

DIE LEHRE DES NEMESIUS

ÜBER

DAS WESEN DER SEELE.

DISSERTATION,

WELCHE ZUGLEICH MIT DEN THESEN

MIT GENEHMIGUNG DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

KÖNIGLICHEN AKADEMIE ZU MÜNSTER I. W.

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

MONTAG, DEN 9. AUGUST 1897, VORMITTAGS 11 UHR,

IN DER AULA DER KÖNIGLICHEN AKADEMIE

ÖFFENTLICH VERTEIDIGEN WIRD

BOLESLAUS DOMAŃSKI,

PRIESTER DER DIÖCESE CULM.

OPPONENTEN

DR. A. SCHULZ, PRIESTER DER DIÖCESE ERMLAND.

N. HILLING, PRIESTER DER DIÖCESE OSNABRÜCK.

G. v. DZIALOWSKI, CAND. THEOL.

Darował

Ks. Stan. Ku

proboszcz w Grzy

MÜNSTER I. W. 1897.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

THESEN.

1. Es giebt unbewußte Empfindungen.
 2. Zwischen Wesen und Dasein ist kein realer Unterschied.
 3. Die Ansicht Ritter's, Stöckl's und Siebeck's, daß Nemesius eine ewige Präexistenz der Menschenseelen lehrt, ist unzutreffend.
 4. Nemesius hat sein Werk: „*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*“ höchst wahrscheinlich Ende des IV., spätestens im Anfang des V. Jahrhunderts verfaßt.
 5. In dem Werke des Nemesius (ed. Antverp. p. 92): *εἰ δὲ μνημονεύειν λεγόμεθα, ἢ πρότερον ἐμάθομεν ἢ ἠκούσαμεν*, möchte ich statt *ἐμάθομεν*: *εἶδομεν* lesen
-

LEBENS LAUF.

Geboren bin ich zu Wildau am 14. Januar 1872 als Sohn des Lehrers Franz Domański und seiner Ehefrau Eva Perszyk. Ostern 1881 fand ich Aufnahme in die Sexta des Progymnasiums zu Pelplin, kam 1888 nach Ablegung eines Examens in die Unterprima des Gymnasiums zu Culm a. W., wo ich Ostern 1890 das Reifezeugnis erhielt. Die nächsten 4 Jahre verbrachte ich im Klerikalseminar zu Pelplin. Nach Ablauf dieser Zeit widmete ich mich weiteren Studien an der Akademie zu Münster i. W. Am 9. März 1895 empfing ich aus der Hand des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Münster die Priesterweihe. Die erste Anregung zu meiner Dissertation verdanke ich Herrn Prof. Dr. Kappes, welcher auch späterhin meiner Arbeit großes Interesse entgegenbrachte.

Während meines Aufenthaltes in Münster hörte ich die Vorlesungen der Herren Prof. Dr. Dr. von Below, Fell, Finke, Hagemann, Hartmann, Hitze, Kappes, Killing, Mausbach, Niehues, Pohle, Spicker.

Allen meinen Lehrern sage ich meinen herzlichsten Dank.

Die ganze Abhandlung, betitelt „die Psychologie des Nemesis“.
ist im Druck.

I. Das Wesen der Seele.

Die Seele ist nach der Lehre des Nemesius eine immer- und selbstbewegte (S. 101 = 43), unkörperliche, durch sich selbst bestehende (*αὐτοτελής*) Substanz (S. 98 = 52). Den Substanzbegriff der Seele betont er besonders gegen Aristoteles¹⁾ und Dicäarch, welche die Seele für nicht-substantiell²⁾ halten sollen. Beide Philosophen sucht er zu widerlegen.

Aristoteles definiere die Seele als erste Entelechie eines natürlichen, organischen Körpers, welcher die Fähigkeit hat zu leben.³⁾ Seiner Polemik gegen diese Ansicht schickt Nemesius

¹⁾ Auch Galen und Pythagoras scheint unser Philosoph den Vorwurf, daß sie die Seele für nicht substantiell halten, nicht ersparen zu wollen. Er bemerkt nämlich S. 82 = 35, er wolle im folgenden den Nachweis führen, daß die Seele *οὐδὲ ἀνούσιος* (sc. *ἐστίν*), und widerlegt dann der Reihe nach außer Dicäarch und Aristoteles auch Galen und Pythagoras.

²⁾ Mit Recht tadelt Zeller III³, S. 890, 3 die Übersetzung Osann's (Beiträge II, S. 48) des *ἀνούσιον* mit „stofflos“.

³⁾ Nemes. S. 68 = 28: *Ἀριστοτέλης δὲ, ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωῆν ἔχοντος.*

Aristot. de an. II, 1. 412^a 27: *διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.*

Plut. plac. philos. IV, 2 (Diels, Doxogr. S. 387): *Ἀριστοτέλης ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωῆν ἔχοντος.* Bei Stob. Ecl. I, 41. 796 wörtlich dasselbe.

Es dürfte sonach Nemesius kaum aus Aristoteles selbst, viel eher aus Plut. und Stob. (die beiden letzteren haben, wie Diels a. a. O. nachweist, die Placita eines gewissen Aëtius benutzt) geschöpft haben. Dieselbe aristotelische Seelendefinition findet sich bei Diog. Laërt. V, 1. 32 und bei Euseb Praep. Ev. XV, 10. 811 b, citiert von letzterem aus Plotin IV, 7, 8. 462. An dieser Stelle polemisiert Plotin gegen die Wesensbestimmung der Seele als Entelechie.

folgende, aus Aristoteles entnommene Darlegung des Entelechiebegriffes voraus.

Aristoteles faßt die Substanz in dreifachem Sinne auf: 1. als das zu Grunde liegende Substrat, welches an und für sich nichts ist, sondern nur die Fähigkeit zum Werden besitzt; 2. als Form, durch welche das Substrat gestaltet wird; 3. als das aus Form und Substrat (Materie) Zusammengesetzte, welches nun das Beseelte ist. Die Materie ist Potenz, die Form Entelechie. Unter dem Ausdruck „Entelechie“ versteht er bald einen Zustand, etwa Wissen, bald eine Thätigkeit, wie etwa ein dem Wissen entsprechendes Betrachten. Die Seele sei nun, weil im Schlafe und im Wachen vorhanden, im ersteren Sinne Entelechie. Es entspricht nämlich das Wachen dem Betrachten und Thätigsein, dem unthätigen Besitzen der Schlaf; das Wissen ist aber früher, als die Thätigkeit. Daher sei die Form erste, und die Thätigkeit zweite Entelechie. So sei z. B. am Auge Materie das Auge selbst, welches das Gesehene aufnimmt; diese Materie wird aber nur homonym Auge genannt. Form und erste Entelechie des Auges ist der Gesichtssinn oder die Sehkraft, zweite Entelechie des Auges ist die Sehtätigkeit. Wie nun bei einem neugeborenen Hunde das Gesicht erst dem Auge die Vollendung giebt, so auch die in dem Leibe gezeugte Seele dem Tiere. Die Seele ist nie ohne einen Leib, der Leib nie ohne eine Seele. Sie selbst ist zwar unkörperlich, aber sie gehört zum Leibe, sie subsistiert in einem Leibe und zwar in einem so gearteten, also nicht für sich selbst.¹⁾

¹⁾ Nem. S. 93 = 40: τὴν οὐσίαν τριχῶς λέγει (sc. Ἀριστοτέλης), τὸ μὲν ὡς ὕλην ὑποκειμένον, ὃ καθ' ἑαυτὸ μὲν οὐδέν ἐστι, δύναμιν δὲ ἔχει πρὸς γένεσιν· ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν εἰδοποιεῖται ἢ ὕλη· τρίτον δὲ, τὸ συναμφοότερον, τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους γεγεννημένον, ὃ ἐστὶ λοιπὸν ἔμψυχον. ἔστιν οὖν ἡ μὲν ὕλη, δύναμις· τὸ δὲ εἶδος, ἐντελέχεια. καὶ τοῦτο δὲ διχῶς (νοεῖται), τὸ μὲν, ὡς ἐπιστήμη· τὸ δὲ, ὡς τὸ θεωρεῖν κατ' ἐπιστήμην, τοιούτου, τὸ μὲν, ὡς διάθεσις, τὸ δὲ, ὡς ἐνέργεια. ἐπιστήμη μὲν οὖν, ὅτι ἐν τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν, καὶ ὕπνος καὶ ἐργήροσις ἐστίν. ἀνάλογος δ' ἡ μὲν

Aristot. de an. II, 1, 412 a 7: ταύτης (sc. οὐσίας) δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστι, τότε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τότε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. 2. 414 a 16: ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον. 1. 412 a 22: αὕτη (sc. ἐντελέχεια) δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐργήροσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐργήροσις

Diese aristotelische Ansicht bekämpft Nemesius sehr entschieden. Zunächst tadelt er, daß Aristoteles einen Teil der Seele, nämlich das ζωτικόν, ¹⁾ Seele nenne, und von ihr das Vernunftvermögen trenne. Aristoteles hätte nicht von dem schwäch-

ἐξηγήσοις ἐστὶ, τῷ θεωρεῖν (καὶ ἐνεργεῖν)· ὁ δὲ ὕπνος, τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. προτέρα δὲ ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη τῆς ἐνεργείας.

τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη.

Nemesius hat die Lehre des Aristoteles, wie man sieht, fast wortgetreu wiedergegeben. Themist. de an. Sp. 75 bezeichnet die erste Entelechie als ἔξις, die zweite als ἐνεργεια τῆς ἔξεως. — Das Beispiel von dem Auge erinnert an Aristot. de an. II, 1. 412 b 18: εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶων, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δ' ὀφθαλμὸς ἔλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης, οὐκέτι ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γερραμμένος . . . 413 a 2: ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἢ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κάκει ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῶων.

Nem. S. 95 = 41: ὡς μήτε ἄνευ σώματος εἶναι ποτε τὴν ψυχὴν, μήτε σῶμα δίχα ψυχῆς. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶν ἡ ψυχὴ· σῶματος δὲ ἐστὶ, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει καὶ σώματι τοῦτ'δε.

Aristot. a. a. O. 2. 414 a 19: μήτε ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα τι ἢ ψυχὴ (sc. δοκεῖ)· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ, σώματος δὲ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτο.

Der Vorwurf, daß Aristoteles die Seele für nicht substantiell erkläre, scheint uns unbegründet zu sein. Nemesius mag zu dieser Meinung veranlaßt worden sein durch Stellen, in welchen Aristoteles auf die Einheit von Leib und Seele sehr großes Gewicht legt, so de an II, 1. 412 b 6: διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὄλωσεν τὴν ἐκάστων ἔλην καὶ τὸ οὐ ἢ ἔλη. Im übrigen nennt Aristoteles erst die Substanz Entelechie (a. a. O. a 21: ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια) und die Seele dann Entelechie, spricht auch wiederholt von der Seele als Substanz; um nur eine Stelle anzuführen: a. a. O. a 19: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, ferner gen. anim. II, 4. 738 b 27; part. anim. I, 1. 641 a 27.

