme des unbewegten Bewegers essenziell. Dass für Plethon solche vagen Aussagen einen dankbaren Nährboden für seine Kritik darstellen, liegt auf der Hand, wie er ja auch mit „aufgrund dieser Ansichten zeigen wir Aristoteles' Unwissenheit auf“ (Z. 17–18) zum Ausdruck bringt.

Kapitel 20: Gestalten

Das letzte Kapitel ist mit Abstand das längste der gesamten Schrift und weist einen stark repetitiven Charakter auf. Plethons Absicht scheint gewesen zu sein, die für ihn wichtigsten Kritikpunkte hinsichtlich der Gestalten aus dem vierten Kapitel nochmals final aufzugreifen. Hierbei konnte oder wollte er ermüdende Redundanzen nicht vermeiden und versuchte augenscheinlich, die Leser*innen nochmals gegen Aristoteles aufzustacheln. Dieses finale Kapitel stellt auch ein Sammelsurium verschiedener anderer behandelter Themen dar, die Plethon nun alle aufzugreifen scheint, um nochmals zu untermauern, dass sich Aristoteles in nahezu allen Belangen irrte. Ein weiterer Grund für die Länge und Redundanz ist wahrscheinlich auch der Umstand, dass Plethon seine Meinung zu den wichtigsten Themen dem Lesepublikum quasi als Zusammenfassung nochmals vor Augen führen wollte. Neue Erkenntnisse bringt die Lektüre dieses Kapitels kaum. Nach all der Kritik wirkt das Ende der Schrift (auf den ersten Blick) einigermmaßen befremdlich, wie noch deutlich werden wird.

Z. 1–8: Λοιπὸς ... εἰδὼν ... περὶ ὧν οὐ Πλάτωνι συνειπεῖν ... ἐπιδεδείχαμεν: Zu Beginn dieses Kapitels begegnet man einer der ganz seltenen negativen Äußerungen gegenüber Platon: Plethon stimmt hinsichtlich der Gestalten zwar Platon nicht zu, im selben Atemzug äußert er jedoch, dass Aristoteles zu einer sinnvollen Äußerung nicht fähig sei.

Z. 13 ff.: ὥς ἐκ τοῦ Τιμαίου ... λαβεῖν: Der erste Kritikpunkt richtet sich gegen die vermeintlich falsche Annahme Aristoteles', dass sich zuerst die Platoniker und Platon mit den Gestalten beschäftigt hätten. Plethon meint, es haben sich zuvor auch schon die Pythagoreer mit diesen auseinandergesetzt, was er anhand einer Stelle aus dem Werk des Timaios von Lokroi zu belegen versucht. Plethon ging vermutlich davon aus, dass es sich um ein „echtes“ Werk dieses Timaios Lokros handle. Heute nimmt man an, es handelt sich um ein Werk, das nach Platons *Timaios* verfasst wurde und gewissermaßen eine Zusammenfassung dieses Dialogs bietet. Deshalb spricht man auch von Pseudo-Timaios Lokros.⁴³⁴ Ab hier wird es redundant: Dass unsere Welt ein Abbild des intelligiblen Urbildes, der Ideenwelt, sei, führt Plethon schon im ersten Kapitel aus.

Z. 15–16: ἰδανικοῦ κόσμου: Interessant hierbei ist jedoch, dass er den Begriff „Ideenwelt“ an dieser Stelle zum ersten Mal erwähnt. Man hätte sich einen solch gewichtigen Begriff wahrscheinlich schon deutlich früher erwartet. Vielleicht wollte sich Plethon essenzielle Termini für den Schluss aufsparen. Der Begriff *idanikos kosmos* kommt in der griechischen Literatur sehr selten vor und ein einziges Mal bei Timaios von Lokroi.⁴³⁵ Plethon fand bei Timaios Lokros diesen Terminus der „Ideenwelt“ vor und nahm dies wahrscheinlich als Indiz dafür, dass bereits die Pythagoreer von einer solchen sprachen.

⁴³⁴ Angela Ulacco, eine zeitgenössische Expertin zu diesem Themenfeld, unterstützt die These, dass Plethon sicherlich den Pseudo-Timaios Lokros gesichtet hat: „Die Eigentümlichkeit dieser Schrift besteht darin, dass sie den einzigen pseudopythagoreischen Text darstellt, der als eine Art Epitome eines platonischen Dialogs verfasst wurde. Sie kann also als Zeugnis eines frühen Stadiums der Timaios-Exegese betrachtet werden.“ (Ulacco, Angela: Die kosmische Seele bei Ps.-Timaios Lokros und den anderen *Pseudopythagorica*: kosmologische und erkenntnistheoretische Aspekte, in: Helmig, Christoph [Hg.]: *World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Berlin/Boston 2020, S. 191).

⁴³⁵ Fragmenta et titulus (hg. v. Marg, Walter, in: *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, hg. v. Thesleff, Holger, Åbo 1965), S. 215, d5.

Z. 17: οὐ συνώνυμα ἀλλ' ὁμώνυμα: Dass die Platoniker die Ideen und das sinnlich Wahrnehmbare nicht als synonym, sondern als homonym, da deren *ousia* eine andere ist, annahmen, wurden schon erörtert. Synonymie würde bedeuten, dass diese dieselbe *ousia* haben, was für die Platoniker ausgeschlossen ist. Denn die Ideen (und somit die Ideenwelt) und die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren sind eben (jedenfalls für die Platoniker) strikt voneinander zu trennen.

Z. 21–32: τὸ πολυχρόνιον λευκόν ... συμβαίνειν: Plethon versucht nun anhand eines eigenen Beispiels, das stark an jenes Wolle-Schnee-Beispiel⁴³⁶ erinnert, Aristoteles' Annahme, die Gestalten seien synonym mit den Seienden, zu widerlegen. Plethon kritisiert, dass Aristoteles nicht zwischen vergänglichen und unvergänglichen Gestalten unterscheide und diese dennoch aufgrund dieses Umstandes, eben des Vergehens und Nicht-Vergehens, als synonym bezeichnet. Anhand dieses Farbbeispiels versucht Plethon zum wiederholten Male, Aristoteles als völlig unwissend darzustellen: Wie könne man denn das Weiß eines bestimmten Tages, das mit dem dauerhaften Weiß gleichnamig ist, mit dem Unvergänglichen vergleichen? Somit dürfe Aristoteles die Ideen bzw. Gestalten und das sinnlich Wahrnehmbare auch nicht als synonym bezeichnen.

Z. 33–34: ἐν τῇ ἀποδεικτικῇ ... ἀκριβείας: Plethon kritisiert abermals (die laut ihm) inkorrekte Beweisführung des Aristoteles.⁴³⁷ Dass es Plethon bei dieser Aussage (die ohnehin schon denunzierend genug wäre) nicht belässt und hinzufügt, Aristoteles sei „geistlos“ und „schlecht“ (Z. 35), verwundert aufgrund des Bisherigen kaum. Es ist anzunehmen, dass Plethon diese Thematik abermals aufgreift, um zu untermauern, dass Aristoteles der so essenziellen philosophischen Materie der logischen Schlüsse vollends unkundig ist.

Z. 42–45: Εἰκόνα δὲ παραδείγματι πῶς ἂν τις συνώνυμον ... τὸν Ἡρακλέους τῷ Ἡρακλεῖ: Plethon stellt die rhetorische Frage, wie man denn das Abbild dem Urbild als synonym annehmen könne, wenn man doch auch nicht die Statuen des Lysander und des Herakles als den jeweiligen Personen als synonym annehmen könne. Hier rekurriert Plethon abermals auf die *Kategorien* des Aristoteles.⁴³⁸ Die Statuen und deren dazugehörige Personen teilen sich bloß

⁴³⁶ Siehe Anmerkungen zu Kap. 3, Z. 2 ff.; Z. 5–7.

⁴³⁷ Siehe Anmerkungen zu Kap. 8, Z. 1–6.

⁴³⁸ Siehe Anmerkungen zu Kap. 3, Z. 2 ff.

denselben Namen, jedoch nicht dieselbe *ousia*. Somit können für Plethon auch nicht Abbild und Urbild synonym sein. Das Beispiel der beiden Statuen kann an den Beginn des zehnten Buches der *Politeia* erinnern. Im Rahmen der näheren Erläuterung der Ideenlehre haben alle vergänglichen Sinnesobjekte Urbilder, also vollkommene, unvergängliche geistige Muster, nach denen die Sinnesobjekte gestaltet sind. Als Beispiele führt Sokrates Liegen und Tische an. Schreiner können bloß Abbilder des Urbildes erzeugen.⁴³⁹

Dasselbe gilt auch für die Statuen des Lysander und Herakles, weshalb diese beiden Beispiele Exemplare für Homonymie darstellen. Die harsche Kritik Plethons ist im platonischen Sinn verständlich: Er kann nicht akzeptieren, dass Aristoteles das gedankliche Ideenkonstrukt mit den gefertigten Dingen gleichsetzt, da diese nicht dieselbe *ousia* haben.

Z. 48–50: τὸ ἐν ... τῶν φθαρτῶν: Plethon greift hier sehr stakkatohaft nochmals drei essenzielle Themenbereiche auf: die Gestalten, das Eine⁴⁴⁰ und Viele und die Verneinung. Wenn es, laut Aristoteles, Gestalten von allem gebe, wovon es auch Erkenntnis gibt, müsse dies gemäß dem Einen im Vielen auch für die Verneinungen gelten. Ohne die bisherigen Ausführungen Plethons wäre dies wahrscheinlich kaum zu verstehen. Dass dies von Aristoteles „einigermaßen unklar dargestellt“ (Z. 50–51) wurde, ist eine fast versöhnlich klingende Redundanz, wenn man bedenkt, dass Plethon Aristoteles in Kapitel 7 diesbezüglich noch als Lügner bezeichnet hat. Mit dem „Denken an etwas Vergangenes“ rekurriert Plethon auf die Anamnese aus Kapitel 13, Z. 38 ff. Plethon greift Teile davon später nochmals auf.

Z. 53 ff.: Τὴν ψυχὴν: Im nun folgenden längeren Passus beschäftigt sich Plethon abermals mit der Seele. Auch dies erscheint als redundant, denn Plethon hat schon im Vorwort mit seiner kontinuierlichen Kritik an der aristotelischen Seelenlehre begonnen (Sterblichkeit der Seele). Plethon meint, dass die, welche die Gestalten annehmen, die Seele als dem sinnlich Wahrnehmbaren übergeordnet annehmen. Die Seele sei vollkommener und aufrichtiger als alles sinnlich Wahrnehmbare, weshalb auch nur sie die Sinnenwelt nähren könne und nicht umgekehrt. Die Aussage, die Seele erfasse nichts, das nicht auch durch sich selbst existiert, bedeutet, dass die Seele mit dem Nicht-Seienden nichts gemein hat. Dies wiederum unterstreicht Plethons These von der Unsterblichkeit der Seele, welche Aristoteles eben nicht teilt. Die Seele könne nur von

⁴³⁹ Rep. X, 595c–596e.

⁴⁴⁰ Siehe Anmerkungen zu den Kapitel 1, 2, 5, 6, 9.

etwas noch Vollendeterem genährt werden (Z. 65–68). Dies können nur das Göttliche selbst (oder neuplatonisch der *nous*) oder die Gestalten sein, die ja Abbilder des Urbildes (und somit des Göttlichen) darstellen. Wenn es nun gemäß der Erkenntnis Gestalten gibt, die den Sinnen übergeordnet sind, dann müsste eigentlich auch die Seele selbst eine Gestalt im Sinne einer Idee haben, eben eine vollkommene, geistige Form. Wenn man nun aber die Seele mit überirdischen Gestalten und der Ideenwelt in Verbindung bringt, dann erscheint Plethons (und Platons) wiederholte Kritik an der aristotelischen Seelenlehre (dass diese eben nicht unsterblich sei) plausibel.

Z. 63: ψευδεῖς τῶν δοξῶν: Hier liegt ein Anklang an die ἀληθὴς δόξα („wahre Meinung“) nahe: In Platons Dialog *Theaitetos* zieht Theaitetos nach einem missglückten Interpretationsversuch anhand der Sinnendinge den geistigen Vorgang heran: Wissen hänge mit dem Vorstellen zusammen. Vorstellungen können richtig oder falsch sein. Daraus schließt Theaitetos, dass das Wissen eine richtige Meinung sei. Sokrates' kritische Nachfrage folgt sogleich: Unter welchen Umständen handle es sich um falsche Vorstellungen und wie käme eine falsche Meinung zustande?⁴⁴¹ Der Dialog endet mit einer Aporie, denn es ist möglich, wahre Aussagen zu machen und nicht zu wissen, dass sie wahr sind. Ein weiteres Beispiel für wahre und falsche Aussagen stellt der *Sophistes* dar: Der Fremde meint, dass nur durch eine bestimmte „Verflechtung der Begriffe“ (συνπλοκὴ τῶν εἰδῶν) eine richtige Aussage entstehen könne. Ist dies nicht der Fall, folgt eine falsche Aussage (λόγος ψευδής)⁴⁴².

Z. 75 ff.: τὸ ἐν ... τῶν ἀποφάσεων: Plethon greift nun den in Z. 48 begonnenen Argumentationsstrang wieder auf und sorgt so abermals für Redundanz. Plethon meint, es müsse für alles,

⁴⁴¹ Tht. 187a–d. Die Problematik (aus heutiger Sicht) der Begriffe „richtig“, „falsch“, „Vorstellung“, „Meinung“ etc. ist evident. Platon missfiel im *Theaitetos* der Begriff der „wahren Meinung“, da sich daraus nach Belieben eine „wahre“ Erkenntnis konstruieren lässt. Die Erkenntnis könne jedoch nur durch das Urteilsvermögen des Bewusstseins, welches Platon als die Seele annimmt, erlangt werden (vgl. Natorp, Leipzig ²1921, S. 111–119).

⁴⁴² Soph. 259e5–6; 263d4. Hierzu gibt es verschiedene Deutungsansätze: 1) Sinnvolle Aussagen entstehen nur dann, wenn die einzelnen Bestandteile in einer sinnvollen Beziehung zueinander stehen. Die Gesamtaussage kann somit nur als sinnvolle Summe ihrer Einzelbestandteile existieren. 2) Ausschlussprinzip und Kompatibilität: Ein Satz wie „Theaitetos sitzt“ ist sinnvoll. Eine Ergänzung um „und steht“ würde die Aussage absurd machen. 3) Grammatikalische und semantische Korrektheit: Der Satz „Theaitetos sitzt“ ist sowohl grammatikalisch korrekt, da das Subjekt ein Prädikat im Singular mit sich führt als auch semantisch, da die Möglichkeit gegeben ist, dass Theaitetos sitzt. Einige solcher Sätze können auch übertragen für eine höhere Idee stehen, z. B. „Sokrates lehrt“ für „Die Philosophie im Allgemeinen lehrt“. 4) Unter Bezugnahme auf Ansatz 3, lässt sich dies auch auf Sprachcodes ummünzen: „Sokrates hinterfragt kritisch seine Meinung“ ist (in den meisten Fällen) angebrachter als „Sokrates pfeift auf seine Meinung“. 5) Außerdem müssen nicht nur die Begriffe, sondern auch die Sprachelemente (Bausteine der Sprache) richtig angeordnet sein (vgl. Kuno, Lorenz; Mittelstraß, Jürgen: Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon, Archiv für Geschichte der Philosophie 48 (1–3), 1966, S. 114–128).

das ein Vieles und Selbes aufweist (was bei den irdischen Sinnendingen eigentlich für alles gilt), auch ein Eines geben. Dieses „ausgewählte Eine“ (ἐν ἐξαίρετον, Z. 87–88) spreche beispielsweise den Menschen das Menschsein und den Nicht-Menschen das Nicht-Menschsein zu. Dies bedeutet, es muss ein höheres Wesen bzw. eine höhere Macht geben, welche die *ousiai* distribuiert. Dies wiederum bedeutet, es muss ein Eines im Vielen geben. Dieses Eine kann als das Göttliche angesehen werden.

Z. 98–107: τοῦ οὐρανοῦ δημιουργὸν ... ὃν ὁ Λοκρὸς Τίμαιος ἰδανικόν: Der nun folgende, sich über viele Zeilen erstreckende Teil, könnte abermals als „Erschaffung der Welt“ bezeichnet werden. Aus dem Bisherigen geht hervor, dass der platonische Gott aus dem Chaos das Urbild des Universums geschaffen hat, auf dessen Abbild wir wandeln. Diese Tatsache erscheint für den platonischen Demiurgen unumstößlich zu gelten. Die, welche die Gestalten annehmen, möchte Plethon nun heranziehen, um Aristoteles abermals einer inkorrekten Sichtweise zu überführen. Diese gehen nämlich nicht davon aus, dass der Demiurg den Himmel aus sich selbst erschaffen habe, sondern zuerst eine andere Natur bzw. Seiendheit, „die mit ihm selbst verwandter und unendlich ist“ (Z. 101–102). Diese Annahme ist äußerst spannend, denn warum sollte der Demiurg zuerst eine ihm verwandte Seiendheit schaffen, wenn er doch ohnehin der höchste Erschaffer ist? Die einzelnen Seiendheiten wurden von Gott zur intelligiblen Welt zusammengestellt.

Timaio von Lokroi, bei dem ein einziges Mal der Begriff *idanikos*⁴⁴³ vorkommt, wird von Plethon herangezogen, um als Gewährsmann für die „ideale Welt“ zu dienen. Die Bezugnahme auf Timaios unterstreicht augenscheinlich die Wichtigkeit, die dieser für die Platoniker allgemein und vor allem für Plethon gehabt haben muss.⁴⁴⁴

Z. 109–110: τελεώτατον ... νοῦν: Der *nous* wurde von Plethon schon in einigen Kapiteln behandelt, z. B. im neunten in Verbindung mit der Seele. Die, welche die Gestalten annehmen, setzen aus all den Gestalten und Geistesinstanzen den *nous* zusammen und sehen ihn als zweithöchste Instanz an, dem höchsten Gott untergeordnet. Für diese habe nun nicht Gott selbst,

⁴⁴³ Siehe Anmerkungen zu Kap. 20, Z. 15–16.

⁴⁴⁴ Dieser wird gemeinsam mit Pythagoras und Archytas als enger Freund Platons erwähnt (Cicero, De rep., I, 16; siehe Anmerkungen zu Kap. 20, 13 ff.), weshalb die Vermutung naheliegt, dass Plethon ihn auch aufgrund dieser Tatsache nennt.

sondern dieser *nous* aufgrund der intelligiblen Welt den Himmel und die Sinnenwelt geschaffen. Wie schon erörtert, ist eine klare Trennung zwischen dem *nous* und dem Demiurgen schwierig. Es gibt auch Tendenzen, diese gleichzusetzen, auch innerhalb des Platonismus. Wichtig ist jedoch festzuhalten, dass diese Annahme der im Platonismus dominierenden Meinung, der Demiurg habe das Abbild der Welt erschaffen, zuwiderläuft.

Z. 119: Στερήσεις: Mit der „Beraubung“ führt Plethon in diesem Kapitel zum ersten Mal einen bisher unbehandelten Begriff ein. Unter *steresis* bzw. *privatio* (Privation) ist das Fehlen einer positiven Eigenschaft eines Dinges zu verstehen, das von Natur aus eigentlich dazu fähig ist, diese Eigenschaft zu besitzen. Da es sich dadurch um einen Mangel handelt, ist die *steresis* negativ konnotiert. Den Gegenbegriff stellt die *hexis*, das Haben, dar. Besonders Aristoteles schrieb der Privation in den *Kategorien* und in der *Metaphysik* große Bedeutung zu.⁴⁴⁵ In der Ontologie stellt die Privation philosophisch eine Negation von etwas dar: Etwas Weißes oder Schwarzes kann nur entweder weiß oder schwarz sein (wenn man den Umstand, dass im nicht-philosophischen Alltag ein Hemd natürlich auch zwei- oder mehrfarbig sein kann, außer acht lässt). Im aristotelischen Sinn stellt die Privation neben der Form (εἶδος) und dem Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον) eines der drei Prinzipien des Werdens dar: Die Form verleiht der Materie eine bestimmte Beschaffenheit (Gestalt, Struktur, Funktion, Fähigkeit). Das Zugrundeliegende ist der Träger, das Substrat, der Eigenschaft. Die Privation sorgt für die wechselnde An- und Abwesenheit der Form (oder bestimmter Aspekte dieser, Stichwort: verschiedene sich entwickelnde Fähigkeiten eines Babys).⁴⁴⁶ Plethon wiederholt, dass alles Seiende einer Ursache bedürfe und allem Nicht-Seienden diese Ursache fehle. Verneinungen bedürfen deshalb keiner Ursache, da sie ja aus den Bejahungen hervorgehen und diese ohnehin eine Ursache haben. Es lässt sich nur mutmaßen, wie wichtig die *steresis* für Plethon ist, da er sich gerade diesen Begriff bis zum Ende aufsparte.

⁴⁴⁵ Cat. 12a26 ff.; Met. V, 22, 1022b22–1023a7. Aristoteles unterscheidet verschiedene Arten der Privation und zieht die Sehkraft als Beispiel heran. Pflanzen weisen beispielsweise eine generelle Privation der Sehkraft auf, da sie nicht mit Augen ausgestattet sind. Maulwürfe oder blinde Menschen könnten theoretisch zwar sehen, wenn sie nicht der Sehkraft beraubt wären. Graduelle Privation liegt dann vor, wenn jemand oder etwas prinzipiell sehen könnte, diese Fähigkeit jedoch nur unzulänglich oder eingeschränkt nutzt (vgl. Liske, Michael-Thomas: *steresis/Privation, Beraubung*, in: Höffe, Otfried [Hg.]: *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, S. 536–539). Die *steresis* spielt vor allem bei Plotins und Augustinus’ Begriff des Übels eine wichtige Rolle und wurde im Mittelalter und in der Neuzeit für den Beweis der Existenz des sittlich Bösen (*privatio boni*) herangezogen (z. B. von Thomas von Aquin; vgl. z. B. Schulte, Christoph: *Radikal böse*, München 1988, S. 126–129).

⁴⁴⁶ Siehe dazu die Anmerkungen zum Hylemorphismus (S. 66–67).

Z. 133–154: ὑπερουσίῳ θεῷ: Nun verfällt Plethon wieder in langatmiges, repetitives Schwadronieren über die Gestalten und die Einheit/Vielheit. Neu ist die Erwähnung des „überseienden Gottes“⁴⁴⁷. Plethon wollte an dieser Stelle wahrscheinlich nochmals verdeutlichen, dass nichts über Gott stehen kann, keine andere Gestalt oder Materie und dass Gott eins aus sich selbst ist. Während nun Gott selbst unbegrenzt ist, könne Unbegrenztheit in der Sinnenwelt nur durch unbegrenzte Materie, also durch Gott, entstehen. Die Anmerkung „soweit dies möglich ist“ (Z. 138) zeigt schon, dass sich Plethon schwertut, annehmen zu wollen, dass es überhaupt etwas Unbegrenztes auf der irdischen Welt gäbe. Eigentlich kann damit nur die aristotelische endlose, kyklische Bewegung der Himmelskörper gemeint sein. Plethon rekurriert nun wieder auf den Anfang des Kapitels, wo er meint, Aristoteles nehme die Ideen und Sinnendinge als gleichnamig an: Die Gestalten und Geistesinstanzen seien mit jenem Einen (Gott) nicht gleichzusetzen (Z. 153). Dass weder die Seiendheit noch das Zukommende noch die Wirklichkeit noch die Möglichkeit von diesem überseienden Einen zu scheiden sei, dies jedoch nicht für die untergeordneten Geistesinstanzen gelte, ergibt sich aus dem Bisherigen.

Z. 156–158: μέσως ... αἰσθητῶν: Hier greift Plethon wieder eine wichtige Thematik auf, die Mesotes-Lehre. Die gemäßigte Mittelstellung, also die Mitte zweier Extrempositionen, wurde schon in den Kapiteln 8 und vor allem 12 (über die Tugenden) thematisiert. Es scheint Plethon wichtig gewesen zu sein, diesen vor allem für die Tugendlehre essenziellen Begriff vor dem nun folgenden Sinneinschnitt nochmals seiner Leserschaft vor Augen zu führen. Dass die Gestalten eine Mittelstellung zwischen dem überseienden Einen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen einnehmen, erinnert an die *daimones*.

Bevor sich Plethon nun erneut der Erkenntnis widmet, ist es ihm ein Anliegen, nochmals explizit darauf hinzuweisen, dass „gegen Aristoteles’ Äußerungen vorgegangen“ werden müsse (Z. 160–161).

Z. 168 ff.: ἀλλὰ τῶν μὲν ἐς πεπερασμένα εἶδη: Der nun folgende Abschnitt ist schwierig zusammenzufassen, da Plethon verschiedenste große Themenbereiche der bisherigen Kapitel, wie Zahlenlehre, Erschaffung, Ursache etc., behandelt. Für Plethon scheint es wichtig zu sein, noch-

⁴⁴⁷ Vgl. z. B. Pseudo-Dionysios Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 12, 5; 20, 10; 23, 11 etc. (Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae (Bd. 36), hg. v. Heil, Günter; Ritter, Adolf M., Berlin 1991).

mals zu verdeutlichen, dass man zwischen Erkenntnis bzw. Erkenntnissen der einzelnen Gestalten der begrenzten sinnlich wahrnehmbaren Dinge und einer höher liegenden Erkenntnis des Unbegrenzten unterscheiden müsse. Den verschiedenen Sinnendingen kommen nun ihre individuellen Erkenntnisse zu, von denen es unendlich viele geben müsse, da es auch unendlich viele Dinge gibt, das Universum bzw. Göttliche, also Unbegrenzte, habe jedoch nur eine einzige Erkenntnis. Plethon bringt abermals die Zahlen und das Fertigen von Produkten als Beispiele, um zu zeigen, dass die im Verstand verankerte Kenntnis von jedem Abbild eines jeden Dings Voraussetzung ist, dass dieses schließlich gefertigt werden kann. Dasselbe gelte für die Seele: Diese nehme als höchste Instanz der Ideenwelt die irdischen Dinge auf und wird von diesen quasi genährt. Da sie jedoch stets von Abbildern bzw. Trugbildern gespeist wird, sei ihr stets eine übergeordnete Position gewiss. Die Seele stellt somit neben dem *nous* (wobei die Frage hinsichtlich einer klaren Trennung dieser beiden Instanzen schon gestellt und nicht beantwortet werden konnte) das Fundament des Körpers dar und beherbergt nicht nur die Erkenntnis der einzelnen Dinge, sondern auch deren Ursachen, „von denen wiederum jede dorthin zurückzuführen sei.“ (Z. 193–194). Mit der Konklusio, dass sie (abermals anonyme Gewährsmänner) dies über die Erkenntnis sagen werden, scheint ein neuer Sinnabschnitt zu folgen. Dem ist aber nicht so (jedenfalls nicht in dem Sinn, wie wir heute Sinnabschnitte verstehen), da Plethon kurz darauf die Seele im Kontext der Anamnese abermals heranzieht.

Die Aussage, dass die, welche die Gestalten annehmen, mit dem Bisherigen gegen Aristoteles sprechen würden, selbst jedoch nicht sagen, was ihren eigenen Annahmen widerspricht, wirkt einigermaßen plump. Warum sollten auch Gegner des Aristoteles, die sich solch eine Mühe machen, plötzlich ihre eigenen Thesen hinterfragen? Irgendwie wirkt diese Aussage wie eine Kritik an jenen, die Plethon eigentlich verteidigen oder zumindest stützen müsste. Dass Plethon daraufhin meint, er möchte sich nun Inhalten widmen, die es wert sind, behandelt zu werden, zieht sich wie ein roter Faden durch die Schrift. Im nun folgenden Abschnitt widmet sich Plethon abermals den Zahlen, jedoch anhand des Beispiels der Zweiheit, wie es in dieser Form bisher noch nicht vorkam.

Z. 212: τὴν δυάδα: Warum Plethon die Zweiheit in den vorigen Kapiteln nicht behandelt, obwohl er sich intensiv mit den Zahlen und deren Teilhabe beschäftigt, ist unklar. Dass die Zweiheit eng mit dem Einen verbunden ist, ist evident. Eine Möglichkeit ist die Annahme, dass Plethon schlichtweg von seiner Leserschaft voraussetzte, dass sich diese neben dem *hen* auch automatisch mit der *dyas* beschäftigten. Jedenfalls handelt es sich hierbei um einen der wenigen

Fälle (neben der *steresis* und dem überseienden Gott), in dem nicht Redundanz vorherrscht, sondern eine Thematik (mehr oder weniger) neu eingeführt wird.

Wie schon ausführlich besprochen, stellt das Eine den Gegensatz zum Vielen und somit das transzendent höchste Prinzip dar. Dieses bildet gemeinsam mit dem ihm entgegengesetzten Prinzip, der „unbestimmten Zweiheit“ (ἀόριστος δυάς)⁴⁴⁸, die Grundlage einer jeden Existenz (somit auch aller Zahlen).⁴⁴⁹ Die Problematik der *dyas* liegt auf der Hand: Nimmt man das Eine als das höchste (göttliche) Prinzip an, dann stellt sich die Frage, wofür die Zweiheit überhaupt noch notwendig ist. Somit wird diese oft als Überfluss, Mangel, sinnlose teilbare Materie, Unordnung etc. aufgefasst. Andererseits ist es platonisch gesehen auch einleuchtend, warum für Platon die Zweiheit relevant ist: Durch sie wird die Vielfalt der Ideen- und Sinnenwelt ausgedrückt. Somit bilden das Eine und die Zweiheit eine untrennbare Symbiose und auf diese beiden Prinzipien lässt sich die Existenz aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge und aller Ideen zurückführen.⁴⁵⁰ Gemäß Aristoteles soll Platon die unbestimmte Zweiheit als „das Große und Kleine“ (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν⁴⁵¹) beschrieben haben. Sie stellt das Prinzip der Vermehr- und Verminderbarkeit, des Mehrdeutigen, des Unbestimmten und somit der Vielheit dar. Diese Unbegrenztheit ist jedoch nicht räumlich oder quantitativ gedacht, sondern drückt eine undefinierte Form aus. Diese unbestimmte Form steht im Gegensatz zur bestimmten Form der reellen Zahl zwei, die eben genau diesen Zahlenwert ausdrückt. Dasselbe gilt für das Eine vs. die Zahl eins. Man könnte sagen, dass das Eine und die Zweiheit meta-mathematische Instanzen sind, während die Zahlen eins und zwei begrenzte Ziffernwerte darstellen.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Diog. Laert. VIII, 25; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, X, 277, 3 (Sexti Empirici opera [Bde. 2–3], hg. v. Mau, Jürgen; Mutschmann, Hermann, Leipzig 1914–1961). Es sei noch angemerkt, dass bei Xenokrates die oberste männliche Gottheit *Monas* mit der weiblichen Gottheit *Dyas* (Weltseele) die Welt erschaffen hat (Pseudo-Plutarch, *Placita philosophorum* 877b9, in: *Plutarchi moralia* [Bd. 5/2/1], hg. v. Mau, Jürgen, Leipzig 1971). Außerdem leiten sich von diesen Begriffen die philosophischen bzw. metaphysischen Positionen des Monismus bzw. Dualismus ab, die gemeinsam mit dem Pluralismus, über die Grenzen der Philosophie hinausreichend, bis heute in der Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft und Religionswissenschaft Anwendung finden.