¹⁾ Sollte Nemesius hierunter nur die pulsierende Kraft, welche er S. 250 = 116 eine ζωτικὴ δύναμις nennt, verstanden haben, so wäre das eine falsche Auffassung der aristotelischen Lehre. Wahrscheinlich meint N. die Seele unter Ausschluß der Vernunft, wie dies die Lesart τὸ παθητικόν, welche uns aus diesem Grunde mehr zusagen würde, andeutet. Unter παθητικόν versteht er den vernunftlosen Seelenteil (S. 213 = 97). Indes würde auch dies der aristotelischen Ansicht nicht ganz entsprechen. Auch die leidende Vernunft, also ein Teil der Vernunftseele, soll ja nach Aristoteles mit dem Körper entstehen und vergehen. Nur von dem thätigen Nus spricht er als von einem ἕτερον γένος der Seele (de an. II, 2), nur dieser Nus soll von außen (θύραθεν) hineinkommen (de gen. anim. II, 3. 736 b 27) und unvergänglich sein. Nemesius selbst giebt es S. 37 = 9 zu, daß nach Aristoteles τὸν μὲν δυνάμει τοῦτον συγκατασκευάσθαι τῷ ἀνθρώπῳ.

sten Seelenteile auf die ganze Seele schließen sollen! Eine ähnliche Bemerkung finden wir auch bei Zeller (Die Philosophie der Griechen III³, S. 481): „Von jenem höheren Teile der Seele freilich, welcher im menschlichen Geiste zu den anderen hinzutritt, kann diese Bestimmung (d. h. die aristotelische Definition der Seele) nicht gelten.“

Nemesius greift dann die Definition selbst an. Daraus nämlich, daß jeder Körper nach Aristoteles auch vor der Entstehung der Seele potentiell in sich das Leben haben soll, folgert unser Philosoph, daß der Körper schon aktuell Körper sein müßte. Letzteres kann er aber vor Empfang der Form nicht sein, ohne welche er dann bloß eine qualitätlose Materie¹⁾ bleiben muß. Ist der Körper somit nicht aktuell, sondern nur potentiell da, so kann man ihm auch weder die Potenz, aus sich etwas entstehen zu lassen, noch die Fähigkeit zum Leben zuschreiben. — Abgesehen davon kann das Leben niemandem potentiell zukommen. Selbst im Schlafe pulsiert das Leben, ist die Seele thätig, wie dies der Ernährungs- und Wachstumsprozess, das Atmen und die lebendigen Phantasievorstellungen beweisen.²⁾ Das Leben kann uns eben nur aktuell innewohnen; das Leben erst giebt ja der Seele gleichsam die Form, es ist mit der Seele von Natur aus verbunden,³⁾ so daß Seele ohne Leben undenkbar ist. Der Leib hingegen nimmt nur teil am Leben.

¹⁾ Nach Aristoteles ist der Leib ohne die Seele, wenn er auch dieser zum Leben bedarf, durchaus keine qualitätlose Materie. Ar. spricht ausdrücklich vom einem *σῶμα φυσικόν, οργανικόν*, de an. a. a. O. 414 a 14 von einem *τοιούτον σῶμα*, ähnlich Metaph. VII, 10. 1035 b 14. Er wirft anderen vor, daß sie die Seele einem Körper einfügen wollen, ohne zu sagen, welchem und was für einem. Vgl. gener. anim. I, 19. 726 b 22, II, 1. 734 b 24: die Hand, das Fleisch, das Gesicht seien ohne die Seele nur Teile eines Toten, seien nur homonym zu nehmen, als wären sie hölzern oder steinern. Sie sind aber doch keine *ἄποιος ὄλη*.

²⁾ Vgl. Arist. Probl. XXX, 14. 957 a 6: *οἱ τ' ἐν τῷ καθεύδειν ἐνπνιαζόμενοι ἰσχυμένους τῆς διανοίας, καὶ καθ' ὅσον ἡρεμεῖ, ὀνειρώττιονσιν. μάλιστα γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἢ ψυχῇ κινεῖται . . . 20: τότε δὲ μάλιστα συμβαίνειται κινεῖσθαι αὐτὴν διὰ τὴν ἐπιεισεγεχθεῖσαν τροφήν.* Vgl. Them. de an. Sp. 75: *τὸ γὰρ θεωρητικὸν αὐτῆς (sc. ψυχῆς) καὶ ἡ δύναμις ἢ τοιαύτη ἀκοίμητος καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις, ἀλλὰ πολλὰ γε δυνάμεις αὐτῆς καθευδόντων τῶν ζώων οὐκ ἐνεργοῦσι.*

³⁾ Ein Gedanke, den wir noch öfters bei Nemesius finden werden. Vgl. Plotin IV, 7. 2. S. 457: *ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῆ πάρεστιν ἐξ ἀνάγκης.* 9. S. 469: *ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἦδε (sc. ἢ ψυχῆ) χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ*

Den Einwand: was beim Leibe die Gesundheit, das ist bei der Seele das Leben, ¹⁾ erledigt Nemesius kurz damit, daß in diesem Einwand von dem Leben des Leibes, nicht von dem der Seele die Rede sei. Er negiert es ganz entschieden (und hier richtet er die Spitze seines Beweises direkt gegen die aristotelische Definition), daß die Seele sich jemals zum Leibe wie Form zur Materie verhalten könnte. Während nämlich die körperliche Substanz für Gegensätze wechselweise empfänglich ist, ist es die begriffliche niemals; mit der Veränderung des begrifflichen Unterschieds müßte auch das Tier als solches sich ändern. Die Seele ist nun abwechselnd den Gegensätzen der Tugend und der Schlechtigkeit zugänglich, kann somit nun und nimmer begriffliche Substanz oder Entelechie des Leibes, sondern nur eine durch sich selbst bestehende, unkörperliche Substanz sein.

Außer Aristoteles soll nach der Ansicht des Nemesius auch Dicäarch ²⁾ der Seele die Substantialität absprechen. Dieser be-

εαντοῦ ζινομένη, καὶ ζῶν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ' ἐαυτῆς ἔχουσα. Plato Phaedo 105 C: Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτῆ κατὰσχη, ἀεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρονσα ζῶν; Ἡκεὶ μέντοι.

¹⁾ Nemesius scheint hier auf Themist. de an. Sp. 85 Bezug nehmen zu wollen. Themistius meint: διχῶς δὲ καὶ ᾧ ὑγιαίνομεν· καὶ γὰρ τῷ σώματι καὶ τῇ ὑγιείᾳ, καὶ ἔστι τοῦτων τὸ μὲν ᾧ δεδόμεθα, τὸ δὲ ὃ δεδόμεθα, καὶ τὸ μὲν ὅσον ἔλη, τὸ δὲ ὅσον εἶδος. . . Ὑγιαίνομεν πρῶτον τῇ ὑγιείᾳ· διὰ γὰρ ταύτην καὶ τῷ σώματι. καὶ τοῖνυν ζῶμεν τῇ ψυχῇ πρῶτη καὶ αἰσθανόμεθα τῇ ψυχῇ. πρῶτη ἄρα αὕτη αἰτία τοῦ ζῆν οὐχ ὡς ἐποκειμένον τι καὶ ἔλη, ἀλλ' ὡς εἶδος καὶ ἐντελέχεια. ὡς γὰρ ἐπ' ἐκείνων . . . ἡ ὑγιεία μορφή τις καὶ εἶδος καὶ λόγος καὶ ἐντελέχεια τῶν δεκτικῶν. . . τοῦ ὑγιαίνειν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ζώντων ἡ ψυχὴ. Themistius vergleicht also das Verhältnis der Seele zum Leben (zu dem Lebewesen) mit dem der Gesundheit zum Körper, jene sei Form, Entelechie, dieser (weil δεκτικὸν τοῦ ζῆν) das Substrat. Demgegenüber bemerkt Nemesius, dieses könne unmöglich beweisend sein; das, womit verglichen wird, beziehe sich ja auf das Leben des Körpers, nicht auf das der Seele. Der Körper könne nämlich (so wird wohl die Verbindung mit dem Folgenden herzustellen sein) überhaupt nicht als Substrat, die Seele als Form desselben betrachtet werden. Das körperliche Substrat sei ja für Gegensätze empfänglich u. s. w. — Der Zusammenhang ist hier infolge der von Nemesius beliebten Kürze und Bündigkeit des Ausdrucks schwer zu erraten.

²⁾ „Δείναρχος“ ist die Lesart in allen Codices. Matthaei hat statt dessen mit Recht „Δικαίαρχος“ sowohl S. 68 = 28, wie S. 82 = 35 gesetzt; denn die hier erwähnte Seelendefinition stammt von Dicäarch, nicht von Dinarch.

Nem. S. 68 = 28: Δικαίαρχος δὲ, ἀρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων (sc. ψυχῆν).

Plut. plac. phil. IV, 2: Δικαίαρχος ἀρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων. Stob. Ecl. I, 41. 796 dasselbe.

stimmt das Wesen der Seele als die Harmonie der vier Elemente, als die harmonische Mischung und den Einklang des Kalten, Warmen, Feuchten und Trocknen (S. 69 = 29).

Die Argumente gegen diese Ansicht will unser Philosoph, laut eigener Angabe, aus Plato's Phädon ¹⁾ geschöpft haben. Er setzt den Satz, daß Lernen nur Wiedererinnerung sei, als wahr voraus und erschließt aus demselben die Präexistenz unserer Seele. Weil nun Harmonie als etwas Zusammengesetztes nicht früher und nicht anders sein kann als die Faktoren, aus welchen sie besteht, sondern später als diese ins Dasein tritt, so widerspricht die Bestimmung der Seele als Harmonie der Lehre, daß die Seele schon vor ihrem Dasein im Leibe existiert hat, darf also auf Richtigkeit keinen Anspruch erheben. ²⁾

Aber auch aus anderen Gründen glaubt Nemesius einer Fassung der Seele als Harmonie nicht zustimmen zu können. Die Seele herrscht ja über den Leib und widersetzt sich ihm, eine Harmonie kann weder herrschen noch sich widersetzen. ³⁾

Über den Peripatetiker Dicäarch s. Überweg, *Gesch. der Philosophie*, A. 7. I, S. 236, und Zeller III ³, S. 890. Den Seelenbegriff als Harmonie des Leibes schreibt Cic. *Tusc. I*, 10. 20 auch Aristoxenus von Tarent zu, welcher Cic. a. a. O. 18, 41 ein „*aequalis et condiscipulus*“ des Dicäarch genannt wird.

¹⁾ Auch Plotin IV, 6. 8. 462 wiederholt kurz die platonischen Argumente gegen diese Lehre, welche er „*τοῖς ἀμφὶ Πυθαγόρου*“ zuschreibt.