⁴⁴⁹ Diese oft Platon zugeschriebene „Prinzipienlehre“ ist im 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden und wird auch als ungeschriebene bzw. metaphysische Lehre bezeichnet. Die Bezeichnung „Prinzipienlehre“ resultiert daraus, dass sie sich mit den beiden höchsten Prinzipien, eben dem Einen und der Zweiheit, beschäftigt. Der Begriff „ungeschriebene Lehre“ (von dem sich viele andere Begriffe wie „ungeschriebenes Gesetz“ ableiten) bezieht sich auf die Annahme, dass Platon seine Lehre bloß mündlich und nie schriftlich tradiert habe. Diese Annahme ist in der Forschung jedoch umstritten. In der Forschungsliteratur findet sich auch der Begriff der „esoterischen Lehre“, die mit der Esoterik im heutigen Sinn nichts zu tun hat. Gemeint ist, dass Platons Lehre für einen auserwählten Kreis von Philosophieschülern bestimmt war, die über genügend Vorkenntnisse verfügten (vgl. z. B. Gadamer, Hans-Georg: *Platos ungeschriebene Dialektik*, in: Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke* (Bd. 6), Tübingen 1985, S. 129–153, hier: S. 130).

⁴⁵⁰ Vgl. z. B. Reale, Giovanni: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der 'ungeschriebenen Lehren'*, übers. v. Hölscher, Ludger, eingel. v. Krämer, Hans, hg. v. Seifert, Josef, Paderborn/Wien [u.a.] 2000, S. 199–201.

⁴⁵¹ Met. I, 987b20; vgl. Phys. 209b–210a.

⁴⁵² Vgl. Reale, 2000, S. 205–207.

Der Bezug auf Kapitel 1 ist evident: Dort prangert Plethon Aristoteles dafür an, dass dem Werden gemäß der Ursache die zeitliche Entstehung und somit die Unendlichkeit folge. Anhand der Divergenz Zweiheit – Zahl möchte Plethon aufzeigen, dass die meta-mathematische Zweiheit eben nicht nach der reellen Zahl entstehen könne. Diese für Plethon absurd erscheinende Annahme des Aristoteles, die reelle Zahl existiere vor ihrem Gedankenkonstrukt, findet sich in *Met.* I, 9, 990b20 ff.

Plethon scheint nun mit „dort – hier“ (Z. 213–215) sarkastisch ausdrücken zu wollen, dass eine Unterscheidung hinsichtlich der diesseitigen und jenseitigen vor- bzw. nachzeitigen Existenz der Zweiheit vor oder nach der Zahl keinen Sinn macht. In beiden Fällen, sowohl in der Sinnen- als auch in der Ideenwelt, müsse die Zweiheit vor der Zahl existiert haben.

Z. 216 ff.: τὰ εἶδη μετέχεται: Eng mit der Zahlenlehre ist die Methexis verbunden, die Plethon nun abermals aufgreift. In dieser komplexen Passage kritisiert Plethon, vereinfacht gesagt, Aristoteles' Annahme, jeder Seiendheit käme zufällig etwas zu. Da es aber Dinge gebe, denen per se etwas zukomme, könne sich dies so nicht verhalten. Damit bezieht sich Plethon auf die Methexis der Sinnendinge an der geistigen Ideenwelt, welche Aristoteles negiert.

Das nun folgende Beispiel mit den Olympischen Spielen und der Sonnenfinsternis (Z. 231–245) soll als Kausalzusammenhang die Methexis/Ursache belegen: Obwohl zum selben Zeitpunkt die Olympischen Spiele stattfinden und die Sonne verschwindet, haben diese beiden Ereignisse nichts gemeinsam, außer den Zufall. Dass jedoch die Olympischen Spiele immer genau zum selben Datum abgehalten werden und aufgrund der verschwundenen Sonne eine Sonnenfinsternis eintritt, stellt einen Kausalzusammenhang dar. Das bedeutet, dass das Datum Teilhabe an den Olympischen Spielen hat und die verschwundene Sonne an der Sonnenfinsternis. Dass nun diese beiden Ereignisse trotzdem zusammenfallen, müsse einer anderen Ursache geschuldet sein. Vielleicht hat Plethon dieses auf den ersten Blick recht banal wirkende Beispiel bis zum Ende aufgespart, da die Methexis bis zu diesem Zeitpunkt nur sehr lapidar und theoretisch behandelt wurde. Es dürfte aufgrund seiner Klarheit jedoch die Wirkung nicht verfehlt haben.

Im Anschluss daran (Z. 249 ff.) geht Plethon zum wiederholten Male auf die Homonymie ein. Plethon wirft Aristoteles vor, etwaige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Urbild und Abbild bzw. zwischen den Dingen unscharf zu betrachten. Er bringt abermals das Beispiel der Lysander-Statue: Natürlich haben Lysander und dessen Statue verschiedene *ousiai*, doch man

könne nicht behauptet, diese hätten gar nichts gemeinsam. Plethon bezieht sich hier scheinbar auf den Namen, den beide miteinander teilen. Es scheint so, als könne es Aristoteles Plethon hinsichtlich der Homonymie/Synonymie schlichtweg nicht recht machen, egal, wie er sich positionieren würde.

Z. 283–284: τί ποτέ φησι συμβάλλεται αὐτοῖς τὰ εἶδη; Mit diesem Originalzitat⁴⁵³ scheint Plethon Aristoteles' Annahme der Gestalten noch deutlicher widerlegen zu wollen. Die Frage ist in einen Abschnitt eingebettet, der ohnehin schon genügend Fragen aufweist. Da eben für Aristoteles das Universum bzw. dessen Gestirne durch den unbewegten Bewegter in unendliche Bewegung versetzt werden, bedarf es hierfür weder einer Ursache noch irgendwelcher Gestalten. Damit einher geht Plethons Kritik, dass gemäß Aristoteles auch die Seiendheit und das Sein keiner Ursache bedürfe. Nach Aristoteles' Annahme der Weltentstehung ist weder eine Ursache der Tischheit noch des Tisches notwendig, wenn alles von linearer und kreisförmiger Bewegung abhängig ist.

Plethons darauffolgende Aussage, es stünde jedem außer Aristoteles zu, dem ältesten Gott die Ur-Ursache zuzusprechen (Z. 284–287), ist an Denunzierung kaum zu überbieten. Wenn Plethon nun alle Aristoteles Zugeneigten anspricht und ihnen ebenfalls Dilettantismus unterstellt, ist die Frage, was Plethon generell von aristotelischem Gedankengut hält, obsolet. Diese allgemeine Anprangerung kann gewiss auch als Attacke gegen die gesamte aristotelische Lehre gesehen werden. Plethons Schlussfolgerung, dass Aristoteles aufgrund des Umstandes, dass er den unbewegten Bewegter als das Eine allem anderen überordnet, er deshalb jeder Seiendheit ebenfalls wiederum eine Ursache überordne, wirkt nicht überzeugend. Denn warum kann nicht Gott einfach als höchste Instanz angesehen werden? Plethon versucht hier außerdem, anhand einer potenziellen, jedoch so von Aristoteles nicht getätigten Aussage, diesen der Unkenntnis von den Gestalten zu überführen. Für die platonische Annahme der Methexis zwischen Urbild und Abbild fungiert dieses Gedankenkonstrukt Plethons natürlich tadellos.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Met. I, 9, 991a8–10: Πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις („Am meisten würde man jedoch darüber im Unklaren sein, was eigentlich die Gestalten zu den unvergänglichen sinnlichen Dingen oder zu den entstehenden und vergänglichen beitragen.“).

⁴⁵⁴ Plethons Vergleich, dass eine Gleichstellung von Urbild und Abbild dasselbe sei wie eine Gleichstellung von Groß und Klein (Z. 319–320), kann für uns zeitgenössische Leser*innen etwas übertrieben wirken, da für uns normalerweise groß – klein ein absolutes Gegenpaar darstellt, während sich eine Unterscheidung zwischen Urbild und Abbild (alleine schon aufgrund der Methexis) als viel komplexer erweist.

Plethons nun folgende Aussage, er wolle zu etwas anderem übergehen (Z. 325–326), kann so nicht nachvollzogen werden, da er sich weiterhin mit den Gestalten, Entstehen und Vergehen und der Bewegung beschäftigt. Plethon bringt zum wiederholten Male das Beispiel der Statue und jenes des Trugbildes im Wasser und spielt damit auf das Höhlengleichnis⁴⁵⁵ an (Z. 322–323), was abermals eine Redundanz darstellt.

Z. 325: *τερέτισμα*: Der Begriff bedeutet eigentlich „Gezirpe“. Plethon unterstreicht damit ein weiteres Mal, dass die aristotelische Philosophie bloß leeres Gerede, eben nichts anderes als Gezirpe sei. Plethon übernahm dieses Wort aus Aristoteles selbst, der in *An. post.* I, 22, 83a33 die gesamte Ideenlehre Platons als „Gezirpe“ bezeichnet. Plethon dreht gewissermaßen den Spieß um und bedient sich eines bekannten Vorwurfs des Aristoteles, den er nun auf diesen selbst anwendet.

Z. 335–337: *γίγνεται γὰρ ... παραδείγματα*: Der „Baumeister“, in dem sich die Kunst befindet, wird in Kapitel 17 erwähnt. Die Meister tragen das Urbild des Abbildes in ihrer Seele und schaffen daraus ein Produkt. Dies rekurriert auf den Umstand, dass die Seele für die Erfassung der Ideen zuständig ist und die unmittelbare Verbindung zwischen der Ideenwelt und der Dingewelt darstellt. Würden sich die Seelen der Meister nicht an das Urbild erinnern (Anamnese), könnten diese keine Produkte fertigen. Das Urbild bzw. die Ursache ist somit stets besser als deren gefertigtes Produkt.

Z. 342 ff.: *ἐν τῷ ἡλίῳ νῶ*: Dass für Aristoteles die Sonne aufgrund der Wichtigkeit der Gestirne gemeinsam mit dem unbewegten Beweger die zwei Hauptursachen jeglicher Existenz darstellt, wurde deutlich.⁴⁵⁶ Plethon legt nun Aristoteles in den Mund, dieser sei der Meinung, dass sich in der Vernunft der Sonne auch deren Urbilder befänden und diese deshalb keines anderen Urbildes bedürften. Die Sonne ist zwar, wie das Sonnengleichnis in der *Politeia* zeigt, sehr bedeutsam für Platon, aber nur ein „Spross“ des Höchsten und Wichtigsten, der Idee des Guten, die wiederum Aristoteles ablehnt. Wenn nun für Aristoteles die Sonne die Ursache für alles Entstehende ist, dann kann sie aufgrund dieser Tatsache im platonischen Sinn nicht das Höchste darstellen.

⁴⁵⁵ Siehe dazu die Anmerkungen auf S. 64 f.

⁴⁵⁶ Vgl. Kap. 16 zur Erwärmung durch Sonne und Mond.

Plethon verlangt, dass auch den Sinnendingen Teilhabe an der Sonne zukommt. Er bekräftigt dies damit, dass er wiederum die Meister heranzieht, und meint, dass ein gefertigtes Produkt Anteil am Urbild habe, ein halb fertiges Produkt jedoch nicht, da es nicht dem Urbild entspreche. Er argumentiert weiter, dass das Untergehen der Sonne nicht das Gedeihen der Pflanzen behindere, weshalb die Sonne nur eine eingeschränkte Kraft hat. Die Vernunft der Sonne alleine könne das Gedeihen also nicht bewirken (Z. 365–366), es bedarf somit einer Schnittstelle zwischen dem *nous* der Sonne (oder, wenn man so will, dem reinen Himmelskörper an sich) und deren effektiver Einwirkung auf die Umwelt, damit etwas gedeihen kann. Und dies ist gemäß Plethon nur durch die *Methexis* möglich. Somit polemisiert Plethon in der ganzen Passage gegen die Wichtigkeit, die Aristoteles der Sonne zuschreibt.

Danach folgt eine neuerliche Erhöhung des eigenen Wissens und ein Herabstufen jenes des Aristoteles, indem Plethon meint, er weise dem Seienden eine vollständige Bestimmung der Ursachen zu, Aristoteles bloß eine mangelhafte (Z. 389–391).

Z. 391 ff.: διελὼν γάρ ...: Die vier hier erwähnten Ursachen (vollendende, Bewegung verursachende, stoffliche, gestaltliche) beziehen sich auf die vier aristoteleischen *causae*.⁴⁵⁷ Die vollendende ist die *causa finalis*, die die Bewegung verursachende die *causa efficiens*, die stoffliche die *causa materialis* und die gestaltliche die *causa formalis*. Plethon scheint hier keine Rücksicht auf die übliche Reihenfolge der Ursachen genommen zu haben, was purer Zufall oder ein absichtliches Missachten der Abfolge, weil diese für ihn irrelevant ist, sein kann. Aristoteles bediene sich der drei erstgenannten, die Formursache sei für ihn jedoch unbedeutend.

Im Folgenden produziert Plethon ein Konglomerat aus mehr oder weniger absichtlichen Missdeutungen und Unterstellungen: Zuerst meint er, Aristoteles spare die Formursache absichtlich aus, was schon allein aufgrund des banalen Umstandes nicht korrekt ist, da sie Aristoteles in *Phys.* II, 3, 194b23–35 beschreibt. Die Formursache könne nicht die Ursache eines Dings sein, da Dinge ja aufgrund der höchsten Ursache existieren (Demiurg für Plethon, Sonne für Aristoteles). Hätte es sich Aristoteles so einfach gemacht, wie ihm hier unterstellt wird, dann hätte er auch nicht zwischen vier Ursachen, die von der Annahme der Materie bis zur Vollendung des Werkes reichen, unterscheiden müssen. Die Argumentation, die Materie und nicht die Form sei die Ursache für die Existenz des Himmels, erscheint etwas banal. Plethon weist nun (unter Berufung auf andere) die Ursachen dem Seienden zu: die Zielursache Gott, die Formursache den

⁴⁵⁷ Vgl. Fußnote 301.

Gestalten, die Wirkungsursache der Seele und die Stoffursache dem Himmel (abermal in willkürlicher Reihenfolge; Z. 400–409). Die Zuschreibung Formursache – Gestalten resultiert daraus, dass für Plethon die Gestalten (Ideen) die wahren, immateriellen Formen darstellen. Das Paar Wirkungsursache – Seele erscheint deshalb sinnvoll, da ja (wenigstens für die Platoniker) die unsterbliche Seele das Wirkungsprinzip darstellt und diese auf die Körperwelt einwirkt („Seelenwanderung“). Stoffursache – Himmel ist ebenfalls schlüssig, da ja aus der Materie Himmel alles Irdische entsteht. In der Zuschreibung Zielursache – Gott stellt der Demiurg sowohl die Ursache als auch das Ziel dar.