²⁾ Hier ist eine Korruption des Textes zu konstatieren; doch thut dieses nichts zur Sache, der Sinn der Stelle ist klar. — Der hier angeführte Beweis ist auch bei Plato der erste; die Beweisführung des Plato bewegt sich im Rahmen eines Dialogs. Er folgert (Phaedo 91) daraus, daß das Lernen Wiedererinnerung ist „*ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλοθὶ πον πρότερον ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχὴν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι; . . . οὐ . . . πρότερον ἢν ἁρμονία ξυγκειμένη, πρὶν ἐκεῖνα εἶναι, ἐξ ὧν ἔδει αὐτὴν ξυνδεθῆναι . . . Ταῦτά σοι ξυμβαίνει λέγειν, ὅταν φῆς μὲν εἶναι τὴν ψυχὴν πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπου εἶδος τε καὶ σῶμα ἀφικέσθαι, εἶναι δ' αὐτὴν ξυγκειμένην ἐκ τῶν οὐδέπω ὄντων. . . . Δοκεῖ σοι ἁρμονία ἢ ἄλλη τινὶ συνθέσει προσήκειν ἄλλως πως ἔχειν ἢ ὡς ἂν ἐκεῖνο ἔχη ἐξ ὧν ἂν συγκένηται; Οὐδαμῶς . . . Οὐκ ἄρα ἠγεῖσθαι γε προσήκει ἁρμονίαν τούτων ἐξ ὧν ἂν συντεθῆ, ἀλλ' ἔπεσθαι. Der Beweis ist bei Plato viel ausführlicher gehalten, wie bei Nemesius, von Letzterem richtig wiedergegeben. Vgl. Plot. a. a. O.: καὶ γὰρ οὐ τὸ μὲν πρότερον ἢ ψυχῆ, ἢ δ' ἁρμονία ὕστερον.*

³⁾ Diesen Beweis führt Plato erst zum Schluß seiner Widerlegung an. Phaedo 94: *Οὐδ' ὅποσοῖσιν . . . τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὃ τι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχῆν; . . . Οὐκ ἔγωγε. Πότερον ξυγχοροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεισιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; . . . καὶ ἄλλα πον μυρία ὁρώμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα . . . Οὐκοῦν αὖ ὁμολογήσαμεν . . . μὴ ποτ' ἂν αὐτὴν,*

Die Harmonie kann mehr und weniger Harmonie sein, als eine andere; die Seele aber vermag nicht mehr und weniger Seele zu sein als eine andere Seele.¹⁾ — Auch ist die Seele für Tugend und Schlechtigkeit empfänglich, hingegen die Harmonie nicht für Harmonie und Disharmonie.²⁾ — Während ferner die Harmonie

ἀρμονίαν γε οὖσαν, ἐναντία ἕδειν οἷς ἐπιτείνοντο. . . , ἀλλ' ἔπεσθαι ἐκείνοις καὶ οὐποτ' ἂν ἡγεμονεύειν; νῦν οὐ πᾶν τοῦναντίον ἡμῖν φαίνεται ἐργαζομένη, ἡγεμονεύουσα τε ἐκείνων πάντων ἐξ ὧν φήσει τις αὐτὴν εἶναι, καὶ ἐναντιομένη πάντα διὰ παντὸς τοῦ βίον. Im folgenden giebt dann Plato eine packende Schilderung der Macht unserer Seele über den Leib. Vgl. Plot. a. a. O.: καὶ ὡς τὸ μὲν (sc. ἡ ψυχὴ) ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι, καὶ μάχεται πολλαχῆ, ἀρμονία δὲ οὖσα οὐκ ἂν ταῦτα ποιοῖ.

¹⁾ Vgl. hierzu Plato a. a. O.: ἐὰν μὲν μᾶλλον ἀρμοσθῆ καὶ ἐπὶ πλεόν, . . . μᾶλλον τε ἂν ἀρμονία εἴη καὶ πλείων, εἰ δ' ἥτιόν τε καὶ ἐπ' ἐλάτιον, ἥτιόν τε καὶ ἐλάτιον; Πάνν γε. Ἡ οὖν ἔστι τοῦτο περὶ ψυχῆν, ὥστε κατὰ τὸ σμικρότατον [μᾶλλον] ἔτιεραν ἐτέρας ψυχῆν ψυχῆς ἐπὶ πλεόν καὶ μᾶλλον ἢ ἐπ' ἐλατιον καὶ ἥτιον αὐτὸ τοῦτο εἶναι, ψυχῆν; Οὐδ' ὁπωσιούων, ἐφη.

Nemesius meint, eine Harmonie könne es mehr oder weniger sein als eine andere Harmonie, nicht in Bezug auf ihr Verhältnis (λόγος), wohl aber bezüglich ihrer Zusammensetzung (ἀρμογή und zwar τῷ ἐπιτείνεσθαι καὶ χαλάσθαι). Ein Beispiel soll uns dies näher erläutern; man rufe zwei Töne zugleich, einen hohen und einen tiefen, lasse beide sinken, so müsse bei beiden das Verhältnis dasselbe bleiben, es könne sich bloß in ihrer Zusammensetzung die Harmonie ändern, wenn man diese nun mehr oder weniger anspanne. Uns ist dieses Beispiel schwer verständlich! Ob Nem. vielleicht an die verschiedenen Tonmodulationen gedacht hat, oder an den allmählichen Übergang von einem Akkord zu einem andern (etwa von einer Terz zu einer andern Terz), oder daran, daß etwa ein Mollakkord weniger Harmonie sei als der entsprechende Durakkord? N. scheint auf Pl. Phaedo 86 anzuspielen.

²⁾ Plato spinnt diesen Beweis etwas weiter aus und bringt ihn in anderer Form: wolle man die Seele als Harmonie bezeichnen, so müsse man Tugend und Schlechtigkeit als Harmonie bzw. Disharmonie an der Seele auffassen. Die gute, also harmonisch gestimmte Seele müßte, weil ja selbst schon Harmonie, noch eine andere Harmonie (die der Tugend) hinzubekommen; die schlechte Seele wäre zwar auch Harmonie, ihrer Schlechtigkeit wegen aber disharmonisch, so daß sie keine andere Harmonie mehr an sich hätte. Die Seele könne aber nicht mehr oder weniger Seele sein, als eine andere, was Plato schon im Vorhergehenden bewiesen haben will. Sonach sei auch eine Seele nicht mehr oder weniger Harmonie als eine andere Seele; alle Seelen müssen also gleich harmonisch gestimmt sein, die eine dürfe nicht mehr Harmonie bzw. Disharmonie, somit auch nicht mehr oder weniger Tugend bzw. Schlechtigkeit besitzen als die andere. Als Harmonie dürfe aber die Seele nun und nimmer einer Disharmonie, der Schlechtigkeit zugänglich sein! Es müßte demnach jede Seele tugendhaft sein, „πᾶσαι ψυχαὶ πάντων ἕψων ὁμοίως ἀγαθαὶ ἔσονται, εἴπερ ὁμοίως ψυχαὶ πεφύκασιν αὐτὸ τοῦτο, ψυχαὶ εἶναι.“ Dieser falsche Satz

nur Eigenschaft an einem Substrat ist, ist die Seele Substanz und Substrat, insofern sie nämlich mit einander entgegengesetzten Zuständen behaftet sein kann. ¹⁾ Nemesius will zugeben, daß die Seele an der Harmonie teilnimmt; sie ist darum aber ebensowenig Harmonie, wie sie Tugend sein kann, weil sie Tugend besitzt.

Wesentlich derselben falschen Anschauung, wie Dicäarch, soll auch Galen huldigen, wenn er die Seele anscheinend eine Mischung des Leibes sein läßt. Zwar verwahre sich Galen ausdrücklich davor, irgend etwas Bestimmtes über das Wesen der Seele ausmachen zu wollen. Indes scheine er zu der Seelendefinition als Leibesmischung aus dem Grunde stehen zu wollen, weil ja nach der Mischung sich die Verschiedenheit der Charaktere richte, eine Behauptung, welcher auch Nemesius nicht abhold ist. Die Leibesmischung bezeichnet er nämlich als Grund dafür, daß manchen Menschen von Natur aus der Hang zu gewissen sittlichen Fehlern oder Tugenden anhaftet. ²⁾ Die Bittergalligen sollen jähzornig, andere von Natur aus furchtsam sein. Die Neigung zur Sinnlichkeit soll ihren Grund in warmer und feuchter

sei nur eine Folgerung aus der falschen Voraussetzung, daß die Seele Harmonie ist. — Plato geht in seinen Folgerungen entschieden weiter, als Nemesius. Beide aber erschließen aus der Wesensbestimmung unserer Seele als Harmonie die Identität der Tugend mit der Harmonie, der Schlechtigkeit mit der Disharmonie!

¹⁾ Diesen Gedanken finden wir in Plato's Phaedo nicht, wohl aber bei Plotin a. a. O.: *Καὶ ὡς τὸ μὲν (sc. ψυχῆ) οὐσία, ἡ δ' ἁρμονία οὐκ οὐσία*. Plato kommt Phaedo 94 E zu dem Schlusse, daß die Seele *πολὺ θεϊότερον πρᾶγμα* ist, *ἢ καθ' ἁρμονίαν*. —

²⁾ Mit dieser Ansicht steht unser Philosoph durchaus nicht vereinzelt da. Außer Hippocr., Galen vgl auch Plato Tim. 86 D, wo des näheren dargelegt wird, daß die Seele *πολλὴν ἔχει κακίαν διὰ σώμα*: *ὅπου γὰρ ἂν οἱ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἀλκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι . . . παντοδατὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἦτιον, καὶ ἐλάττω καὶ πλείω*. Als solche *νοσήματα* führt Plato an *παντοδατὰ εἶδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας, θρασυτήτος καὶ δειλίας, λήθης ἅμα καὶ δυσμαθείας*. Vgl. Tim. Loc. XV, 103: *ποτὶ δὲ ταύτας τὰς ὁρμὰς μεγάλα μὲν συνεργῆν δύνανται αἱ τῶν σωμάτων κράσεις, ὀξείαι ἢ θεομαὶ ἢ ἄλλοτε ἄλλαι γυγόμεναι, ἔς τε μελαγχολίας καὶ λαργείας λαβροτάτας ἅμει*. Über Plato vgl. Zeller II ¹, S 867. S. auch Arist. Probl. XXX, 1. 954 a 28: *ὅσοις δὲ ἐν τῇ φύσει συνέστη κράσις τοιαύτη ἐνδὺς οἷτοι τὰ ἦθη γίνονται παντοδαποί, ἄλλος κατ' ἄλλην κράσιν οἶον, ὅσοις μὲν πολλὴ καὶ ψυχρὰ ἐνπύραχει, νοσθοὶ καὶ μωροί, ὅσοις δὲ λίαν πολλὴ καὶ θερμὴ, μανικοὶ καὶ εὐφρεῖς καὶ ἐρωτικοὶ καὶ ἐκζήνητοι πρὸς τοὺς θυμοὺς καὶ τὰς ἐπιθυμίας, ἔνιοι δὲ καὶ λάλοι μᾶλλον*. Ähnl. 953 a 29 und XIV, 1. 909 a 15.