Plethon wendet abermals einen Trick an, um seine eigene Meinung zu bestärken: Indem er meint, dass all dies auch alle, welche die Gestalten annehmen, sagen (natürlich abermals anonym), stellt er seine eigene Meinung als unumstößliche *communis opinio* hin. Plethon treibt sein übliches Spiel hier auf die Spitze, wenn er sagt, dass all jene dieselbe Meinung vertreten und sie gleichzeitig aufzeigen, dass Aristoteles ein nichts zustande bringender Denunziant sei, der „vom Wichtigsten keine Kenntnis besitzt“ (Z. 413). Plethon kritisiert, Aristoteles habe weder die ewigen Seiendheiten noch die Verbindung zwischen allem und dem Einen (ausreichend) behandelt. Diese Ansicht ist kaum haltbar, da Aristoteles in seinen Werken sehr wohl (teils intensiv) diese Fragen behandelt (oder es wenigstens versucht). Plethon bringt hier ein Totschlagargument, das schlichtweg einer Prüfung nicht standhält. Plethon scheint anschließend nochmals untermauern zu wollen, dass der einzig wahre Gott der platonische Demiurg ist (Z. 418–422).

Z. 422 ff.: Κάκεινο δὲ ῥητέον ...: Dass Platon einigen, die vor ihm gewirkt haben, folgte und anderen widersprach, kann entweder so wortwörtlich oder als Bescheidenheitstopos aufgefasst werden. Wahrscheinlich wollte Plethon Platon gegen Ende der Schrift nochmals als weise und Aristoteles überlegen darstellen. Dasselbe gelte jedoch nicht für Aristoteles, der angeblich keine anderen Meinungen zuließ. Es ist nicht ganz klar, ob diese Aussage nur für den Demiurgen oder für verschiedene Themen gilt. Hinsichtlich des Demiurgen stimmt es, dass sich schon vor Platon andere Gelehrte mit diesem Konzept beschäftigten. Den Vorsokratikern scheint der Begriff unbekannt gewesen zu sein. Xenophon, ein Zeitgenosse Platons, berichtet, schon Sokrates habe den Demiurgen als weisen und freundlichen Werkmeister angenommen.⁴⁵⁸ Platons Schüler

⁴⁵⁸ Xenophon, Mem. I, 4, 7 (Xenophontis opera omnia [Bd. 2], hg. v. Marchant, Edgar C., Oxford ²1921 [repr. 1971]).

Speusippos setzt den Demiurgen mit dem *nous* gleich, eine Annahme, die Platon wahrscheinlich auch (in Ansätzen) teilte.⁴⁵⁹ Aristoteles vertrat eben nicht diese These eines unfehlbaren, ewigen Demiurgen, weshalb er sich später auch von seinem Lehrer abwandte. Platon folgte gewiss auch, wie schon erwähnt, den Pythagoreern, deren mathematisches Konzept der Erde bei ihm Anklang fand, wahrscheinlich auch Heraklit, dessen Annahme der göttlichen Vernunft (*logos*) mit dem platonischen *nous* große Parallelen aufweist und eventuell auch Parmenides und den Eleaten (obwohl Platon diesen insbesondere hinsichtlich des Wandels und der Vielheit auch widersprach), die das perfekte Sein annahmen, das mit dem platonischen Demiurgen, der aus dem Chaos Ordnung schafft, vergleichbar ist.

Vielen der Vorsokratiker musste er naturgemäß widersprechen, da diese, eben wie Aristoteles, die Entstehung der Welt aufgrund von verschiedenen Bewegungsabläufen annahmen. Platons Bild des Demiurgen steht auch im Widerspruch zu jenem der Sophisten, die skeptisch gegenüber der Annahme eines objektiven Wissens und einer moralischen Wahrheit eingestellt waren. Dies widerspricht vollkommen dem platonischen Demiurgen, dem ewigen Guten und Wahren. Schließlich musste er auch Anaximander und seiner Apeiron-Theorie (der Kosmos sei etwas Unbestimmtes) widersprechen, da ja für Platon der Kosmos die reinste Ordnung darstellt.⁴⁶⁰

Z. 425 ff.: Ἀριστοτέλης δὲ πᾶσιν ἐναντιούμενος ...: Das Kapitel endet mit einer Art Literatur- bzw. Forschungskritik an Aristoteles, die in dieser Weise sicherlich nicht haltbar ist. Während nun Platon über alle Maße von Plethon gelobt wird, in reflektierter Weise auch andere Meinungen zu hören, wird Aristoteles vorgeworfen, alle anderen Denker denunziert zu haben. Er wirft ihm sogar eine „listige und in einer philosophischen Denkweise vollkommen fremde Art“ (Z. 429–430) des Diebstahls fremden Gedankenguts vor. Plethon unterstellt Aristoteles somit Plagiat, also eine Straftat (im heutigen Sinn). In der Antike war es jedoch Usus, fremde Quellen zu nutzen (bzw. meistens einfach nur anzudeuten), da antike Leser*innen ohnehin wussten, worauf sich das Zitat bezieht. Außerdem wurde „Plagiat“ nicht negativ aufgefasst, sondern galt als Ehrerbietung gegenüber anderen Autoren. Äußerst interessant hierbei ist der Umstand, dass

⁴⁵⁹ Krämer, Hans: Speusipp, in: Flashar, Hellmut (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike (Bd. 3), Basel 2004, S. 13–31, hier: S. 37; Ferrari, Franco: Der entmythologisierte Demiurg. Bemerkungen zur Figur des Demiurgen in Platons *Timaios*, in: Koch, Dietmar; Männlein-Robert, Irmgard; Weidtmann, Niels (Hgg.): Platon und das Göttliche, Tübingen 2010, S. 62–81.

⁴⁶⁰ Vgl. Tim. 31b–32c; Heraklit, fr. 30 (Diels; Kranz, Berlin ⁶1951); Parm. 130b–d; Phaid. 97c–99c; Gorg. 482b–c; vgl. z. B. Cornford, Francis M.: Plato's Cosmology. The *Timaeus* of Plato, London 1937, S. 21 ff. Die Grenzen, ob Platon nur in gewissen Punkten oder allgemein einem anderen Konzept des Demiurgen widersprochen hat, sind oft sehr schwammig. Eine allumfassende Behandlung dieser Thematik würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit deutlich übersteigen.

Plethon ähnlich agiert. Natürlich liegen einige Stellen auf der Hand und lassen sich aufgrund seiner Andeutungen dann doch schnell auffinden. Da aber eben Plethon Aristoteles eine schlampige wissenschaftliche Praxis vorhält, könnte man diese Karte (aus heutiger Sicht) auch gegen Plethon ausspielen. Ein Beispiel der kryptischen, jedoch gängigen antiken Zitierweise folgt nun.

Z. 431 ff.: ἐπὶ τελευτῇ τῶν λογικῶν: Plethon wirft Aristoteles vor, er solle sich nicht nur mit fremden Federn geschmückt, sondern auch gelogen haben. Außerdem unterstellt er ihm auch (teils) Größenwahn, da sich Aristoteles am Ende seiner logischen Schriften (*Organon*) selbst rühme, „alle Ansätze dieser Methodik“ eingeführt zu haben (Z. 432–433). Um welche Methodik es sich genau handelt, sagt Plethon jedoch nicht. Es kann nur gemutmaßt werden, dass er die Logik allgemein meint. In *An. pr.* II, 27, 70b15–20 lobt sich Aristoteles für die Entwicklung des Syllogismus. Er betont, dass sich vor ihm niemand so intensiv mit der Logik beschäftigt habe. In *An. post.* I, 2, 71b8–9 meint Aristoteles, dass er die erste vollständige Theorie der Wissenschaft entwickelt habe. In *Soph. el.* 34, 184b2–8 rühmt er sich, als Erster die verschiedenen Arten von Trugschlüssen systematisch untersucht und analysiert zu haben. Er betont, dass es vor ihm keine vergleichbaren Studien gegeben habe. In *Top.* VIII, 14, 163b21–28 schildert er, dass seine Untersuchungen zur Dialektik umfassender und systematischer seien als alles, was vor ihm existierte.⁴⁶¹ Natürlich handelt es sich hierbei um Eigenlob, doch auch dies war in der Antike nichts Außergewöhnliches, seine eigenen Errungenschaften hervorzuheben. Außerdem ließe sich im Umkehrschluss Plethon dasselbe aufgrund seiner andauernden Besserwisserei unterstellen.

Z. 435: Ἀρχύτου: Plethon führt nun den Universalgelehrten und der Richtung der Pythagoreer zuordenbaren Archytas von Tarent an, der schon vor Aristoteles logische Schriften verfasst haben soll, die dieser teilweise als Quelle benutzt habe. Es kann sein, dass Plethon neben seiner Verehrung des Archytas⁴⁶² ihn auch deshalb erwähnt, da dieser mit Platon befreundet gewesen

⁴⁶¹ Aristoteles hat sich zwar gewiss nicht als Erster mit diesen Materien beschäftigt (zu denen u. a. auch die Sophisten forschten), jedoch ist es mit Blick in das *Organon* nicht von der Hand zu weisen, dass Aristoteles die verstreuten Betrachtungen zur Logik zusammenführte.

⁴⁶² Vgl. *Nom.* I, 2, wo Plethon als verehrte Vorbilder unter anderem Pythagoras und Archytas (nicht namentlich) nennt. Der Umstand, dass beide in Unteritalien lebten, kann als Hommage an Italien gedeutet werden. Plethon war ja auch für den Florentiner Humanismus von großer Bedeutung. Pythagoras und Archytas gehörten zum engen Freundeskreis Platons, was wiederum die Verehrung der beiden Pythagoreer sicherlich bestärkte (vgl. auch Cicero, *De rep.*, I, 16, wo beide gemeinsam mit Timaios von Lokroi als enge Freunde Platons bezeichnet werden); vgl. zu Archytas auch Cicero, *Sen.* 12, 39–41.

sein soll, womit Plethon vielleicht sagen wollte, dass sich Aristoteles oft platonischer Quellen bediente. Dies würde natürlich Aristoteles' Ansehen im Vergleich zu Platon noch mehr untergraben. Aristoteles soll sich mit der Philosophie des Archytas intensiv auseinandergesetzt haben. Er behandelte sie in drei Büchern, außerdem verfasste er eine Gegenüberstellung des *Timaios* mit den Schriften des Archytas. Beide Werke sind jedoch verloren.⁴⁶³ Da Archytas der pythagoreischen Philosophie zuordenbar ist, ist es kaum verwunderlich, dass sich Aristoteles mit ihm auseinandersetzte, wobei er sich jedoch mit den Pythagoreern, wie schon erörtert, separat beschäftigte. Über die Werke des Archytas ist wenig bekannt, es sind nur vier sicher ihm zuweisbare Fragmente erhalten. Die ursprünglichen Titel sind nicht bekannt, auch hinsichtlich der behandelten Themen herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Aus den Fragmenten geht hervor, dass die zentralen Themen Mathematik und Musik waren. Eine Schrift (mit verschiedenen griechischen Titelversionen) wird als *Über die Wissenschaft* bezeichnet. Eine andere Schrift (oder ein Teil von *Über die Wissenschaft*) heißt *Harmonik*. Ein weiteres Werk mit dem Titel *Abhandlungen* soll sich mit Ethik befassen haben. Vielleicht verfasste Archytas auch Werke über Kosmologie, Biologie, Maschinen und Landwirtschaft.⁴⁶⁴

Betrachtet man nun Archytas' Vita und Schaffen, erscheint es äußerst plausibel, dass sich Aristoteles intensiv mit diesem Universalgelehrten beschäftigte. Die Titel und (belegbaren) Themen legen auch nahe, dass Aristoteles Inhalte von Archytas übernahm oder bearbeitete. In welchem Ausmaß der von Plethon unterstellte „Gedankenklau“ nun wirklich erfolgte, lässt sich kaum feststellen. Dass sich Aristoteles Anregungen zu Themen wie Zahlen- und Harmonielehre oder naturphilosophischen Inhalten einholte, ist jedoch sehr wahrscheinlich. Wie schon erwähnt, kam es Plethon wahrscheinlich nicht ungelegen, dass Aristoteles von einem Freund Platons „abschrieb“.

Z. 437: καὶ Πλάτωνος: Im Gegensatz zu Aristoteles soll sich Platon selbstständig „nicht ohne Kunstfertigkeit“ (Z. 438–439) mit der Logik beschäftigt haben. Außerdem gestand er ein, dass die Methodik der Vernunft schon vor ihm existiert habe. Somit spricht Plethon Platon im Gegensatz zu Aristoteles einen viel wissenschaftlicheren und bescheideneren Zugang zur Forschung zu. Es verwundert kaum, dass Plethon solch eine Aussage gegen Ende der Schrift nochmals tätigt, um auch ganz sicher allen klarzumachen, welcher der beiden Denker der weisere

⁴⁶³ Huffman, Carl A.: Archytas of Tarentum, Cambridge 2005, S. 3–5.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 30–32; S. 187–188; S. 228–232; Barker, Andrew: Archytas Unbound, Oxford Studies in Ancient Philosophy 31, 2006, S. 297–321, hier: S. 299–300. Ein Werkverzeichnis bietet Holger Thesleff: An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Åbo 1961, S. 8–11.

war. Da sich Platon in seinen Dialogen vielfach mit Logik und Vernunft beschäftigt, kann hier nur eine kleine Auswahl der zentralen Stellen gegeben werden: Phaid. 72e–77a (Anamnese); Phaid. 78b–84b (Unsterblichkeit der Seele); Men. 80a–86c (Anamnese inkl. des berühmten Experiments mit dem Sklavenjungen); Rep. VI, 509d–511e (Sonnengleichnis, Idee des Guten); Rep. VII, 514a–521b (Höhlengleichnis, Entwicklung der Erkenntnis durch Dialektik); Rep. VII, 532a–534c (Dialektik als höchste Form der Wissenschaft und Vernunft); Soph. 236d–241d (Sein und Nicht-Sein, Paradoxien, Dialektik); Soph. 253d–254b (*dialektike techne* als Methode zur Untersuchung komplexer Begriffe); Tht. 151e–186e (Definitionen von Wissen, Rolle der Wahrnehmung und des Logos für die Erkenntnis); Tht. 201d–210d (Natur des Wissens, Unterscheidung zwischen wahrem Wissen und Meinung).

Z. 442–445: Τί οὖν ... φαῦλα ἐγκαταμέμικται: Das Ende der Schrift lässt Leser*innen eventuell mit einigem Kopfschütteln zurück, wenigstens vorerst. Außerdem erinnert es aufgrund seines (gespielten) versöhnlichen Tons an das Vorwort. Führt man sich nochmals vor Augen, dass es eigentlich kein Kapitel bis zu diesem Zeitpunkt gibt, in dem Plethon Aristoteles nicht Dilettantismus, Unkenntnis, Plagiat etc. vorwirft, dann erscheint dieses Ende zu versöhnlich. Zuerst stellt er die (rhetorische) Frage, ob Aristoteles' Werke nun wert seien, gelesen zu werden. Er beantwortet die Frage klar positiv, ohne Umschweife, was in dieser Form bis zu diesem Zeitpunkt auch noch nicht der Fall war. Man solle sich wegen der nützlichen Inhalte mit ihnen beschäftigen, ein Lob, das so in der übrigen Schrift nicht einmal ansatzweise zu finden ist. Doch Plethon scheint ein rein persönlicher Ausklang unpassend gewesen zu sein und er endet mit der Ergänzung, dass sich in Aristoteles' Werken auch viel Unbrauchbares finde. Somit ist der kleine Anflug einer Versöhnung schon wieder im Keim erstickt.

Dennoch: Sieht man davon ab, dass Plethon aufgrund seiner Attacken bis zum letzten Kapitel gar nicht anders agieren konnte, als mit einem finalen Seitenhieb zu enden, dann erscheint dieses Ende doch sehr versöhnlich. Plethon scheint trotz seiner tiefen Abneigung gegen Aristoteles nicht vergessen zu haben, dass es sich beim Stagiriten dennoch um einen der wichtigsten Denker der Antike handelt. Wahrscheinlich war ihm auch bewusst, dass man eingefleischte Aristoteles-Verehrer auch nicht mit solch einer Propaganda-Schrift von dessen Lehren (vollkommen) abbringen konnte. Es ist auch denkbar, dass Plethon im Sinne einer *Captatio benevolentiae* das Wohlwollen von Aristoteles zugeneigten Leser*innen erhaschen wollte (was ihm vielleicht erst am Ende in den Sinn kam). Außerdem war solch eine (versöhnende) Schlussklausel in der (Spät-)Antike Usance und es schadete Plethons Reputation sicherlich nicht, auch versöhnliche

Worte an Aristoteles zu richten. Auch die Annahme eines Bescheidenheitstopos liegt nahe.⁴⁶⁵ Diese ganze (gespielte) Versöhnung bzw. Bescheidenheit erinnert auch an das Vorwort, in dem Plethon meint, er wolle den Denunzianten Aristoteles nicht denunzieren. Diese „Ringkomposition“ (falls sie so gewollt war) ist jedenfalls ein gekonnter Schachzug, um zum Ende des Werkes nochmals aufzuzeigen, dass Platon natürlich Aristoteles überzuordnen ist, dass jener jedoch auch nicht ganz zu vernachlässigen sei.

Lagarde erkennt ebenso einen Rückbezug zum Vorwort und argumentiert, Plethon habe sich die schwersten Vorwürfe bis zum Schluss aufgespart, wodurch das „versöhnliche“ Ende ad absurdum geführt wird. Blum meint, Plethon wollte dem Lesepublikum nochmals vor Augen führen, dass Aristoteles gar nichts verstanden habe.⁴⁶⁶ Wie dem auch sei, der Schlussteil ist in dieser Form zu Beginn der Lektüre wahrscheinlich kaum erwartbar, jedoch als Versöhnungsangebot nachvollziehbar.

⁴⁶⁵ Es gibt, wenn man so will, positive und negative Bescheidenheit: Während Cicero in seiner Rede gegen Catilina die Senatoren um Hilfe bat, gegen einen Verschwörer anzugehen, verwendet beispielsweise Cäsar die dritte Person ebenfalls dafür, um bescheiden zu wirken, jedoch handelt es sich in seinem Fall um einen Massenmörder. Ob Plethon der versöhnlichen oder sich anbietenden Richtung zuzuordnen ist, ist wahrscheinlich Geschmackssache.

⁴⁶⁶ „Les derniers mots de Pléthon se veulent d’une sérénité exemplaire. Ils rappellent le propos exprimé dans la préface. Pléthon a porté jusqu’au bout les accusations les plus lourdes contre Aristote. Mais il veut montrer à son lecteur qu’il sait raison garder et reconnaître les mérites de son adversaire. Cette attitude ‘objective’ n’est-elle pas le moyen ultime de souligner la gravité des erreurs d’Aristote?“ (Lagarde, 1976, Bd. 2, S. 269: „Plethons letzte Worte sind von beispielhafter Gelassenheit. Sie erinnern an das, was im Vorwort gesagt wurde. Plethon hat bis zum Schluss die schwersten Anschuldigungen gegen Aristoteles erhoben. Aber er will auch seinen Leser*innen zeigen, dass er vernünftig ist und die Verdienste seines Gegners anerkennt. Ist diese ‚objektive‘ Haltung nicht das letzte Mittel, um die Schwere der Fehler des Aristoteles zu unterstreichen?“). Blum greift Lagardes Gedanken auf: „Vor der scheinbar ‚objektiven Haltung‘ [Lagarde, Bd. II, S. 269] Plethons gegenüber Aristoteles, mit der er seinen Traktat beschließt, bringt er noch einmal einen tragenden Vorwurf vor: Aristoteles hat die Verbindung von Logik, Ontologie und Dialektik, mithin den Kern der Philosophie Platons, nicht begriffen. Aber genau von diesem Kern der platonischen Philosophie will Plethon in Florenz künden, er will diese Verbindung weitertragen und so die Ideenlehre Platons im Westen hoffähig machen – ein Versuch, der ihm offensichtlich bestens gelungen ist.“ (Blum, 1988, S. 150).

Schlusswort

Wie ist nun diese im Frühjahr 1439 in Florenz entstandene Schrift zu deuten? Natürlich handelt es sich um eine Huldigung Platons und Invektive gegen Aristoteles, aber nicht nur gegen den Stagiriten, sondern gegen die gesamte christliche Theologie. Plethon ist jedoch auch nicht bloß als Sprachrohr Platons und des Platonismus anzusehen, sondern propagiert ebenso sein eigenes Gedankengut: Wenn er in Florenz, der Stätte des Konzils des Christentums, seinen in Mystras perfektionierten Platonismus verkündet, so verbirgt sich dahinter auch der Wunsch nach einer neuen religiösen Weltordnung. Er lehnte eben die christliche Religion ab, die einer Universalreligion weichen sollte. Die *Differenzschrift* ist Plethons Versuch, die platonische Lehre im Westen zu etablieren, wo die Lehre des Aristoteles die christliche Theologie zweihundert Jahre lang beherrschte. Die *Differenzschrift* kann als neue Lehre oder (etwas pathetisch formuliert) als Heil bringende Kunde der „wahren“ plethonischen Religion aufgefasst werden. Und um nochmals das einleitende Demokrit-Zitat aufzugreifen: Genau dies stellt eine der größten Schwächen der Schrift dar, da Plethon der Lehre des Aristoteles in allen Belangen einen objektiven Wahrheitscharakter abspricht. Im modernen Sinn entspricht die *Differenzschrift* nicht den Anforderungen einer objektiven Abhandlung zu unterschiedlichen philosophischen Richtungen⁴⁶⁷, dafür ist sie viel zu subjektiv und von tiefer Ablehnung gegenüber Aristoteles geprägt. Was Plethon jedoch äußerst gekonnt umsetzt, ist die Behandlung der wichtigsten antiken Dogmen. In diesem Sinn lassen sich wenigstens die beiden im Vorwort aufgeworfenen Fragen ziemlich deutlich beantworten: Plethon, der sich voll und ganz als Platoniker verstand, musste schlichtweg so harsch gegen Aristoteles vorgehen. Seine behandelten Themen decken die wichtigsten Forschungsgebiete des spätbyzantinischen Reiches ab.

Sieht man von dem oft deutlich aphoristischen und unreflektierten Charakter ab, dann ist die *Differenzschrift* aufgrund ihrer Platon-Huldigung, Aristoteles-Polemik, Rhetorik, ihres breiten Themenspektrums (Theologie, Metaphysik, Ontologie, Ideenlehre, Kosmologie, Lustlehre, Teleologie, Determinismus, Bewegungslehre, Moralethik) und ihrer Nachwirkung⁴⁶⁸ ein Werk, das definitiv einer (weiteren) intensiven Auseinandersetzung würdig ist.

⁴⁶⁷ Wobei dies eben nur im modernen Sinn gilt. Im antiken Sinn ist Plethons Schrift wohl durchaus philosophisch, da in der antiken Philosophie Subjektivität und Polemik Usus waren.

⁴⁶⁸ Vgl. z. B. Couloubaritsis, Lambros: ‚Physis‘ und ‚techne‘ in den *Unterschieden* von Plethon, in: Blum; Seitter, 2005, S. 63–68, der Plethons Schrift als „wesentlichen und gründenden Text unserer Moderne“ (ebd., S. 68) bezeichnet. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit ist schlussendlich noch so frei, seinen Wunsch zu äußern, dass zum „Gefüllten“ weitergeforscht werden möge, da viele seiner Schriften noch nicht ausreichend behandelt wurden. In der Hoffnung, dass diese Arbeit dazu einen kleinen Anstoß geben konnte.

Abkürzungsverzeichnis

Ad Bess.: *Epistulae ad Bessarionem*

An.: *De anima*

An. post.: *Analytica posteriora*

An. pr.: *Analytica priora*

Apol.: *Apologie*

Arist. cat.: *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*

Cael.: *De caelo*

CAG: *Commentaria in Aristotelem Graeca*

CAGB: *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*

Cat.: *Kategorien*

C. Gal.: *Contra Galilaeos*

C. Iulian.: *Contra Iulianum imperatorem*

Civ.: *De civitate Dei*

CPI: *Contra Plethonis ignorationem de Aristotele*

CSO: *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*

De rep.: *De re publica*

Differenzschrift: *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*

D-K: Diels/Kranz

EN: *Nikomachische Ethik*

Enn.: *Enneaden*

Eustrat. et Mich. et anon. in EN: *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*

Euthyphr.: *Euthyphron*

Gen. an.: *De generatione animalium*
Gen. corr.: *De generatione et corruptione*
Gorg.: *Gorgias*
Hexaem.: *Homiliae in hexaemeron*
In de caelo: *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*
In Met.: *In Aristotelis Metaphysica commentaria*
In Tim.: *In Platonis Timaeum commentaria*
Int.: *De interpretatione*
Krat.: *Kratylos*
Leg.: *Nomoi*
Lin. insec.: *De lineis insecabilibus*
Marc. gr.: *Codex Marcianus Graecus*
Mem.: *Memorabilia*
Men.: *Menon*
Met.: *Metaphysik*
Meteor.: *Meteorologie*
M. mor.: *Magna Moralia*
Nom.: *Nomon syngraphe*
Parm.: *Parmenides*
Part. an.: *De partibus animalium*
PG: *Patrologia Graeca*
Phaid.: *Phaidon*
Phaidr.: *Phaidros*
Phys.: *Physik*
PL: *Patrologia Latina*

Poet.: *Poetik*

Polit.: *Politik*

Pr. ev.: *Praeparatio evangelica*

Protr.: *Protrepticus*

Rep.: *Politeia*

Rhet.: *Rhetorik*

Sen.: *Cato maior de senectute*

Sens.: *De sensu et sensibilibus*

Soph.: *Sophistes*

Soph. el.: *Sophistische Widerlegungen*

ST: *Summa theologiae*

Strom.: *Stromata*

Sum. c. gent.: *Summa contra gentiles*

SVF: *Stoicorum veterum fragmenta*

Symp.: *Symposion*

Tht.: *Theaitetos*

Tim.: *Timaios*

Top.: *Topik*

Virt.: *De virtutibus*

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Agathias:

Anthologia Graeca (Bd. 3), hg. v. Beckby, Hermann, München ²1968.

Alexander von Aphrodisias:

De anima, hg. v. Bruns, Ivo, in: Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora (CAG-Supplement 2/1), hg. v. Bruns, Ivo, Berlin 1887.

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria [CAG 1], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1891.

Al-Ghazali:

Al-Ghazali: The Incoherence of the Philosophers, übers. v. Marmura, Michael E., Provo, Utah, ²2002.

(Pseudo-)Ammonios:

Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces [CAG 4/3], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1891.

Ammonii in Aristotelis categorias commentarius [CAG 4/4], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1895.

Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium [CAG 4/6], hg. v. Wallies, Max, Berlin 1899.

Apuleius:

Apuleius: De deo Socratis/Der Gott des Sokrates, eingel. u. übers. v. Baltes, Matthias; Lakmann, Marie-Luise [u.a.], Darmstadt 2004.

Aristoteles:

Aristotelis opera (Bd. 2), hg. v. Bekker, Immanuel, Berlin 1831 (repr. 1960).

Aristotelis ethica Eudemia, hg. v. Susemihl, Franz, Leipzig 1884 (repr. Amsterdam 1967).

Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, hg. v. Rose, Valentin, Leipzig 1886 (repr. 1967).

Aristotelis ethica Nicomachea, hg. v. Bywater, Ingram, Oxford 1894 (repr. 1962).

Aristotelis meteorologicorum libri quattuor, hg. v. Fobes, Francis H., Cambridge, Mass. 1919 (repr. Hildesheim 1967).

Aristotle's metaphysics (2 Bde.), hg. v. Ross, William D., Oxford 1924 (repr. 1970).

Aristotelis qui fertur libellus de mundo, hg. v. Lorimer, William L., Paris 1933.

Aristotle: Oeconomica, Magna Moralia (Bd. 18), hg. v. Armstrong, George C., Cambridge, Mass. 1935 (repr. 1969).

Aristotle: Generation of animals (Bd. 366) hg. v. Peck, Arthur L., Cambridge, Mass. 1943.

Aristotelis categoriae et liber de interpretatione, hg. v. Minio-Paluello, Lorenzo, Oxford 1949 (repr. 1966).

Aristotelis physica, hg. v. Ross, William D., Oxford 1950 (repr. 1966).

Aristotle: Parva naturalia, hg. v. Ross, William D., Oxford 1955 (repr. 1970).

Aristote: Les parties des animaux, hg. v. Louis, Pierre, Paris 1956.

Aristotelis politica, hg. v. Ross, William D., Oxford 1957 (repr. 1964).

Aristotelis topica et sophistici elenchi, hg. v. Ross, William D., Oxford 1958 (repr. 1970).

Aristotelis ars rhetorica, hg. v. Ross, William D., Oxford 1959 (repr. 1964).

Aristotle: De anima, hg. v. Ross, William D., Oxford 1961 (repr. 1967).

Aristotle's protrepticus, hg. v. Düring, Ingemar, Stockholm 1961.

Aristote: Histoire des animaux (Bde. 1–3), hg. v. Louis, Pierre, Paris 1964–1969.

Aristotelis analytica priora et posteriora, hg. v. Ross, William D., Oxford 1964 (repr. 1968).

Aristote: Du ciel, hg. v. Moraux, Paul, Paris 1965.

Aristotelis de generatione animalium, hg. v. Drossaart Lulofs, Hendrik J., Oxford 1965 (repr. 1972).

Aristotelis de arte poetica liber, hg. v. Kassel, Rudolf, Oxford 1965 (repr. 1968).

Aristote: De la génération et de la corruption, hg. v. Mugler, Charles, Paris 1966.

Über den Himmel, übers. u. erl. v. Jori, Alberto, in: Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung (Bd. 12/3), hg. v. Flashar, Hellmut, Berlin [u.a.] 2009.

Asklepios:

Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria [CAG 6/2], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1888.

Aspasius:

Aspasia in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria, hg. v. Heylbut, Gustav [CAG 19/1], Berlin 1889.

Atticus:

Atticos: Fragments de son œuvre, hg. v. Baudry, Jean, Paris 1931.

Augustinus:

Augustinus: De civitate Dei. The city of god (6 Bde.), hg. v. Walsh, Patrick G., Oxford 2005–2014.

Averroes:

Ibn Rušd: Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'āt (Bd. 2), hg. v. Bouyges, Maurice, Beirut 1938.

Avicenna:

Avicenna: Epistola sulla vita futura: al-Risāla al-Aḍḥawīya fī amr al-ma'ād (Bd. 1): Testo arabo, traduzione, introduzione e note, hg. v. Lucchetta, Francesca, Padova 1969.

Basilius von Caesarea:

Basile de Césarée: Homélies sur l'hexaéméron, hg. v. Giet, Stanislas, Paris ²1968.

Boethius:

Anicii Manlii Severini Boethii commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἐρμηνείας, hg. v. Meiser, Karl, Leipzig ²1880.

Chamisso, Adelbert von:

Chamisso's gesammelte Werke (Bd. 4), hg. v. Koch, Max, Stuttgart 1880.