Leibesmischung haben (S. 220 = 100). S. 321 = 154 läßt Nemesius Kinder von schlechten, üppig lebenden Müttern eine ungleichmäßige Leibesmischung (*δυσκρασία*) und verkehrte Triebe erben; durch eine unglückliche Leibesmischung erhalten wir danach böse Neigungen, deren die Seele jedoch durch gute Sitten Herr werden kann. Nur die von Galen aus diesen Sätzen gezogene Konsequenz, daß die Seele selbst Mischung ¹⁾ sei, be-

¹⁾ Nach Nemesius soll Galen „*ἐν τοῖς ἀποδεικτικοῖς λόγοις*“ bezeugen, er wolle nichts Bestimmtes über das Wesen der Seele aussagen. Ein Werk mit diesem Titel findet sich bei Galen nicht vor. Der editor Oxoniensis meint wohl nicht mit Unrecht, „*ἀποδεικτικοὶ λόγοι*“ sei nur ein Kollektivname für eine ganze Reihe galenischer Schriften, welche man so bezeichnete im Gegensatz und zum Unterschied von den Werken Galen's medizinischen und praktischen Inhalts. Noch an einer andern Stelle (S. 232 = 108) citirt Nem. Worte Galen's, welche „*ἐν τῷ τρίτῳ τῆς ἀποδεικτικῆς*“ enthalten sein sollen; letzteres Citat ist aus dem „*commentarius in prognostica Hippocratis*“ genommen. Dieser Umstand macht dem editor Oxoniensis seine Ansicht nur noch plausibler, und er führt noch einiges aus „*substantia natur. facult.*“ an, worin die von Nemesius erwähnte galenische Ansicht zum Ausdruck kommen soll. Wir stimmen der Auffassung des editor Oxoniensis zu, glauben aber, daß unser Philosoph bei seiner Wiedergabe der galenischen Seelentheorie hauptsächlich eine kleine Abhandlung des Arztes im Auge gehabt hat. In diesem Werkchen, mit dem Titel „*ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπονται*“, begegnen wir allen nemesianischen Angaben über die betreffende Lehre. Galen behauptet dort (in Übereinstimmung mit Plato, wie er sagt) die Sterblichkeit des *θυμοειδῆς* und des *ἐπιθυμητικόν*, somit der vernunftlosen Seele (c. 3. p. 773). C. 6. p. 789 und c. 7. p. 791 ff. legt Galen die Ansichten Plato's und des Aristoteles dar, wonach die Leibesmischungen, die Beschaffenheit des Blutes, der Luft, der Jahreszeiten die Seele in hohem Maße beeinflussen sollen, und beruft sich selbst namentlich auch auf Hippocrates zum Beweise dafür, daß dem so in der That ist (vgl. Nem. S. 87 = 37: *ἐκ τοῦ Ἱπποκράτους κατασκευάζων τὸν λόγον, meine Galen, τῇ κράσει . . . ἐπακολουθεῖν τὴν τῶν ἡθῶν διαφορὰν*). C. 4 p. 782 scheint er sich offen zu dem Satze bekennen zu wollen daß die Seele, wenigstens ihrem sterblichen Teile nach, eine Leibesmischung ist: *ἄμεινον δὲ φάνα μὴ δουλεύειν ἀλλ' αὐτὸ δὲ τοῦτ' εἶναι τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς, τὴν κράσιν τοῦ σώματος [ἐδείχθη γὰρ ἐμπροσθεν ἢ θνητῇ ψυχῇ κράσις οὕσα τοῦ σώματος]. . . Ἀνδροῦικον δὲ τὸν Περικατηρικὸν οὐ μὲν ὅλως ἐτόλμησεν ἀποφῆνασθαι τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς (κράσιν ἢ δύναμιν εἶναι τῆς ψυχῆς) ὡς ἐλεύθερος ἀνὴρ . . . ἐπαινῶ τε καὶ ἀποδέχομαι τὴν προαίρεσιν τὰνδρός . . . οὐ δ' ἦτοι κράσιν εἶναι φησιν ἢ δυνάμιν ἐπομένην τῇ κράσει, μέμφομαι τῇ προσθέσει τῆς δυνάμεως. vgl. c. III. S. 774: Wenn es Aristoteles scheine, *ἐκ τῶν τετάρων ποιότητων ἐγγνωμένων τῇ ἕλξη τὸ φυσικὸν γίνεσθαι σῶμα, τὴν ἐκ τούτων κράσιν ἀναγκαῖον αὐτοῦ τίθεσθαι τὸ εἶδος, ὥστε πως καὶ ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κράσις τις ἔσται τῶν τετάρων εἴτε ποιότητων ἐθέλεις λέγειν, θερμοτήτός τε καὶ ψυχρότητος, ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος,**

streitet er. Übrigens halte Galen ganz folgerichtig die Seele, wenigstens die vernunftlose, für sterblich; daß er betreffs der Vernunftseele im Zweifel ist, dafür citiert unser Philosoph eine galenische Stelle, welche sich jedoch in keinem nemesianischen Codex mehr vorfindet.

Einer der Beweise, durch welche Nemesius die Definition Galen's als haltlos erweisen will, stimmt mit einem schon gegen Dicäarch vorgebrachten überein. Die Mischung widersetze sich den Begierden des Leibes nicht, wirke im Gegenteil mit ihnen mit, rege sie sogar an. Die Seele hingegen widerstrebe den bösen Lüsten. — Ferner erinnert der christliche Bischof Galen daran, daß jeder Körper, ob beseelt oder unbeseelt, aus den vier Elementen besteht. Sollte die Seele eine Leibesmischung sein, so müßte jeder Körper, auch der unbeseelte, eine Seele besitzen, also beseelt sein. Diese Folgerung involviert einen offenbaren Widerspruch! — Selbst die Einschränkung, die Seele sei eine bestimmte Mischung des Leibes, macht die galenische Ansicht in den Augen des Philosophen nicht plausibler. Galen selbst nehme im Buche „περὶ κράσεως“¹⁾ acht ungleichmäßige und eine gleich-

εἶτε σωμάτων, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ξηροῦ τε καὶ ὑγροῦ. . . . Εἰ μὲν οὖν τὸ λογίζομενον εἶδος τῆς ψυχῆς ἐστὶ, θνητὸν ἔσται· (καὶ γὰρ) καὶ αὐτὸ κράσις τις ἐγκεφάλου [καὶ πανθ' οὕτως τὰ τῆς ψυχῆς εἶδη τε καὶ μέρη τὰς δυνάμεις ἐπομένας ἔξει τῇ κράσει· τουτέστιν αὐτὴ οὖν ἢ τῆς ψυχῆς οὐσία].· εἰ δ' ἀθάνατον ἔσται, ὡς ὁ Πλάτων βούλεται, so erhebt Galen zahlreiche Einwände dagegen, welche alle darauf hinweisen, in einer wie großen Abhängigkeit die Seele vom Leibe stehe, und einer wie starken Beeinflussung durch letzteren jene unterliege. Zum Schluß rafft er selbst sich zu einem Versuch auf, diese Schwierigkeiten mit der Unsterblichkeit der Seele in Einklang zu bringen: τοῖμῳ λέγειν αὐτός, ὡς οὐ πᾶν εἶδος σώματος ἐπιτήδειόν ἐστιν ἐποδέξασθαι τὴν λογιστικὴν ψυχὴν. ἀκόλουθον γὰρ τοῦτο ὄρη τῷ περὶ ψυχῆς δόγματι τοῦ Πλάτωνος, ἀπόδειξιν δ' οὐδεμίαν ἔχω λέγειν αὐτοῦ διὰ τὸ μὴ γινώσκειν με τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὅποια τις ἐστίν. Er resumiert dann nochmals die eben erwähnten Einwände und konstatiert, daß er die in diesen enthaltenen Thatsachen, nicht aber das Wesen der Seele, klar und deutlich erkenne. Er giebt damit offen seine Ohnmacht zu, das Wesen der Seele zu bestimmen; jedenfalls scheint er, wie aus Obigem ersichtlich (bes. c. III, S. 774), am meisten zu einer Fassung der Seele als Mischung des Leibes hinzuneigen. Über Galen s. noch Zeller IV,³ S. 829.

¹⁾ de temperam. I, 7, S. 559: λέγομεν, ἐννέα τὰς πάσας εἶναι τῶν κράσεων διαφορὰς, εὐκρατον μὲν μίαν, οὐκ εὐκρατον δὲ τὰς ὀκτώ. c. 8, S. 564: ἔοικε δὲ πως ὁ λόγος . . . διδάσκειν, ἅμα μὲν ὡς οὐχὶ ζῶων μόνων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, εὐκρατότατός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος. Auf die Frage, wie ein Mensch beschaffen sein müsse, um als ἀριστα κεκραμένος gelten zu können, antwortet

mäßige Mischung an; letztere soll nur dem Menschen von normalem, mittlerem Temperament zukommen; alle anderen Mischungen hätten die anderen Tiere je nach der Gattung in größerem oder geringerem Maße. In seinem Werke „τὰ ἀπλά“¹⁾ weist aber derselbe Galen nach, daß alle neun Mischungen sich auch in dem Unbeseelten in größerem oder geringerem Maße vorfinden. Es ergibt sich also auch hieraus die unhaltbare Konsequenz, daß die Seele, als Leibesmischung gedacht, auch dem Unbeseelten innewohnen müßte. — Den dritten Beweis entnimmt Nemesius aus der Veränderlichkeit der Mischungen je nach Lebensweise, Jahreszeit und Alter. Aus dieser Thatsache folgt das Unsinnige, daß die Seele, als Mischung gefaßt, nicht immer dieselbe bliebe, sondern, je nach der Mischung, bald die eines Löwen, bald die eines Rindes oder eines anderen Tieres sein müßte. — Als vierter Grund gegen die galenische Ansicht gilt ihm der Umstand, daß die Mischung eine Eigenschaft ist. Eine Eigenschaft kann aber entstehen oder vergehen, ohne die Existenz des ihr zu Grunde liegenden Substrats zu gefährden. Die Seele könnte somit, als Mischung genommen, sich trennen, ohne dadurch den Untergang des Körpers herbeizuführen, wogegen die eine Thatsache des Todes nur zu deutlich spricht. — Auch eine Modifizierung der galenischen Meinung, des Inhalts, daß eine von den einander entgegengesetzten elementarischen Eigenschaften dem Tiere, wie etwa dem Feuer die Wärme, von Natur aus zukommen soll, findet vor seinen Augen keine Gnade. Eine solche Eigenschaft müßte ja unveränderlich sein; nun läßt aber die Leibesmischung sich umändern; ja, gerade die Ärzte, welche doch der galenischen Ansicht zuneigen, ändern die Mischungen durch ihre ärztliche Kunst um. — Wie schon oben erwähnt, giebt Nemesius zu, daß der Mensch infolge der Leibesmischung zu gewissen sittlichen Gebrechen hinneigt; er betont aber auch, daß

Galen S. 565: ein solcher Mensch *ὡς πρὸς τὴν ὄλην οὐσίαν ἐξετάζοντι μέσον φαίνεσθαι χρόνῃ, ἔτι δὲ μᾶλλον ὡς πρὸς ἀνθρώπους τε καὶ ζῷα*. Vgl. a. a. O. II, 1. S. 575: Unter den Menschen sei derjenige *ἐνκρατίτατος, ὅστις ἂν τῷ μὲν σώματι φαίνεται μέσος ἀκριβῶς τῶν ἀκρῶν. . . . ὡσαύτως δὲ καὶ τῇ ψυχῇ* (sc. ὁ ἐνκρατίτατος ἄνθρωπος) *μέσος ἀκριβῶς ἐστὶ θρασύτητος καὶ δειλίας* u. s. w. S. Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1884. I, 2. S. 281 f.