Cicero:

M. Tullius Cicero: De re publica/Vom Gemeinwesen, hg. v. Büchner, Karl, Stuttgart 1979.

M. Tulli Ciceronis de Re Publica, de Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia, hg. v. Powell, Jonathan G. F., Oxford 2006.

Clemens von Alexandria:

Clemens Alexandrinus: Stromata Buch I–VI (Bd. 2), hg. v. Früchtel, Ludwig; Stählin, Otto; Treu, Ursula, Berlin ³1960.

Dante Alighieri:

Dante Alighieri: La Commedia: Die Göttliche Komödie (3 Bde.), Italienisch/Deutsch, übers. u. komm. v. Köhler, Hartmut, Stuttgart 2011–2014.

David:

In Porphyrii isagogen commentarium, hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1904.

Demetrios Kydones:

Demetrios Kydones: Briefe (Bd. 12/1), hg. v. Tinnefeld, Franz, Stuttgart 1981.

Diogenes Laertios:

Stoicorum veterum fragmenta (Bd. 2), hg. v. Arnim, Hans von, Stuttgart 1964.

Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers (Bd. 50), hg. v. Dorandi, Tiziano, Cambridge 2013.

Elias:

Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria [CAG 18/1], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1900.

Empedokles:

Die Fragmente der Vorsokratiker (Bd. 1), hg. v. Diels, Hermann; Kranz, Walther, Berlin ⁶1951.

Epikur:

Epicuro: Opere, hg. v. Arrighetti, Graziano, Turin ²1973.

Euklid:

Opera omnia (Bd. 1), hg. v. Heiberg, Johan L.; Menge, Hermann, Leipzig 1883.

Euripides:

Euripidis fabulae (Bd. 1), hg. v. Diggle, James, Oxford 1984.

Eusebius:

Eusebius Caesariensis: Werke. Die Praeparatio evangelica (Bd. 8/1/2), hg. v. Mras, Karl, Berlin 1954–1956.

Eustrat:

Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria [CAG 20], hg. v. Heylbut, Gustav, Berlin 1892.

Gregorios Palamas:

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα (Bd. 2), hg. v. Chrestou, Panagiotis K., Thessaloniki 1966.

Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes (Bd. 30), hg. v. Meyendorff, John, Löwen 1973.

Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters, hg. v. Sinkewicz, Robert E., Toronto 1988.

(Pseudo-)Heliodor:

Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis, hg. v. Heylbut, Gustav [CAG 19/2], Berlin 1889.

Heraklit:

Die Fragmente der Vorsokratiker (Bd. 1), hg. v. Diels; Kranz, ⁶1951.

Homer:

Homeri Ilias (Bde. 2–3), hg. v. Allen, Thomas W., Oxford 1931.

Hygin:

Hyginus: Fabulae. Sagen der Antike, ausgew. u. übers. v. Waiblinger, Franz P., München ³2010.

Ibn at-Tayyib:

Der Kategorienkommentar von Abū l-Faraġ ‘Abdallāh Ibn at-Ṭayyib (Bd. 19), hg. v. Ferrari, Cleophea, Leiden 2006.

Jakobson, Roman:

Roman Jakobson: Poetik: Ausgewählte Aufsätze 1921–1971, hg. v. Holenstein, Elmar; Schelbert, Tarcisius, Frankfurt/M. 1979.

Johannes Italos:

Ioannes Italos: Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις) (Bd. 4), hg. v. Joannou, Perikles, Ettal 1956.

Johannes Philoponos:

Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria (2 Bde.), hg. v. Vitelli, Hieronymus [CAG 16; 17], Berlin 1887–1888.

Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria [CAG 15], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1897.

Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium [CAG 13/1], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1898.

Ioannes Philoponus: De aeternitate mundi contra Proclum, hg. v. Rabe, Hugo, Leipzig 1899 (repr. Hildesheim 1963).

Commentaire sur le De Anima d’Aristote, hg. v. Verbeke, Gérard, Louvain/Paris 1966.

Johannes von Damaskus:

Die Schriften des Johannes von Damaskos (Bd. 2), hg. v. Kotter, Bonifatius, Berlin 1973.

Julian Apostata:

Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, hg. v. Neumann, Karl J., Leipzig 1880.

L’empereur Julien: Œuvres complètes (Bd. 2/1), hg. v. Rochefort, Gabriel, Paris 1963.

L’empereur Julien. Œuvres complètes (Bd. 2/2), hg. v. Lacombrade, Christian, Paris 1964.

Kyrill von Alexandria:

Kyrill von Alexandrien: Gegen Julian Buch 1–10 und Fragmente, Teil 1–2, hg. v. Brüggemann, Thomas; Kinzig, Wolfram; Riedweg, Christoph, Berlin/Boston 2016–2017.

Laktanz:

L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia, hg. v. Brandt, Samuel, Wien/Leipzig 1890.

Lukian von Samosata:

Lucian (Bd. 2), hg. v. Harmon, Austin M., Cambridge, Mass. 1915 (repr. 1960).

Lucian (Bd. 6), hg. v. Kilburn, K., Cambridge, Mass. 1959 (repr. 1968).

Luciani opera (Bd. 1), hg. v. Macleod, Matthew D., Oxford 1972.

Lukrez:

De rerum natura, hg. v. Martin, Joseph, Leipzig 1969.

Michael Psellos:

Michael Psellus: De omnifaria doctrina, hg. v. Westerink, Leendert G., Nijmegen 1948.

Nikephoros Blemmydes:

Nicephori Blemmidae epitomes isagogicae liber II [PG 142], hg. v. Migne, Jacques-Paul, Paris 1865.

Nikephoros Choumnos:

Τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Νικηφόρου Χούμνου, hg. v. Chrestou, Panagiotes K., Thessaloniki 2002.

Nikephoros Gregoras:

Nicephori Gregorae historiae Byzantinae (3 Bde.), hg. v. Bekker, Immanuel; Schopen, Ludwig, Bonn 1829–1855.

Florentius (Fiorenzo o intorno alla sapienza) (Bd. 4), hg. v. Leone, Pietro Luigi M., Neapel 1975.

Olympiodor:

Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium [CAG 12/1], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1902.

Ovid:

Ovidius: Metamorphoses, hg. v. Anderson, William S., Berlin/New York 2008.

Petrus Lombardus:

Sententiae, in: Documenta omnia catholica (= PL 192).

Philon von Alexandria:

Philonis Alexandri opera quae supersunt (Bd. 6), hg. v. Cohn, Leopold; Reiter, Siegfried, Berlin 1915 (repr. 1962).

Pindar:

Pindari carmina cum fragmentis II, hg. v. Maehler, Herwig (post Snell, Bruno), Leipzig 41975.

Pirandello, Luigi:

Einer, keiner, hunderttausend, hg. v. Thomas, Johannes, aus dem Italienischen v. Rismondo, Piero, Mindelheim 1986.

Uno, nessuno e centomila, hg. v. Guglielminetti, Marziano, Mailand 2016.

Platon:

Platonis opera (Bde. 1–5), hg. v. Burnet, John, Oxford 1900–1907 (repr. 1967–1968).

Platon: Œuvres complètes (Bd. 4/2), hg. v. Robin, Léon, Paris 1958.

Platonis Rempublicam, hg. v. Slings, Simon R., Oxford 2003.

Plethon:

Traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, hg. v. Alexandre, Charles, Paris 1858 (repr. Amsterdam 1966).

Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά (Δ), hg. v. Lampros, Spyridon, Athen 1930.

Le ‘De differentiis’ de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne, hg. v. Lagarde, Bernadette, Byzantion 43, 1973, S. 312–343.

Georges Gémiste Pléthon: Des différences entre Platon et Aristote (Edition, traduction et commentaire) (2 Bde.) (Dissertation), hg. v. Lagarde, Bernadette, Paris 1976.

Pléthon: Traité des lois, hg. v. Brague, Rémi, Paris 1982.

Codices Graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum (Bd. 2), recogn. et adnot. crit. instr. v. Mioni, Elpidio, Rom 1985.

Georges Gémiste Pléthon: *Traité des vertus* [Corpus philosophorum Medii Aevi 3], hg. v. Tambrun-Krasker, Brigitte, Athen/Leiden 1987, S. 1–15.

Georgii Gemisti Plethonis: *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, hg. v. Maltese, Enrico V., Leipzig 1988.

Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon [Corpus philosophorum Medii Aevi 7], hg. v. Tambrun-Krasker, Brigitte, Athen [u.a.] 1995, S. 1–22.

Giorgio Gemisto Pletone: *Delle Differenze fra Platone ed Aristotele*, hg. v. Moreno, Neri, Rimini 2001.

Plotin:

Plotini opera (3 Bde.), hg. v. Henry, Paul; Schwyzer, Hans-Rudolf, Leiden 1951–1973.

Plutarch:

Plutarchi moralia (Bd. 3), hg. v. Sieveking, Wilhelm; Pohlenz, Max; Paton, William R., Leipzig 1929 (repr. 1972).

Plutarch's moralia (Bd. 10), hg. v. Fowler, Harold N., Cambridge, Mass. 1936 (repr. 1969).

Plutarchi moralia (Bd. 4), hg. v. Hubert, Curt, Leipzig 1938 (repr. 1971).

Plutarchi moralia (Bd. 6/1), hg. v. Hubert, Curt, Leipzig 1954 (repr. 1959).

Plutarchi moralia (Bd. 6/2), hg. v. Westman, Rolf (post Pohlenz, Max), Leipzig ²1959.

Plutarchi moralia (Bd. 5/3), hg. v. Pohlenz, Max, Leipzig ²1960.

Porphyrrios:

Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium [CAG 4/1], hg. v. Busse, Adolf, Berlin 1887.

Porphyre et Victorinus (Bd. 2), hg. v. Hadot, Pierre, Paris 1968.

Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes, hg. v. Lamberz, Erich, Leipzig 1975.

Proklos:

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria (3 Bde.), hg. v. Diehl, Ernst, Leipzig 1903–1906 (repr. Amsterdam 1965).

Procli in Platonis Parmenidem commentaria (Bde. 1–3), hg. v. Steel, Carlos, Oxford 2007–2009.

Pseudo-Dionysios Areopagita:

Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae (Bd. 36), hg. v. Heil, Günter; Ritter, Adolf M., Berlin 1991.

Pseudo-Plutarch:

Plutarchi moralia (Bd. 5/2/1), hg. v. Mau, Jürgen, Leipzig 1971.

Saussure, Ferdinand de:

Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, hg. v. Bally, Charles; Sechehaye, Albert, Berlin/New York ³2001.

Scholarios:

Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios (Bd. 4), hg. v. Jugie, Martin; Petit, Louis; Sidéridès, Xénophon A., Paris 1935.

Sextus Empiricus:

Sexti Empirici opera (Bde. 2–3), hg. v. Mau, Jürgen; Mutschmann, Hermann, Leipzig ²1914–1961.

Simplikios:

Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria (2 Bde.), hg. v. Diels, Hermann [CAG 9; 10], Berlin 1882–1895.

Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria, hg. v. Heiberg, Johan L. [CAG 7], Berlin 1894.

Simplicii in Aristotelis categorias commentarium [CAG 8], hg. v. Kalbfleisch, Karl, Berlin 1907.

Sophonias:

In Aristotelis categorias paraphrasis [CAG 23/2], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1883.

Sophonias in libros Aristotelis de anima paraphrasis [CAG 23/1], hg. v. Hayduck, Michael, Berlin 1883.

Symeon Seth:

Anecdota Atheniensia et alia (Bd. 2), hg. v. Delatte, Armand, Lüttich/Paris 1939.

Theodoros Metochites:

Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy, hg. v. Hult, Karin, Göteborg 2002.

Thomas von Aquin:

Opera omnia ut sunt in indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus (7 Bde.), hg. v. Busa, Roberto, Stuttgart, Bad Cannstatt 1980.

Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten: De unitate intellectus contra Averroistas.
Über die Bewegung des Herzens: De moto cordis, Übers., Einf. u. Erläut. v. Klünker, Wolf-
Ulrich, lat.-dt., Stuttgart 1987.

Timaios von Lokroi:

The Pythagorean texts of the Hellenistic period, hg. v. Thesleff, Holger, Åbo 1965.

Xenophon:

Xenophontis opera omnia (Bd. 2), hg. v. Marchant, Edgar C., Oxford ²1921 (repr. 1971).

Zacharias von Mytilene:

Zacaria Scolastico: Ammonio. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario, hg. v. Min-
niti Colonna, Maria, Neapel 1973.

Sekundärliteratur:

Aall, Anathon: Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und
der christlichen Litteratur (2 Bde.), Leipzig 1896–1899.

Ackrill, John L.: Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*. Translated with Notes, Oxford
1963.

Ahrweiler, Hélène: L'idéologie politique de l'empire byzantin, Paris 1975.

Arduini, Franca (Hg.): Città di Rimini. Sigismondo Pandolfo Malatesta e il suo tempo, Vi-
cenza/Rimini 1970.

- Austin, John L.: Performative utterances, in: Urmson, James O.; Warnock, Geoffrey J. (Hgg.): *Philosophical Papers*, Oxford ³1979, S. 233–252.
- Ayo, Nicholas: *The Lord's Prayer. A Survey Theological and Literary*, Lanham/Boulder [u.a.] 2002.
- Baloglou, Christos P.: Georgios Gemistos-Plethon und Sphairos von Borysthenes. Eine vergleichende Analyse ihrer Reformvorschläge, *Zeitsprünge* 2 (1/2), 1998, S. 125–139.
- Baloglou, Christos P.: Γεώργιος Πλήθων-Γεμιστός ἐπὶ τῶν Πελοποννησιακῶν πραγμάτων, Athen 2002.
- Barker, Andrew: Archytas Unbound, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 2006, S. 297–321.
- Barnes, Jonathan (Hg.): *The Complete Works of Aristotle* (Bd. 2), Princeton 1984.
- Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. ²2016.
- Benakis, Linos: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος πρὸς ἡρωτημένα ἄττα ἀποκρίσις, *Philosophia* 4 (4), 1974, S. 330–376.
- Benakis, Linos: Zum gegenwärtigen Forschungsstand in der Byzantinischen Philosophie, in: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy* (Bd. 5), 1975, S. 627–629.
- Benakis, Linos: Aristotelian Ethics in Byzantium, in: Barber, Charles; Jenkins, David (Hgg.): *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics* (Bd. 101), Leiden/Boston 2009, S. 63–69.
- Blum, Wilhelm: Georgios Gemistos Plethon: Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452), Stuttgart 1988.
- Blum, Wilhelm; Seitter, Walter (Hgg.): Georgios Gemistos Plethon (1355–1452): Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter, Zürich/Berlin 2005.
- Blum, Wilhelm: Sigismondo Pandolfo Malatesta (1417–1468): Stadtherr von Rimini, Neuheide und Verehrer Plethons, in: Matula, Jozef; Blum, Paul R. (Hgg.): *Georgios Gemistos Plethon: The Byzantine and the Latin Renaissance*, Olmütz 2014, S. 11–38.
- Bordt, Michael: *Platons Theologie*, Freiburg 2006.
- Brunhölzl, Franz: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Bd. 1), München 1975.

Bydén, Börje: A Case for Creationism. Christian Cosmology in the 5th and 6th Centuries, in: Bydén, Börje; Ierodiakonou, Katerina (Hgg.): The Many Faces of Byzantine Philosophy, Athen 2012, S. 79–107.

Bydén, Börje: 'No Prince of Perfection'. Byzantine Anti-Aristotelianism from the Patristic Period to Pletho, in: Angelov, Dimitar; Saxby, Michael (Hgg.): Power and Subversion in Byzantium: Papers of the 43rd Annual Spring Symposium of Byzantine Studies, Farnham 2013, S. 147–176.

Bydén, Börje; Ebbesen, Sten [u.a.]: George Gemistos (Pletho), On Aristotle's Departures from Plato 0–19, Notes: in: Bydén, Börje; Thomsen Thörnqvist, Christina (Hgg.): The Aristotelian Tradition, Toronto/Ontario 2017, S. 297–345.

Chastel, André: Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique. Etudes sur la renaissance et L'humanisme platonicien, Paris 1959.

Cherniss, Harold: Aristotle's Criticism of Plato and the Academy (Bd. 1), New York 1962.

Codoñer, Juan S.: Die plethonische ‚Religion‘, in: Blum; Seitter, 2005, S. 91–100.

Cornford, Francis M.: Plato's Cosmology. The *Timaeus* of Plato, London 1937.

Couloubaritsis, Lambros: Physis et technè dans le 'De differentiis' de Pléthon, in: Wenin, Christian (Hg.): L'homme et son univers au moyen âge: Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août–4 septembre 1982) (Bd. 1), Louvain-la-Neuve 1986, S. 333–340.

Couloubaritsis, Lambros: ‚Physis‘ und ‚technè‘ in den *Unterschieden* von Pletho, in: Blum; Seitter, 2005, S. 63–68.

Cürsgen, Dirk: Henologie und Ontologie, Würzburg 2007.

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, übers. v. Vogel, Sebastian, Berlin 2008.

Dedes, Demetrios: Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Pletho) (Forschungen und Funde in Venedig), Hellenika 33, 1981, S. 66–81.

Demetracopoulos, John A.: Ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ θωμισμοῦ: Πλήθων καὶ Θωμᾶς Ἀκυνιάτης, Athen 2004.

Demetracopoulos, John A.: Georgios Gemistos-Plethon's Dependence on Thomas Aquinas' *Summa contra gentiles* and *Summa theologiae*, *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 12, 2006, S. 276–341.

Deslauriers, Marguerite: *Aristotle on Definition*, Leiden/Boston 2007.

Dicks, David R.: *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London 1970.

Dillon, John: *The Heirs of Plato*, Oxford 2003.

Dölger, Franz: Der Anteil des mittelalterlichen Griechentums an der geistigen Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit, *Historisches Jahrbuch* 74, 1955, S. 150–163.

Dunshirn, Alfred: *Logos bei Platon als Spiel und Ereignis*, Würzburg 2010.

Ebbesen, Sten; Pinborg, Jan: Gennadios and Western Scholasticism: Radulphus Brito's *Ars Vetus* in Greek Translation, *Classica et Mediaevalia* 33, 1981, S. 263–319.

Ebbesen, Sten: The Prior Analytics in the Latin West: 12th–13th Centuries, *Vivarium* 48 (1/2), 2010, S. 96–133.

Edel, Abraham: *Aristotle's Theory of the Infinite*, New York 1935.

Erler, Michael: Platon, in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* (Bd. 2/2), Basel 2007.

Eusterschulte, Anne: *Giordano Bruno zur Einführung*, Hamburg 1997.

Fabricius, Johann Albertus: *Bibliotheca Graeca* (Bd. 12), hg. v. Harleß, Gottlieb Christoph, Hamburg 1809

(<https://archive.org/details/ioannisalbertif05heumgoog/page/86/mode/2up>, letzter Zugriff am 09.07.2025).

Falcon, Andrea: Aristotelianism in the First Century BC: Xenarchus of Seleucia, in: Schofield, Malcolm (Hg.): *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, S. 78–94.

Ferber, Rafael: *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin ²1989.

Ferrari, Cleophea: Die Kategorie der Relation in der griechischen und arabischen Aristoteles-Kommentierung, in: D'Ancona, Cristina (Hg.): *The Libraries of the Neoplatonists* (Bd. 107), Leiden 2007, S. 471–479.

- Ferrari, Franco: Der entmythologisierte Demiurg. Bemerkungen zur Figur des Demiurgen in Platons *Timaios*, in: Koch, Dietmar; Männlein-Robert, Irmgard; Weidtmann, Niels (Hgg.): Platon und das Göttliche, Tübingen 2010, S. 62–81.
- Fine, Gail: Truth and Necessity in *De interpretatione* 9, *History of Philosophy Quarterly* 1 (1), 1984, S. 23–47.
- Fine, Gail (Hg.): *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.
- Fine, Gail: Inquiry in the *Meno*, in: Ebrey, David; Kraut, Richard (Hgg.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 2022, S. 173–201.
- Fink, Jakob L.: Pletho's Criticism of Aristotle's Virtues. A Note on *De differentiis* 12, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, 2011, S. 483–497.
- Franceschini, Gino: *I Malatesta*, Mailand 1973.
- Frede, Dorothea: Aristoteles und die ‚Seeschlacht‘. Das Problem der *Contingentia Futura* in *De Interpretatione* 9, Göttingen 1970.
- Frede, Dorothea: The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a, *Phronesis* 23 (1), 1978, S. 27–41.
- Frede, Dorothea: The Sea Battle Reconsidered. A Defence of the Traditional Interpretation, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, S. 31–87.
- Frede, Dorothea; Reis, Burkhard (Hgg.): *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York 2009.
- Gadamer, Hans-Georg: Platos ungeschriebene Dialektik, in: Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke* (Bd. 6), Tübingen 1985, S. 129–153.
- Galluzzo, Gabriele: *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Leiden/Boston 2013.
- Gaskin, Richard: *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin/New York 1995.
- Gehrke, Hans-Joachim; Schneider, Helmuth (Hgg.): *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Stuttgart 32010.
- Golitsis, Pantelis; Ierodiakonou, Katerina (Hgg.): *Aristotle and His Commentators. Studies in Memory of Paraskevi Kotzia [CAGB 7]*, Berlin 2019.

Grabmann, Martin: Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [7], 1929) (https://www.zobodat.at/pdf/Sitz-Ber-Akad-Muenchen-ph-ph-hist-Kl_1929_0001-0072.pdf, letzter Zugriff am 24.06.2025).

Greene, Brian: Das elegante Universum. Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel, übers. v. Kober, Hainer, Berlin 2000.

Gregorić, Pavel; Karamanolis, George: Pseudo-Aristotle: *De Mundo (On the Cosmos)*. A Commentary, Cambridge 2020.

Halfwassen, Jens: Das Eine als Einheit und Dreiheit, Rheinisches Museum für Philologie 139, 1996, S. 52–83.

Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004.

Hartmann, Nicolai: Neue Wege der Ontologie, Stuttgart ³1949.

Hartmann, Nicolai: Ethik, Berlin ³1949.

Heath, Thomas: Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus together with Aristarchus' Treatise on the Sizes and Distances of the Sun and the Moon, New York 1981 (repr.).

Hentschel, Beate: Die Philosophie Giordano Brunos – Chaos oder Kosmos?, Frankfurt/M. 1988.

Hertzberg, Gustav F.: Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts, Berlin 1883
(<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11623067?page=64,65>, letzter Zugriff am 09.07.2025).

Hirsch, Eric D.: Validity in Interpretation, New Haven/London 1967.

Hladký, Vojtěch: Plato's Second Coming. An Outline of the Philosophy of George Gemistos Plethon (Dissertation), Prag 2007
(<https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/13665/140010104.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, letzter Zugriff am 01.06.2025).

Hladký, Vojtěch: B. Tambrun-Krasker on George Gemistos Plethon, Byzantinoslavica 67 (1/2), 2009, S. 372–380.

Hladký, Vojtěch: The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy, Farnham 2014.

Huffman, Carl A.: Archytas of Tarentum, Cambridge 2005.

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

Irwin, Terence: Homonymy in Aristotle, *The Review of Metaphysics* 34 (3), 1981, S. 523–544.

Irwin, Terence: Aristotle: Nicomachean Ethics, Indianapolis/Cambridge ²1999.

Jaffer, Tariq: Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's *ar-Risāla al-Adḥawīya fī amr al-ma'ād*, in: Reisman, David C.; Al-Rahim, Ahmed H. (Hgg.): *Bevore and after Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (Bd. 52), Leiden/Boston 2003, S. 163–174.

Jansen, Ludger: Aristotle's *Categories*, *Topoi* 26, 2007, S. 153–158.

Johnson, Christopher D. L.: The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. Contesting Contemplation, London/New York 2010.

Jones, Philip J.: The Malatesta of Rimini and the Papal State. A Political History, Cambridge 1974.

Jones, Russel E.: Truth and Contradiction in Aristotle's *De interpretatione* 6–9, *Phronesis* 55, 2010, S. 26–67.

Jourdan, Fabienne: Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch, *Ploutarchos* 11, 2014, S. 87–122

(<https://hal.science/hal-02426848/document>, letzter Zugriff am 10.07.2025).

Jung, Christian: Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles, Würzburg 2011.

Kaldellis, Anthony: The New Roman Empire. A History of Byzantium, Oxford/New York 2024.

Kalligas, Paul: Πλωτίνου Ἐννεὰς δευτέρα, Athen 1997.

Kalligas, Paul: The *Enneads* of Plotinus. A Commentary (Bd. 1), Princeton/Oxford 2014.

Kapriev, Georgi: Gregorios Palamas, in: Cesalli, Laurent; Hartung, Gerald (Hgg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters* (Bd. 1), Basel 2019, S. 145–153.

Karagianni, Angeliki; Schwindt, Jürgen P.; Tsouparopoulou, Christina: Materialität, in: Meier, Thomas; Ott, Michael R.; Sauer, Rebecca (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Bd. 1), Berlin [u.a.] 2015, S. 33–46.

Karamanolis, George: Plethon and Scholarios on Aristotle, in: Ierodiakonou, Katerina (Hg.): *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford 2002.

Karfik, Filip: *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons *Phaidon* und *Timaios**, München 2004.

Kazazis, Neoklis: Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων καὶ ὁ κοινωνισμὸς κατὰ τὴν ἀναγέννησιν, *Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς τοῦ Ἐθνικοῦ Πανεπιστημίου* 1, 1902–1903, S. 5–48.

Klein-Franke, Felix: Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho, *Byzantinische Zeitschrift* 65 (1), 1972, S. 1–8.

Knös, Börje: Encore Gémiste Pléthon, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Série IV*, Nr. 3, 1954, S. 60–65.

Knuuttila, Simo: Medieval Theories of Modality, in: Zalta, Edward N.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021 [überarbeitete Version] (<https://plato.stanford.edu/entries/modality-medieval/>, letzter Zugriff am 10.07.2025).

Koder, Johannes: *Rhomaioi*, in: *Lexikon des Mittelalters* (Bd. 7), München/Zürich 1994, Sp. 795–797.

Kondakov, Nikolaj I.: *Wörterbuch der Logik*, Leipzig 1978.

Krämer, Hans: *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971.

Krämer, Hans: Speusipp, in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* (Bd. 3), Basel 2004, S. 13–31.

Kristeller, Paul O.: Platonismo bizantino e fiorentino e la controversia su Platone e Aristotele, in: Pertusi, Agostino (Hg.): *Venezia e l'Oriente fra Tardo Medioevo e Rinascimento*, Venedig 1966, S. 103–116.

Kuno, Lorenz; Mittelstraß, Jürgen: Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1–3), 1966, S. 113–152.

Laurenti, Renato: Les 'dialogues', in: Goulet, Richard (Hg.): *Dictionnaire des philosophes antiques* (Band Supplément), Paris 2003, S. 379–471.

Lautner, Peter: Philoponos, *In De Anima III*. Quest for an Author, *The Classical Quarterly* 42 (2), 1992, S. 510–522.

Leunissen, Mariska: *Teleologie*, in: Rapp, Christof; Corcilius, Klaus (Hgg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin ²2021, S. 410–416.

Lilie, Ralph-Johannes: *Einführung in die byzantinische Geschichte*, Stuttgart [u.a.] 2007.

Liske, Michael-Thomas: *steresis/Privation, Beraubung*, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, S. 536–539.

Łukasiewicz, Jan: *Aristotle's Syllogistics*, Oxford ²1957.

Lünstroth, Margarete: ‚Teilhaben‘ und ‚Erleiden‘ in Platons *Parmenides*. Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν, Göttingen 2008.

Mamalakis, Joannis P.: Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων, Athen 1939.

Masai, François: *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

Masai, François: *Platonisme et christianisme au XV^e siècle*, *Revue de l'Université de Bruxelles* 10, 1957–1958, S. 392–412.

Masai, Renée; Masai, François: *L' Œuvre de Georges Gémiste Pléthon: Rapport sur des travaux récentes: autographes et traités inédits*, *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres), Série V*, Nr. 40, 1954, S. 536–555.

Matula, Jozef: *The Fate of Plethon's Criticism of Averroes*, in: Matula, Jozef; Blum, Paul R. (Hgg.): *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*, Olmütz 2014, S. 293–322.

Medvedev, Igor P.: *Vizantijskij Gumanism, Voprosy Istorii* 4, 1972, S. 214–217.

Medvedev, Igor P.: *Mistra: Očerki istorii i kul'tury pozdnevizantijskogo goroda*, Leningrad 1973.

Menkhaus, Torsten: *Eidos, Psyche und Unsterblichkeit. Ein Kommentar zu Platons Phaidon*, Frankfurt/London 2003.

Mercken, H. P. F.: *The Greek Commentators on Aristotle's Ethics*, in: Sorabji, Richard (Hg.): *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, New York ²2016, S. 439–480.

Mohler, Ludwig (Hg.): Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Paderborn 1942.

Mondolfo, Rodolfo: L'infinito nel pensiero dell'antichità classica, Florenz 1956.

Morrison, Donald: The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project, in: Cleary, John J.; Wians, William (Hgg.): Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy (Bd. 9) 1993, S. 131–156.

Müller, Gerhard; Krause, Gerhard (Hgg.): Theologische Realenzyklopädie (Bd. 5), Berlin [u.a.] 1980.

Müller, Jörn: *Vermögen/Möglichkeit (dynamis)*, in: Schäfer, Christian (Hg.): Platon-Lexikon, Darmstadt 2007, S. 304–306.

Natorp, Paul: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig ²1921.

Nicol, Donald M.: Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, Cambridge 1979.

Oeing-Hanhoff, Ludger: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Bd. 4) 1976.

Ostrogorsky, Georg: Geschichte des byzantinischen Staates, München ³1963.

Owen, Gwilym E. L.: Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle, in: Düring, Ingemar; Owen, Gwilym E. L. (Hgg.): Plato and Aristotle in the Mid-Fourth Century, Göteborg 1960, S. 163–190.

Pagani, Fabio: Greek Identity and Ideas of Decline in Fifteenth-Century Byzantium: Gemistos Pletho and Bessarion, in: Aschenbrenner, Nathanael; Ransohoff, Jake (Hgg.): The Invention of Byzantium in Early Modern Europe, Washington, DC 2021, S. 27–45.

Pakaluk, Michael: Commentary on Morrison, in: Cleary; Wians, 1993, S. 157–165.

Pertusi, Agostino: In margine alla questione dell'umanesimo bizantino: il pensiero politico del Cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, Nuova Serie 5 (XV), 1968, S. 95–104.

Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hgg.): Metzlers Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar ²1999.

Preiser-Kapeller, Johannes: Byzanz. Das neue Rom und die Welt des Mittelalters, München 2023.

Prevosti Monclús, Antonio: Teoría del infinito en Aristóteles, Barcelona 1985.

Rapp, Christof: *Metaphysik*, in: Rapp; Corcilius, ²2021, S. 136–146.