¹⁾ Gemeint ist das Werk: „de simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus.“

so mancher den Sieg über eine solche Mischung davonträgt. In diesem Falle trete also die Mischung zur Seele in das Verhältnis eines Besiegten zum Sieger, ist somit etwas Anderes als die Seele; denn ein anderer ist der Sieger, ein anderer der Besiegte.

Im Anschluß an, oder vielmehr mitten in der Widerlegung der galenischen Anschauung, finden wir auch die Zurückweisung einer Bestimmung der Seele als Eigenschaft des Leibes. Während die Eigenschaften jedes Körpers sinnlich wahrnehmbar seien, sei die Seele nicht sinnlich, sondern intellektuell wahrnehmbar, demnach auch nicht eine Eigenschaft des Leibes.

Die Seele sei aber ebensowenig eine aus der Gesundheit, Stärke und Schönheit des Leibes zusammengesetzte Harmonie. Stärke sei eine gleichmäßige Mischung des Pneuma und des Blutes mit Fleisch, Sehnen und den anderen Bestandteilen des Körpers. Gesundheit sei eine gleichmäßige Mischung des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen. Die Symmetrie der Glieder verbunden mit schöner Farbe bewirke körperliche Schönheit.¹⁾ Sollte nun die Seele eine aus diesen drei Faktoren bestehende Harmonie sein, so dürfte der Mensch weder krank noch schwach noch häßlich sein. Unwiderleglich sprechen gegen eine solche Wesensbestimmung der Seele die Thatsachen, daß mancher krank, schwach und häßlich ist, und trotzdem lebt. Es widerspricht somit Nemesius auch hier wieder der Definition unserer Seele als Harmonie.

¹⁾ Vgl. Arist. Top. III, 1. 116 b 18: *ἡ μὲν γὰρ* (sc. *ὑγίεια*) *ἐν ὑγροῖς καὶ ξηροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς, ἀπλῶς δ' εἰπεῖν, ἐξ ὧν πρόωτον συνέστηκε τὸ ζῶον, τὰ δ' ἐν τοῖς ὑστέροις· ἡ μὲν γὰρ ἰσχύς ἐν τοῖς νεύροις καὶ ὀστοῖς, τὸ δὲ κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία δοκεῖ εἶναι.* Phys. VII. 3. 246 b 4: *τὰς* (sc. *ἀρετὰς*) *μὲν γὰρ τοῦ σώματος, ὅσον ὑγίειαν καὶ εὐδεξίαν, ἐν κράσει καὶ συμμετρίας θερμοῶν καὶ ψυχρῶν τίθεμεν, ἢ αὐτῶν πρὸς αὐτὰ τῶν ἐπιτὸς ἢ πρὸς τὸ περιέχον· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν ἰσχύιν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ κακίας.* Tim. Loer. XV, 103: *ποτὶ δὲ τὸ εὖ ἔχειν τὸ ζῶον δεῖ τὸ σῶμα ἔχειν τὰς ὑπ' αὐτῷ ἀρετὰς, ὑγίαν τε καὶ εὐαισθησίαν ἰσχύιν τε καὶ κάλλος. ἀρχαὶ δὲ κάλλους συμμετρία ποτὶ τ' αὐτῷ τὰ μέρη καὶ ποτὶ τὰν ψυχάν.* Vgl. Galen Hippocr. et Plat. decr. V, 2. S. 440; comm. in Hipp. I. I. Epid. I, prooem. S. 7: *ὅτι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ συμμετρία τις ἐστὶ τῶν πρώτων σωμάτων ἢ ὑγίεια.* Vgl. noch Themist. de an. Sp. S. 44: *ἐπεὶ τοῦ σώματος ἢ ἀναρμοστία νόσος ἐστὶν ἢ αἰσχος ἢ ἀσθένεια, ἢ ἄρμονία τοῦ σώματος κάλλος ἂν εἴη καὶ ὑγίεια καὶ δύναμις ἀλλ' οὐ ψυχή.* — Wem die hier von Nemesius bekämpfte Seelenlehre angehören mag, ist uns unbekannt; es könnte nahe liegen (darauf weist der Zusammenhang hin), anzunehmen, daß diese Ansicht bes. in ärztlichen Kreisen, bei Anhängern Galen's, Anklang gefunden hat.

An diese Ausführungen knüpft der christliche Bischof eine sittliche Mahnung zum Kampfe gegen die bösen Begierden. Die Seele sei gleichsam der Künstler und Meister, der Leib ihr Organ; ¹⁾ Materie ist der Gegenstand der Handlung, die Handlung selbst ist die Vollendung (S. 171 = 75). Wie es nun in der Hand des Meisters liegt, sich ein gutes Werkzeug zu verschaffen, so auch in der Hand der Seele, ²⁾ sich aus dem Leibe ein gefügiges und passendes Organ zu bereiten, auf daß der Leib mit ihr mitwirkt, anstatt ihr Schwierigkeiten zu machen. Doch nur allzuoft läßt sie sich vom Leibe unterjochen, giebt der schlechten Mischung desselben nach, liefert sich aus an seine bösen Begierden! Dann geht es ihr, wie einem Musiker, welcher aus einer schlecht gestimmten Lyra nur Mißtöne entlocken kann. Bleibt aber die Seele stark und nüchtern, tritt sie dem Leibe im Kampfe entgegen, so gehört ihr der Sieg, sie gestaltet die schlechte Leibesmischung durch Vernunft und gute Sitten um, bereitet sich aus dem Leibe ein harmonisches, ³⁾ passendes Organ. Der Bezeichnung des Körpers als Organ der Seele bedient sich Nemesius auch sonst noch (S. 171 = 75, 123 = 54), desgleichen des Bildes von der Seele und dem Leibe als zwei kämpfenden Parteien, von denen bald die eine, bald die andere Siegerin bleibt (S. 135 = 58, 137 = 60, 140 = 61, 323 = 155).

Außer den drei schon genannten Philosophen scheint Nemesius Pythagoras in den Kreis derjenigen ziehen zu wollen, welche die Substantialität der Seele leugnen. S. 68 = 28 giebt

¹⁾ Arist. de an. I, 3. 407 b 25: *δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὄργανοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.* II, 4. 415 b 18: *πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καὶ . . . τὰ (sc. σώματα) τῶν ζώων.* Vgl. Stob. Ecl. I, 41, 884 (aus Jamblich „περὶ ψυχῆς“): *ἡ ψυχὴ αὐτὴ τε ὅλῳ χρῆται τῷ σώματι καὶ τὰ ἔργα μεταχειρίζεται, ὡς ὄργανον ἢ ὄχημα τὸ σῶμα περιέχουσα.*

²⁾ Vgl. Tim. Loer. 103: *ἀ γὰρ φύσις ὅλον ὄργανον ἀρμόζατο τὸ σῶμα, ἐπάκουόν τε εἶμεν καὶ ἐναρμόνιον ταῖς τῶν βίων ὑποθέσει. δεῖ δὲ καὶ τὰν ψυχὴν ἐνθιμίεσθαι, ποτὶ τὰς ἀναλόγως ἀρετὰς. . . . Τοῦτέον δὲ ἀρχαὶ μὲν ἐκ φύσεως, μέσα δὲ καὶ πέματα ἐξ ἐπιμελείας σώματος μὲν διὰ γυμναστικῆς καὶ ἱατρικῆς, ψυχῆς δὲ διὰ παιδείας καὶ φιλοσοφίας. . . .* Vgl. Plotin I, 1. 3. S. 2: *χωρὸν μὲν ὄν σώματι, οἷα ὄργανον οὐκ ἀναγκάζεται (sc. ἡ ψυχὴ) δεῖξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὄργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται.* IV, 3. 7. S. 376: *τί γὰρ ἂν εἴη, ὃ σώματος τὴν φύσιν διοικεῖ καὶ ἢ πλάττει ἢ ἰάττει ἢ ποιεῖ ἢ ἡ ψυχὴ;*

³⁾ Vgl. Themist. de an. Sp. S. 43 nennt die *σώματα* Organe der Seelen; jede macht aus dem Leibe „οἰκτεῖον αὐτῆ καὶ ἐπιτήδειον (sc. ὄργανον).“

er uns eine Seelendefinition, welche nach seiner Angabe von Pythagoras, in Wirklichkeit von Xenocrates und den Neupythagoräern herrührt. In die Fußstapfen des Pythagoras ist, wie unser Philosoph meint (S. 102 = 44), auch Xenocrates getreten, welcher die Seele zwar nicht als eine Zahl betrachte, sie aber zu den zählbaren und in größerer Menge vorhandenen Dingen gehören lasse. Die Seele unterscheide die Dinge von einander, indem sie jedem Zahlen und Begriffe beilege; sie scheidet Gattung von Gattung, sie zeige, daß die Gattungen durch Form und Zahl sich von einander unterscheiden und ordne so die Dinge der Zahl unter. So sei denn die Seele selbst keine Zahl, stehe aber mit Zahlen in Gemeinschaft. Diese xenocratische Ansicht stimme noch insofern mit der pythagoräischen überein, als beide der Seele Selbstbewegung zusprechen; Pythagoras definiere ja die Seele als eine sich bewegende Zahl.¹⁾

¹⁾ Diese Angabe über die pythagoräische Seelenlehre hat Nem. wahrscheinlich Plutarch entnommen.

Nem. S. 68 = 28: *Πυθαγόρας δὲ ἀριθμῶν ἑαυτὸν κοινοῦντα* (sc. *τὴν ψυχὴν*). | Plut. plac. phil. IV, 2.: *Πυθαγόρας ἀριθμῶν ἑαυτὸν κοινοῦντα* (sc. *τὴν ψυχὴν*).

Stob. Ecl. I, 41. 794 wörtlich dasselbe mit dem Zusatz: *ὁμοίως δὲ καὶ Ξενοκράτης*. Nemesius scheint die Notiz hieraus geschöpft zu haben, ohne sie auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. Die hier Pythagoras zugeschriebene Ansicht stammt in Wirklichkeit erst von Xenocrates, wie Zeller II⁴, S. 1019, 2 näher nachweist. An demselben Seelenbegriff hielt aber auch die neupythagoräische Schule fest, welche ja in Pythagoras ihr Vorbild erblickte. So mag es wohl gekommen sein, daß Nemesius die von dieser Schule geteilte Ansicht ihrem Meister in den Mund legte, wie es auch Theodoret cur. et gr. aff. V, 72 und Philoponus de an. C, 5 thun (s. Zeller V, ³ S. 136). — Über Xenocrates s. Zeller II, ⁴ S. 1021. So, wie Nemesius die xenocratische Ansicht hier auseinandersetzt, hat Xenocrates doch einen von dem pythagoräischen wesentlich verschiedenn Seelenbegriff gelehrt. Nach Nemesius hätte Xenocrates der Seele nur eine gewisse Teilnahme an der Zahl, eine gewisse Gemeinschaft mit dieser gewahrt wissen wollen; die Seele soll zu den zählbaren Dingen gehören, sie zählen, sich bestimmte Begriffe von ihnen bilden. Nur insofern soll man sie Zahl nennen können, letztere soll somit nach Xenocrates nicht das Wesen der Seele ausmachen, während Letzteres gerade nach der angeblich pythagoräischen Meinung der Fall sein soll. Diese Darlegung der xenocratischen Ansicht, wie sie uns hier vorliegt, widerspricht einer ganzen Reihe anderer Nachrichten über diesen Philosophen; um nur Cic. Tusc. I, 10, 20 anzuführen: „Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, verum numerum dixit esse, cuius vis, ut jam antea Pythagorae visum erat, in natura maxima esset.“ Andere Citate s. bei Zeller S. 1019, 2. Xenocrates erklärte (Zeller S. 1014) die Einheit und Zweiheit für die Urgründe; aus diesen

Gegen diese Wesensbestimmung der Seele als Zahl macht nun Nemesius Folgendes geltend. Die Zahl ist eine Größe, die Seele dagegen nicht eine Größe, sondern eine Substanz. Zu der Lehre der Pythagoräer, daß die Zahl eine übersinnliche Substanz ¹⁾ sei, will er sich später äußern, thut es indes nicht. Ferner ist die Seele kontinuierlich (*συνεχής*), die Zahl aber nicht; die Zahl ist gerade und ungerade, ²⁾ die Seele weder dieses noch jenes. Erstere kann man durch einen Zusatz vermehren, letztere nicht. ³⁾ Die Seele ist selbstbewegt, die begrenzte Zahl unbewegt. ⁴⁾ Außerdem ist die Zahl zwar ebenso, wie die Seele, ihrer Natur nach immer eine und dieselbe, kann aber die ihr als Zahl zukommenden Eigenschaften nicht umändern. Die Seele hingegen wechselt mit den Eigenschaften, indem sie Unwissenheit durch Wissen, Schlechtigkeit durch Tugend ersetzen kann.

leitete er auch die Seele her. — Interessant ist es, mit der von Nem. gegebenen Darstellung des xenocratischen Seelenbegriffs Aristot. *de an.* I, 2. 404 b 27 zu vergleichen: *ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἢ ψυχὴ ἐδόκει εἶναι καὶ γνωριστικόν, οὕτως ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν ἑαυτῶν κινούρια.* Auch Xenocrates betont ja, laut Nemesius, in hohem Maße die Erkenntnisthätigkeit der Seele und scheint so zu seiner Fassung der Seele als Zahl gelangt zu sein.

¹⁾ Pythagoras und die Pythagoräer erklärten ja die Prinzipien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, oder Gerades und Ungerades, als die Substanz der Dinge. S. Überweg, *Geschichte der Philosophie*, I⁷, S. 59.

²⁾ Auch Aristoteles widmet einen Abschnitt der Widerlegung aller, welche die Seele als Zahl hinstellen wollen (*de an.* I, 4. 408 b 30 ff).

Nem. S. 105 = 44: *ὁ ἀριθμὸς ἦτοι ἄριστός ἐστιν ἢ περιττός· ἢ δὲ ψυχὴ οὔτε ἄριστος οὔτε περιττός· οὐκ ἄρα ἀριθμὸς ἢ ψυχή.*

Arist. *Top.* III, 6. 120 b 3: *ὁμοίως δὲ καὶ ὅτι ἢ ψυχὴ οὐκ ἀριθμὸς, διελόμενον διὰ πᾶς ἀριθμὸς ἢ περιττός ἢ ἄριστος· εἰ γὰρ ἢ ψυχὴ μήτε περιττὸν μήτε ἄριστον, δῆλον ὅτι οὐκ ἀριθμὸς.*

³⁾ Vgl. Arist. *de an.* I, 4. 409 a 7: *εἰ δ' ἀριθμοῦ μὲν εἶναι ἀφέλη τις ἀριθμὸν ἢ μονάδα,λείπεται ἄλλος ἀριθμὸς· τὰ δὲ φησὶ καὶ τῶν ζῶων πολλὰ διαρούμενα ζῆ καὶ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἔχειν τῶ εἶδει.* Implicit liegt hierin der Gedanke, daß wohl die Zahl, nicht aber die Seele vermindert werden kann. Der nemesianische Beweis erinnert noch mehr an die Widerlegung des dicäarchischen Seelenbegriffs S. 86 = 36: *ψυχὴ δὲ ψυχῆς οὐκ ἔστι μᾶλλον καὶ ἥτιον*, hier heißt es: *ἢ ψυχὴ κατὰ προσθήκην οὐκ αὔξειται.*

⁴⁾ Bemerkenswert ist es, daß Nem. nur die Bestimmung der Seele als Zahl angreift, den Begriff der Selbstbewegung, wie ihn Pythag. und Xenocr. der Seele zuteilen sollen, unangetastet läßt; ja, er acceptiert diesen Begriff und bedient sich seiner als Waffe, um damit seine Gegner zu schlagen; der Zahl könne ja Selbstbewegung nicht zukommen.

Damit bringt Nemesius seine Polemik gegen alle diejenigen, welche die Seele für nicht-substantiell halten, zum Abschluß. Die Seele ist nicht Entelechie, oder Form oder Mischung, Harmonie oder Eigenschaft des Leibes, sie ist nicht Zahl, sondern eine selbständige Substanz. Der Leib ist ein Organ in ihrer Hand. Das ist kurz das Ergebnis der bisherigen Untersuchung.

Nun schreitet Nemesius dazu, auch die zweite Wesenseigentümlichkeit der Seele, ihre Unkörperlichkeit, festzulegen, und bringt uns zunächst einen historischen Rückblick auf die Philosophen, welche die Seele materialistisch auffassen: Demokrit, Epikur¹⁾ und die Stoiker sind darin eins, daß die Seele ein Körper ist, divergieren aber in der Bestimmung dieses Körpers. Die Stoiker²⁾ halten die Seele für heißen, feurigen Luftgeist, Kritias für Blut,³⁾ Hippo für Wasser,⁴⁾ weil das Wasser alles Leben erzeuge, und niemand ohne Wasser leben könne. Demokrit⁵⁾

¹⁾ Über Epikur's Seelenlehre läßt Nem. weiter nichts verlauten, vielleicht deshalb, weil Epikur bekanntlich mit den Stoikern in der Bestimmung der Seele als eines feuer- und luftartigen Stoffes übereinstimmt (Zell. IV³, S. 418). Dazu würde aber schlecht passen, was Nem. ganz allgemein von Demokrit, Epikur und den Stoikern sagt: *διαφέρονται περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς* (d. h. *ψυχῆς*); vielleicht will er damit nur ausdrücken, daß nur eine Differenz zwischen Demokrit einerseits und zwischen Epikur und der Stoa andererseits besteht. — Auch eine andere, genauere Seelendefinition Epikurs weicht nur unwesentlich von der auch von Nem. wiedergegebenen stoischen ab.

²⁾ Nem. S. 67 = 28: *οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον* (sc. *ψυχὴν*). Plut. plac. phil. IV, 3: *οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα θερμόν* und Stob. Ecl. I, 41. 796: *οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα νοερὸν θερμόν* (sc. *τὴν ψυχὴν*).

Vgl. Diog. Laërt. VII, 157: *Ζήρων . . . καὶ Ἀντίπατρος . . . καὶ Ποσειδώνος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν*. S. Zeller IV, ³ S. 195.

³⁾ Vgl. Arist. de an. I, 2. 405 b 5: *ἔτεροι δ' αἷμα, καθάπερ Κρίτιας* (sc. *φάσκειναι τὴν ψυχὴν*).

⁴⁾ Stob. Ecl. I, 41. 798: *Ἰππὸν ἐξ ὕδατος τὴν ψυχὴν*.

⁵⁾ Plut. a. a. O.: *Δημόκριτος προῶδες σύγκρομα ἐκ τῶν λόγῳ θεωρητῶν, σφαιροειδὲς μὲν ἐχόντων τὰς ἰδέας, πρῶτην δὲ τὴν δύναμιν, ὅπερ σῶμα εἶναι*. Vgl. Arist. de an. I, 2. 404 a 3: *ὅθεν Δημόκριτος μὲν πᾶρ τι καὶ θερμόν φησι αὐτὴν* (sc. *ψυχὴν*) *εἶναι ἀπίερον γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πᾶρ καὶ ψυχὴν λέγει*. Stob. Ecl. I, 41. 796 wörtlich dasselbe wie Plutarch. In allen diesen Stellen geschieht der Luft als Bestandteils der Seele (nach demokritischer Auffassung) gar keine Erwähnung; deshalb möchten wir lieber das in allen Codices enthaltene *ἀήρ* entfernt wissen; das *ἀήρ* steht auch ganz außer Zusammenhang mit dem ganzen Satzgefüge, es müßte (weil von *ἀποτελεῖν* abhängig) *ἀέρα* heißen, wie auch Matthaei verbessert hat. Für die Strei-

sieht die Seele für Feuer an und führt des näheren aus, daß die kugelartigen Atomgestalten des Feuers sich mit einander verbinden und so die Seele bilden. Heraklit ¹⁾ meint betreffs der Weltseele, sie sei die aus dem Feuchten aufsteigende Ausdünstung, betreffs der Tierseelen, dieselben entständen aus der inneren Ausdünstung der Tiere selbst sowie aus der äußeren, und seien mit der Weltseele gleichartig.

Nachdem Nemesius so alle Gegner hat Revue passieren lassen, beginnt er mit einer gemeinsam gegen alle gerichteten Widerlegung, welche er nach eigener Aussage Ammonius, dem Lehrer Plotin's, und dem Pythagoräer Numenius ²⁾ entlehnt. Alle Körper seien ihrer

chung des *ἀήρ* ist noch geltend zu machen, daß Nem. im vorhergehenden Satze den Demokrit die Seele für Feuer, nicht auch für Luft halten läßt. Vgl. Überweg I⁷, S. 89 und Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* I, S. 57, welche bezeugen, daß nach Demokr. die Atome, aus denen die Seele besteht, zugleich die Feueratome sein sollen.