Reale, Giovanni: Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der ‘ungeschriebenen Lehren’, übers. v. Hölscher, Ludger, eingel. v. Krämer, Hans, hg. v. Seifert, Josef, Paderborn/Wien [u.a.] ²2000.

Ricci, Corrado: *Il Tempio Malatestiano*, Rimini 1974.

Robin, Léon: *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d’après Aristote*, Paris 1908.

Robin, Léon: *Aristote*, New York 1979 (repr.).

Rose, Valentin: Über eine angebliche Paraphrase des Themistius, *Hermes* 2 (2), 1867, S. 191–213.

Rosenqvist, Jan O.: *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*, Berlin/New York 2007.

Ross, William D.: *Aristotle*, London 1923.

Ross, William D.: *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford 1951.

Ross, William D.: *Aristotle’s Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1998 (repr.).

Ryder, Judith R.: *The Career and Writings of Demetrius Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society*, Leiden/Boston 2010.

Sabbopoulos, Euangelos G.: ‘Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων: Ἡ ἐποχή του καὶ ἡ ἐποχή μας, Piräus 1961.

Saffrey, Henri D.; Westerink, Leendert G. (Hgg.): *Théologie platonicienne* (Bd. 2), Paris 1974.

Schäfer, Christian (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007.

Schäfer, Lothar: *Das Paradigma am Himmel. Platon über Natur und Staat*, Freiburg/München 2005.

Schirren, Thomas: *Dynamis*, in: Horn, Christoph; Rapp, Christof (Hgg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, S. 117–118.

Schmidt, Johanna: *Sparta-Mistra. Forschungen über Goethes Faustburg, Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* 18, 1956, S. 132–157.

Schulte, Christoph: *Radikal böse*, München 1988.

- Schultze, Fritz: Geschichte der Philosophie der Renaissance (Bd. 1), Jena 1874.
- Scott, Alan: Origen and Astral Souls (Dissertation), Yale 1989.
- Scott, Alan: Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea, Oxford 1994.
- Sedley, David: Creationism and its Critics in Antiquity, London 2007.
- Sharples, Robert W.: Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought and Influence, Leiden [u.a.] 1998.
- Siniosoglou, Niketas: Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon, Cambridge 2011.
- Šklovskij, Viktor: Die Kunst als Verfahren, in: Striedter, Jurij (Hg.): Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa, München ⁴1988, S. 4–35.
- Soldatos, Christos: Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων: Συμβολή εις τὸ ἐθνικὸν ἔργον τοῦ φιλοσόφου εις τὸν Μυστράν καὶ τὴν θεμελίωσιν ὑπ’ αὐτοῦ τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν εις τὴν Φλωρεντίαν, Athen 1973.
- Solmsen, Friedrich: Aristotle’s System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors, New York [u.a.] 1960.
- Sorabji, Richard: Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle’s Theory, Ithaca, New York 1980.
- Spade, Paul V.: Roger Swyneshed’s *Insolubilia*: Edition and Comments, Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 46, 1979, S. 177–220.
- Stanford Friedman, Susan: Warum nicht vergleichen?, in: Eppe, Angelika; Erhart, Walter (Hgg.): Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a. M./New York 2015, S. 63–84.
- Steel, Carlos: The One and the Good. Some Reflections on a Neoplatonic Identification, in: Vanderjagt, Arie J.; Pätzold, Detlev (Hgg.): The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes (Bd. 3), Köln 1991, S. 9–25.
- Steel, Carlos: Newly Discovered Scholia from Philoponus’ Lost Commentary on *De Anima* III, Recherches de théologie et philosophie médiévales 84 (2), 2017, S. 223–243.
- Steiner, Peter: Psyche bei Platon, Göttingen 1992.
- Stenzel, Julius: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig/Berlin 1924.

Streminger, Gerhard: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992.

Striker, Gisela: Aristotle: Prior Analytics I. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford 2009.

Strobel, Benedikt: *Ontologie*, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hgg.): Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart ²2017, S. 135–146.

Szaif, Jan: *Epistemologie*, in: Horn; Müller; Söder, ²2017, S. 117–135.

Szlezák, Thomas A.: Platon: Meisterdenker der Antike, München 2021.

Tambrun-Krasker, Brigitte: Plethons Abhandlung *Über die Tugenden*, in: Blum; Seitter, 2005, S. 101–117.

Tambrun-Krasker, Brigitte. Pléthon et Cosme de Médicis. Le retour de Platon (Vortrag gehalten auf dem internationalen Kongress *Mandarini Bizantini. The intellectual World between East and West (14th–15th)*, Fondazione Giorgio Cini, Istituto Venezia e l'Europa, Venedig, 22.–25. Juni 2005)

(https://shs.hal.science/halshs-00293398/file/Plethon_et_Cosme_de_Medicis_HAL.pdf, letzter Zugriff am 11.07.2025).

Tavardon, Paul: Le conflit de Georges Gémiste Pléthon et de Georges Scholarios au sujet de l'expression d'Aristote: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, Byzantion 47, 1977, S. 268–278.

Taylor, John W.: Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle (Dissertation), Menasha 1919.

Taylor, Timothy: Materiality, in: Bentley, R. Alexander; Maschner, Herbert D. G.; Chippindale, Christopher (Hgg.): Handbook of Archaeological Theories, Lanham 2008, S. 297–320.

Thesleff, Holger: An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Åbo 1961.

Thomason, Steven K.: Semantic Analysis of the Modal Syllogistic, Journal of Philosophical Logic 22 (2), 1993, S. 111–128.

Trapp, Erich: Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (2. Faszikel), Wien 1977.

Trifogli, Cecilia: Thomas Wylton on Final Causality, in: Lutz-Bachmann, Matthias; Fidora, Alexander (Hgg.): *Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaft von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin 2007, S. 249–264.

Trizio, Michele: Eliodoro di Prusa e i commentatori greco-bizantini di Aristotele, in: Rigo, Antonio; Babuin, Andrea; Trizio, Michele (Hgg.): *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*, Venezia, 25–28 novembre 2009 (Bd. 2), Bari 2013, S. 803–830.

Ueding, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Bd. 2), Tübingen 1994.

Ulacco, Angela: Die kosmische Seele bei Ps.-Timaios Lokros und den anderen *Pseudopythagorica*: kosmologische und erkenntnistheoretische Aspekte, in: Helmig, Christoph (Hg.): *World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Berlin/Boston 2020, S. 189–210.

Unterlechner, Michael: Plethons Tugendlehre ausgehend von seiner Schrift *De virtutibus* im Vergleich zum Tugendkonzept bei Platon und Aristoteles (Masterarbeit), Wien 2023.

Van Eck, Job: Another Interpretation of Aristotle's *De Interpretatione IX*. A Support for the So-called Second Oldest or 'Mediaeval' Interpretation, *Vivarium* 26 (1), 1988, S. 19–38.

Van Riet, Simone: Fragments de l'original grec du 'De Intellectu' de Philopon dans une compilation de Sophonias, *Revue Philosophique de Louvain* 63 (77), 1965, S. 5–40.

Van Steenberghen, Fernand: Aristote et l'infini, in: Motte, André; Rutten, Christian (Hgg.): *Aristotelica: Mélanges offerts à Marcel De Corte* (Bd. 3), Brüssel/Lüttich 1985, S. 337–350.

Vlastos, Gregory: Anamnesis in the Meno, in: Day, Jane M. (Hg.): *Plato's Meno in Focus*. London/New York 1994, S. 88–111.

Weidemann, Hermann: Die Seeschlacht und das Meisterargument, in: Puster, Rolf W. (Hg.): *Klassische Argumentationen der Philosophie*, Münster 2013, S. 73–89.

Weisheipl, James A.: Roger Swyneshed, O.S.B., Logician, Natural Philosopher, and Theologian, in: *Oxford Studies presented to Daniel Callus* (Bd. 16), hg. v. Oxford Historical Society, Oxford 1964, S. 231–252.

Wendebourg, Dorothea: Gregorios Palamas (1296–1359), in: Fries, Heinrich; Kretschmar, Georg (Hgg.): *Klassiker der Theologie* (Bd. 1), München 1981, S. 252–268.

Whitaker, C. W. A.: Aristotle's *De interpretatione*. Contradiction and Dialectic, Oxford 1996.

Wieland, Wolfgang: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen ²1970.

Wildberg, Christian: *Kosmologie*, in: Rapp; Corcilius, ²2021, S. 95–98.

Wilpert, Paul: Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg 1949.

Wolf, Sebastian: Das potentielle Unendliche. Die aristotelische Konzeption und ihre modernen Derivate, Frankfurt M./Bern 1983.

Woodhouse, Christopher M.: George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes, Oxford [u.a.] 1986.

Wright, Georg Henrik von: Determinismus, Wahrheit und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zum Problem der zukünftigen kontingenten Wahrheiten, *Studia Leibnitiana* 6 (2), 1974, S. 161–178.

Yu, Jiyan: Is There a Focal Meaning of Being in Aristotle?, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 192, 1999, S. 1–17 (<https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1192&context=sagp>, letzter Zugriff am 12.07.2025).

Zakythinos, Dionysios A.: Ἰδεολογικαὶ συγκρούσεις εἰς τὴν πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν, *Νέα Ἑστία* 47, 1950, S. 794–799.

Zakythinos, Dionysios A.: *Le despotat grec de Morée* (Bd. 2), Athen 1953.

Zellini, Paolo: *Breve storia dell'infinito*, Mailand ³1989.

Onlinequellen:

Catechism of the Catholic Church, 2837 (<http://www.scborromeo.org/ccc/para/2837.htm>, letzter Zugriff am 12.07.2025).

Commentaria in Aristotelem Graeca [CAG]

(https://de.wikisource.org/wiki/Commentaria_in_Aristotelem_Graeca, letzter Zugriff am 12.07.2025).

Dokumente zum Konzil von Basel-Ferrara-Florenz

([http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_\(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma\).html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_10_1431-1431-_Concilium_Basiliense_(Basilea-_Ferrara-_Firenze-_Roma).html) (letzter Zugriff am 12.07.2025)).

Mittelalter-Lexikon. Kleine Enzyklopädie des deutschen Mittelalters, gegründet durch Schels, Peter C. A. (<https://www.mittelalter-lexikon.de/wiki/Sph%C3%A4renmodell>, letzter Zugriff am 12.07.2025).

Patrologia Graeca (Patrologiae cursus completus [Series Graeca], hg. v. Migne, Jacques-Paul, Paris 1857–1866 [<https://patristica.net/graeca/#t122>, letzter Zugriff am 12.07.2025]).

Patrologia Latina (Patrologiae cursus completus [Series Latina], hg. v. Migne, Jacques-Paul, Paris 1844–1865 [<http://latina.patristica.net/>, letzter Zugriff am 12.07.2025]).

Schäfer, Joachim: Ökumenisches Heiligenlexikon

(https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Konzil_von_Ferrara-Florenz.html, letzter Zugriff am 12.07.2025).

Thesaurus Linguae Graecae (TLG)

(<https://stephanus-tlg-uci-edu.uaccess.univie.ac.at/index.php>, letzter Zugriff am 07.08.2025).

Appendix

Deutscher Abstract

Die vorliegende Arbeit bietet eine Einführung in die Vita und Schriften Plethons, den Originaltext seiner *Differenzschrift*, eine eigene Übersetzung und einen umfangreichen Zeilenkommentar (der sich vor allem auf die philosophischen und theologischen Aspekte fokussiert). Im Mittelpunkt steht die Frage, warum Plethon mit solch einer Aggressivität gegen Aristoteles vorgeht. Plethon tat dies deshalb (wobei seine Vorgehensweise von verschiedenen Faktoren abhängt), weil er die Philosophie des Aristoteles vehement ablehnte, sie als mangelhaft und größtenteils schlichtweg als falsch ansah. Hingegen huldigte er der Lehre Platons und des Platonismus, was nicht weiter verwunderlich erscheint, wird Plethon doch als Neuplatoniker bezeichnet.

Die *Differenzschrift* ist ein komplexes, wahrscheinlich in Eile entstandenes Werk, das eher aufgrund seiner äußeren, rhetorischen Form als aufgrund seines Wahrheitsgehalts höchst spannend ist. Plethon bedient sich eines Griechisch, das teils sehr schwierig und teils so aphoristisch ist, dass man an vielen Stellen nur mutmaßen kann, was Plethon wirklich meinte. Evident ist jedoch, dass er in jedem der 20 Kapitel Aristoteles denunziert. Die Schrift hat auch deshalb bis heute Bedeutung, da in dieser die verschiedensten Thematiken, wie Philosophie, Theologie, Astronomie, Ontologie etc., behandelt werden. Dass sich besonders die Theologie wie ein roter Faden durch die Schrift zieht, ist nicht verwunderlich, da Plethon das Christentum ablehnte und eine Universalreligion etablieren wollte, was im spätbyzantinischen Reich des 15. Jahrhunderts keinesfalls Usus war. Deshalb erntete er viel Zuspruch, jedoch auch reichlich Ablehnung.

Der Kommentar kann aufgrund der vielen verschiedenen in der *Differenzschrift* behandelten Themen, auf die auch Inhalte anderer plethonischer Schriften einwirken, keinen Vollständigkeitsanspruch erheben. Vielmehr versucht er, eine objektive (und somit gegen die zum Großteil unreflektierte Herangehensweise Plethons) Leitlinie durch die umfangreiche Themenlandschaft dieser komplexen Schrift zu bieten.

Die *Differenzschrift* gehört gewiss zu den bedeutendsten Huldigungs- bzw. Schmähschriften des spätbyzantinischen Reiches, die sicherlich keinen Objektivitätsanspruch erhebt, jedoch auf-

grund ihres breiten Themenspektrums bis heute große Relevanz hat. Dass Plethon ein umstrittener Universalgelehrter war, wird einem nach kurzer Beschäftigung mit dessen Vita und Schaffen schnell klar.

English Abstract

This work offers an introduction to Plethon's life and writings, the original text of his *Differenzschrift*, my own translation and an extensive line commentary (which focusses primarily on the philosophical and theological aspects). It centres on the question of why Plethon took such aggressive action against Aristotle. Plethon did this (whereby his approach depends on various factors), because he totally rejected Aristotle's philosophy, considering it to be inadequate and, for the most part, simply wrong. On the other hand, he paid homage to the teachings of Plato and Platonism, which does not seem surprising given that Plethon is described as a Neoplatonist.

The *Differenzschrift* is a complex work, probably written in haste, which is more exciting because of its external, rhetorical form than because of its truthfulness. Plethon uses classical Greek, which is sometimes very difficult and sometimes so aphoristic that in many places, one can only speculate about what Plethon really meant. What is evident, however, is that he denounces Aristotle in each of the 20 chapters. The work is still important today, as it deals with a wide variety of topics, such as philosophy, theology, astronomy, ontology, etc. It is not surprising that theology in particular runs like a common thread through the text, as Plethon rejected christianity and wanted to establish a universal religion, which was by no means common practice in the late Byzantine Empire of the 15th century. For this reason, he received a lot of encouragement, but also plenty of rejection.

Due to the wide range of topics covered in the *Differenzschrift*, which are also influenced by the content of other Plethonic writings, the commentary cannot claim to be exhaustive. Rather, it attempts to offer an objective (and thus against Plethon's largely unreflected approach) guideline through the extensive thematic landscape of this complex writing.

The *Differenzschrift* is certainly one of the most important writings of homage and vituperation of the late Byzantine Empire, which certainly makes no claim to objectivity, but is still highly relevant today due to its various themes. The fact that Plethon was a controversial polymath quickly becomes clear after a brief examination of his life and work.