¹⁾ Nem. 67 = 28: *Ἡράκλειτος δὲ, τὴν μὲν τοῦ παγίους ψυχῆν, ἀναθυμιάσιον ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις, ἀπὸ τε τῆς ἐκτός καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ πεφυκέναι.*

Plut. a. a. O.: *Ἡράκλειτος τὴν μὲν τοῦ κόσμου ψυχῆν ἀναθυμιάσιον ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπὸ τε τῆς ἐκτός καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ (sc. λέγει).*

Vgl. Arist. *de an.* I, 2. 405 a 25 und Euseb. *Praep. Ev.* XV, 20 aus Arii Didymi *Epit. Fr. Phys.* 39, 3 f. (Diels, *Doxogr.* p. 471).

²⁾ Woher mag Nemesius die nun folgende Auseinandersetzung entnommen haben? Es steht nämlich fest, daß Ammonius Sakkas nichts Schriftliches hinterlassen hat, wie auch, daß keiner von dessen Schülern etwas über seine Lehre berichtet. Auch S. 129 = 57 ff. bringt uns Nemesius eine längere Ausführung, welche nach seiner Angabe ebenfalls von Ammonius herrühren soll. Betreffs des letzteren Citats meint Zeller V, ³ S. 458, es sei ja möglich, daß ein Schüler des Ammonius dessen Lehre kurz niedergeschrieben; Nem. soll dann diesen Abriß mittelbar oder unmittelbar benutzt haben. Ebensogut denkbar sei es auch, daß ein späterer Philosoph, welcher „die plotinische Philosophie ihrem ganzen Umfange nach auf Ammonius zurückführen zu dürfen glaubte.“ dem Nem. als Quelle gedient hat. Man könnte sogar der bestimmteren Vermutung Raum geben, daß Hierokles dieser Schriftsteller gewesen ist, dessen Abriß Nemesius für einen historischen Bericht über Ammonius genommen hätte. Hierokles habe nun in der ersten Hälfte des V. Jahrh. geschrieben; trotzdem stehe, meint Zeller, der letzten Vermutung die Chronologie nicht entgegen, weil die Schrift unseres Verfassers mit mehr Recht in die Mitte als in den Anfang des V. Jahrh. zu setzen sei. — Vachérot widmet beiden Citaten des Nemesius eine längere Betrachtung und stellt als Resultat (*histoire de l'école d'Alexandrie* I, p. 346 ff.) folgende drei Punkte auf (p. 352): „1. que les citations faites par Némésius ne sont point de purs extraits d'Ammonius, lequel n'avait rien écrit; 2. qu'elles ne sont ni une invention de Némé-

eigentümlichen Natur nach veränderlich, zerstörbar und bis in's Unendliche teilbar, so daß sich in ihnen nichts Unveränderliches

sus ni la simple reproduction des passages de Plotin; 3. qu'elles supposent pour base une tradition d'Ammonius plus ou moins précise, mais positive, concernant les deux questions de l'âme et de son rapport avec le corps, tradition que Némésius aurait reproduite avec plus ou moins de fidélité.“ Unserer Ansicht nach hat Vachérot's in Punkt 3 enthaltene Behauptung, daß eine bestimmte Tradition sich von Ammonius her fortgepflanzt hat (im Schoß der neuplatonischen Schule) und Nem. dieselbe reproduziert, mehr für sich, als die Vermutung Zeller's, daß Nem. aus Hierokles geschöpft habe. Thedinga antwortet auf die Zellersche Hypothese (de Numenio philosopho platónico. Bonn 1875) p. 22: Nam Hierocles ille non nisi in libro VII *περὶ προνοίας* . . . Ammonium aliosque Platonicos congruos esse cum Platone demonstravit. Quo uno loco constat, eum de Ammonio accuratius egisse. Vides igitur, si tam accurate singula quaeque argumenta Hierocles relaturus erat, qualia a Nemesio afferuntur, non unum ei potuisse sufficere librum sed multis opus fuisse.“ Warum sollte auch nicht im Andenken der Schüler die Lehre des großen Meisters Ammonius mit um so größerer Sorgfalt aufbewahrt und vererbt worden sein, als derselbe seine Ansicht nicht schriftlich fixiert hat? Bemerken wollen wir noch, daß Nemesius eine ganze Reihe neuplatonischer Werke kennt, welche nicht auf uns gekommen sind; so mögen ihm auch für diese Citate uns vollständig unbekannte Quellen zu Gebote gestanden haben! — Thedinga teilt nun mit Usener die Ansicht, der Autor des Nem. sei Amelius, ein Schüler Plotin's. Dieser Amelius habe die Lehre seines Meisters in 100 BB., „*σχόλια*“ benannt, niedergelegt. Nun habe Plotin in seinen Schulen Stellen aus Severus, Kronius und Numenius behandelt, bei deren Erklärung er die Ansichten seines Lehrers, des Ammonius, zu Grunde gelegt (Porph. vita Plot. c. 14). Hierbei sei noch zu beachten, daß die Lehren des Numenius und Plotin's einander sehr ähnlich gewesen seien. Diese Hypothese klingt durchaus annehmbar und würde es vor allem erklären, warum Nem. Ammonius und Numenius als seine Autoren nennt. Wir möchten nur noch auf die große Vorliebe des Amelius für die Schriften des Numenius hinweisen, welche jener sogar auswendig gelernt hat (Zeller V, ³ S. 633, 1). Auch ist Thedinga's Ansicht mit den von Vachérot aufgestellten Sätzen wohlvereinbar; Thedinga kleidet nur die von diesem angenommene Tradition in eine bestimmtere Form, indem er die Lehren des Ammonius auf Plotin und Amelius, von letzterem auf Nem. kommen läßt. Amelius mag nun nicht nur für das erste, sondern auch für das zweite Citat des Nem. Quelle gewesen sein. Thatsächlich finden sich nämlich die in beiden Auszügen von Nem. wiedergegebenen Gedanken auch bei Plotin, wie Vachérot zum Teil dargelegt, und auch wir genau nachweisen werden; Amelius hat aber, wie bemerkt, in seinen *σχόλια* Plotin's Lehre aufgezeichnet.

Besondere Schwierigkeiten bietet es nun, bei dem ersten Citat (S. 70 = 29 ff.), für welches zwei Autoren in Betracht kommen sollen, auseinanderzuhalten, was wohl Ammonius und was Numenius angehören mag. Thedinga spricht sich dafür aus, daß der bis S. 72 (bis: *ἰδίᾳ δὲ πρὸς τοὺς δοξάζοντας*)

vorfinde. Deshalb bedürfen sie einer Substanz, welche sie zu-

reichende Absatz dem Werke des Numenius „*περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς*“ entliehen ist. Numenius entwickle nämlich (dasselbe sagt schon Vachérot) in seiner Schrift *περὶ τὰ γὰθῶν* dieselben Gedanken über die Körper im allgemeinen, wie sie hier speziell in Bezug auf die Leiber der beseelten Wesen dargelegt werden: „cum vero illic omnino de rerum essentia, hic de anima tantum agatur, Nemesium quae affert e Numenii libro *περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς* exprompsisse putamus.“ Fernerhin giebt Thedinga der Vermutung Ausdruck, daß der Auszug aus Ammonius und Numenius bis S. 82 = 35 *ἀσώματος οὐσα* reicht. Vachérot beschränkt dagegen diesen Auszug auf S. 70 = 29 und schließt denselben mit *ἕως ἂν κατατήσωμεν εἰς ἀσώματον*. Zeller V³, S. 454 entscheidet diese Frage nicht; betreffs der Annahme, welche Thedinga aufstellt, meint er: „Für die letztere Annahme könnte man die Stelle S. 32 anführen, wo mit Bezug auf die Gründe des Kleantes und Chrysippus gesagt ist: *ἐνθειέον καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*, denn dies weist darauf hin, daß auch dies noch aus der Darstellung eines Platonikers entnommen ist.“ Wir glauben, daß weder Thedinga's noch Vachérot's Hypothese das Richtige getroffen hat.

Nemesius leitet sein Citat ein mit den Worten (S. 69 = 29): *κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν, ἀρχέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου . . . καὶ Νομηρίου . . . εἰρημένα. εἰσὶ δὲ ταῦτα*. Damit sagt doch Nemesius klipp und klar, er wolle nur für die generelle Widerlegung der materialistischen Bestimmung der Seele das von Ammonius und Numenius Gesagte anführen. Diese generelle Polemik geht aber nur bis S. 72 = 31, wo sie mit den Worten schließt: *καὶ ταῦτα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχὴν*. Und nun beginnt Nemesius mit der speziellen Widerlegung einzelner materialistischer Auffassungen des Wesens unserer Seele: *ἰδίᾳ δὲ πρὸς τοὺς δοξάζοντας, αἷμα ἢ πνεῦμα εἶναι τὴν ψυχὴν . . . οὐκ ἐκεῖνο ὀητέον*, was manche dagegen vorbringen . . . sondern *ἐκεῖνο οὖν μᾶλλον ὀητέον* . . . Somit scheidet er ganz ausdrücklich zwischen einer generellen und speziellen Widerlegung; nur für jene will er nach eigenem Geständnis das Material aus Ammonius und Numenius entnehmen. Es liegt aber auch kein Grund vor, den Auszug mit *κατατήσωμεν εἰς ἀσώματον* (S. 70) endigen zu lassen, wie Vachérot es thun möchte. Wenn ja auch von dieser Wendung an die Stoiker im folgenden besonders erwähnt und bekämpft werden, so handelt es sich doch immer noch um die Beantwortung der allgemeinen Frage: ist die Seele Körper oder nicht? Daß Nemesius nicht etwa außer dem aus Ammonius und Numenius entlehnten Citat noch selbst einen eigenen Beitrag zu der generellen Polemik hat liefern wollen, erhellt wohl aus dem Worte „*ἀρχέσει*“ (S. 69 = 29): das von beiden Philosophen Gesagte wird zur gemeinsamen Widerlegung aller derjenigen Ansichten, wonach die Seele körperlich sein soll, genügen (*ἀρχέσει*). Damit scheint er doch sagen zu wollen, daß er selbst dazu nichts mehr hinzuzufügen habe, nichts mehr hinzusetzen wolle. Nach alledem glauben wir, das Citat aus den beiden Philosophen auf die generelle Widerlegung, welche nur bis S. 72 = 31 reicht, beschränken zu müssen. Damit fällt auch die Ansicht Thedinga's, daß dieser ganze Abschnitt nur von Numenius herkommen soll. Nähme man letzteres an, so bleibe eben kein Raum

sammensetzt und zusammenhält, gleichsam ¹⁾ zusammenschürt. Diese Substanz nennen wir eben Seele. Wäre letztere nun wiederum Körper, so würde sie alle Eigenschaften eines solchen besitzen, unter das Gesetz der Zerstörung fallen müssen und ebenfalls des Zusammenhaltens durch eine Substanz, welche aber nicht Körper sein dürfte, benötigen. So kommt man zum Unkörperlichen! — Man könnte nun mit den Stoikern den Körpern selbst eine gewisse Spannungsbewegung ²⁾ zuschreiben, in der Weise, daß man durch eine Bewegung nach außen hin (Expan-

für Ammonius mehr übrig, welcher doch auch als Quelle für dieses Citat neben Numenius genannt wird.

Ob unter den „οἱ ἀπὸ Πλάτωνος“, deren Argumente N. zur Bekämpfung (S. 76 ff. = 32 f.) der kleanthischen und chrysippischen Syllogismen benutzen will, wieder Ammonius verstanden werden soll, müssen wir unter diesen Umständen dahingestellt sein lassen. Möglich wäre es, und bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich. Auffallend wäre es jedenfalls, daß er Ammonius allein mit „οἱ ἀπὸ Πλάτωνος“ bezeichnen sollte, es sei denn, daß er auch den „πυθαγορικός“ Numenius in diesen Ausdruck mit einbegreift und ihn sonach zur neuplatonischen Schule rechnet; letzteres wird aber wohl schwerlich der Fall sein.

¹⁾ Numenius *περὶ τὰγαθοῦ* c. XII, 6 (bei Eus. Praep. Ev. XV, 17): Ἐπεὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι φύσει τεθνηκότα καὶ νεκρά καὶ πεφορημένα καὶ οὐδ' ἐν ταῦτῳ μένοντα, ἄρ' οὐχὶ τοῦ καθέξοντος αὐτοῖς ἔδει; B. Παντὸς μᾶλλον. A. Εἰ μὴ τύχοι δὲ τούτου, ἄρα μένειεν ἄν; B. Παντὸς ἤτιον. A. Τί οὖν ἐστὶ τὸ κατασχῆσον; B. Εἰ μὲν δὴ καὶ τοῦτο εἶη σῶμα, Διὸς σωτήρος δοκεῖ ἂν ἐμοὶ δεηθῆναι αὐτὸ παραλόμενον καὶ σκιδνάμενον. A. Εἰ μέντοι χορὴ αὐτὸ ἀτηλλάχθαι τῆς τῶν σωματίων πάθης, ἵνα κακέινους κεκνημένους τῆν φθορὰν ἀμύνειν δύνηται καὶ καταέχη, ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ ἄλλο τι εἶναι, ἢ μόνον γε τὸ ἀσώματον· αὕτη γὰρ δὴ φύσεως πασῶν μόνη ἔστι καὶ ἔστιν ἀραρυῖα καὶ οὐδὲν σωματικῆ. Οὔτε γοῦν γίνεται οὔτε αὔξεται οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν, καὶ διὰ ταῦτα καλῶς δίκαιον ἐφάνη προσβεῦσαι τὸ ἀσώματον. Nemesius schlägt genau denselben Weg ein, wie Numenius hier, um von den Körpern zum Unkörperlichen, zur Seele zu gelangen; daraus könnte man wohl nicht mit Unrecht folgern, daß dieser Abschnitt des nemesianischen Citats von Numenius stammt. Vgl. Plot. IV, 7, 3. 458: δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς, εἰ οὔτε τῇ ἕλῃ ἢ χορηγία, οὐδ' ὄψοῦν τῶν σωματίων, ἔξω ὄν καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φύσεως ἀπάσης. ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἶη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης. ἔστ' γὰρ, καὶ ἐν φορῶ αὐτοῦ ἢ φύσις, καὶ ἀπόλοιτο ἂν ὡς τάχιστα, εἰ πάντα σώματα εἶη, κἂν εἰ ὄνομα ἐνὶ αὐτῶν ψυχὴν τις θεῖτο. 8. 462: εἰς δὲ ἄπειρον τῆς τομῆς οὔσης — ὁ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαριετόν ἐστιν. Über Numenius s. Zeller V³, S. 218, 221, 5.

²⁾ Über diese stoische Lehre vgl. Zeller IV³, S. 131, wo auch eine ähnliche Stelle aus Simpl. angeführt ist; danach nahm die Stoa eine *πυκνωτική κίνησις ἐπὶ τὰ ἔσω* als Ursache des Seins, und eine *κίνησις μαωτική ἐπὶ τὰ ἔξω* als Ursache der Eigenschaften an. Es ist dieses also gleichsam die Expansiv- und Attraktivkraft neuerer Naturforscher.

sion) die Größen und Eigenschaften, durch eine solche nach innen zu (Attraktion) die Einheit und Substanz bilden ließe. Indes muß jede Bewegung eine Kraft als Quelle haben. Aus welcher bewegendenden Kraft sollen nun hier jene beiden Bewegungen stammen? Worin besteht das Wesen dieser Kraft? Ist sie Materie, dann gilt von ihr das oben von jedem Körper Ausgesagte. Ist sie es nicht, sondern nur in einem Stoffe, d. h. nimmt sie nur an einem Stoffe teil, so ist sie selbst eben nicht Stoff, sondern stofflos, somit kein Körper. — Dieser stoische Erklärungsversuch sei ebensowenig stichhaltig, wie der Einwurf, daß die Seele deshalb Körper sein müsse, weil sie sich durch den ganzen Leib hin verbreite und so in den drei Richtungen des Raumes ausdehne; jedem Körper komme ja das Attribut der Ausdehnung zu. Diesem Einwurf begegnet Nemesius mit der Bemerkung: der Satz, daß jeder Körper sich nach drei Dimensionen ¹⁾ erstreckt, gilt nicht auch umgekehrt. Die Qualität und die Quantität z. B. sind an und für sich unkörperlich, nehmen jedoch accidentell an einer Masse drei Dimensionen an. So ist auch die Seele an und für sich ohne Dimensionen, accidentell wird sie aber zugleich mit dem Körper, in welchem sie sich befindet, für dreidimensional angesehen. — Daß der Seele Körperlichkeit nicht beigelegt werden kann, ergibt sich auch daraus, daß jeder Körper entweder von außen, oder von innen bewegt wird, und in jenem Falle unbeselt, in diesem beseelt ist. ²⁾ Als Körper müßte sonach die Seele entweder beseelt oder unbeselt sein, ein offenbar sinnloser Satz! — Sodann kann der Seele nur Unkörperliches, die Wissenschaft, als Nahrung dienen, während doch kein Körper durch Unkörper-

¹⁾ Mit diesem Satz haben jedenfalls wohl die Stoiker die Materialität, der Seele darzuthun gesucht. Sie definierten ja den Körper geradezu als das räumlich Ausgedehnte (Zeller a. a. O. S. 118). Der Obersatz: *οὐ τὰ σώματα τριγῆ διαστατά ἐσσι* ist hier offenbar ganz im stoischen Sinne zu nehmen, daß nämlich alles, was in den drei Richtungen des Raumes sich ausdehnt, Körper sein müsse. In diesem Sinne bekämpft und widerlegt ja Nemesius diese Lehre. Vgl. Plut. plac. phil. I, 12: *Σώμά ἐστι τὸ τριγῆ διαστατόν*, ähnl. Stob. Ecl. I, 14. 340. Diog. Laërt. VII, 1. 135: *Σῶμα δ' ἐστίν, ὡς φησὶν Ἀπολλόδορος . . . τὸ τριγῆ διαστατόν*.

²⁾ Nem. S. 72 = 30: *πάν σῶμα ἤτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἐνδοθεν· ἀλλ' εἰ μὲν ἔξωθεν, ἀψυχον ἔσται· εἰ δὲ ἐνδοθεν, ἐμψυχον*.

Plato Phaedr. 245 C: *πάν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἀψυχον, ᾧ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἐμψυχον ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς*.

liches ernährt zu werden vermag. Den Schluß dieser allgemein gehaltenen Polemik gegen die Bestimmung der Seele als Körper bildet der xenocratische Satz: wenn jeder Tierkörper Nahrung erhalten muß, die Seele aber nicht, so ist sie auch kein Körper.

An die generelle Polemik schließt sich eine speziellere Widerlegung einzelner Philosophen, welche einer materialistischen Ansicht über das Wesen der Seele huldigen. Nemesius eröffnet diese Bekämpfung mit einer durchaus zutreffenden Bemerkung. Man halte denen, welche die Seele für Blut halten, entgegen, daß sie ja folgerichtig annehmen müßten, durch Verlust eines Teils von seinem Blute gehe der Mensch auch eines Teils seiner Seele verlustig. Einen solchen Beweis erklärt er für eine leere Wortspielerei; bei Gleichteiligem bleibe nämlich auch der noch übrige Rest gleichen Wesens mit dem Ganzen; viel oder wenig Wasser sei immer noch Wasser, viel oder wenig Blut bleibe immer noch Blut. Er selbst setzt bei seiner Widerlegung voraus, daß man Seele denjenigen Körperteil nenne, dessen Entfernung dem Tiere den Tod bringt. Mit ebendenselben Rechte, wie Blut, könnte man ja dann aber auch andere zum Leben unbedingt notwendige Körperteile ¹⁾ sei es nun Schleim, oder beide Gallen, oder Gehirn, die Leber, das Herz, den Magen oder die Nieren zum Wesen der Seele machen; auch der Verlust dieser Teile hat ebenso, wie der des Blutes, den Tod des Tieres zur Folge. — Wolle man das Wesen der Seele in das Blut setzen, so müßte man ferner konsequenterweise vielen Tieren, welche trotz vollständigen Blutmangels eine Seele haben (so den mit Knorpeln und weichen Häuten versehenen Tieren, Laufkäfern, Krebsen) den Besitz einer Seele streitig machen und sich so mit offenkundigen Thatsachen in Widerspruch setzen.

Mit ähnlichen Gründen bekämpft er Hippo's Seelentheorie, indem er darauf hinweist, daß es viele Tiere gebe, die kein Wasser trinken z. B. das Rebhuhn; ein Gleiches erzähle man von manchen Adlern. ²⁾ Mit etwas mehr Recht könnte man die Seele für Luft erklären, weil wir ja wohl eine Zeitlang ohne Wasser,

¹⁾ Vgl. Plot. IV, 7. S. 462: οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων (sc. πνεύματος ἢ αἵματος) εἶναι, οὐδ' ἄνευ πολλῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν ἂν ἡ ψυχὴ εἴη.

²⁾ Vgl. Aristot. hist. anim. VIII, 3. 593 b 28: ἔστι δὲ τὸ τῶν ὀρνίθων γένος πᾶν μὲν ὀλιγόποτον, οἱ δὲ γαμφρόνυχες ἄποτοι πάμπαν, εἰ μὴ τι ὀλίγον γένος καὶ ὀλιγάκις, μάλιστα δὲ τοιοῦτον ἡ κερχίς.

aber nicht den geringsten Augenblick ohne Luft leben können. Indes nennt er mehrere Tiere, welche leben, ohne Luft einzuatmen, z. B. Bienen, Ameisen, die blutlosen Tiere, die meisten Seetiere, überhaupt gehören dazu alle Tiere, welche, weil ohne Lunge, keine Luft einatmen können. Jedenfalls könnte man ebensogut, wie Luft und Wasser, auch alle Speisen als das Wesen der Seele hinstellen; auch Mangel an Nahrung führt ja den Tod herbei. Der Grundgedanke dieser speziellen Polemik ist der, daß kein Element, nichts Körperliches unserem Leibe Leben und Bestand geben, somit auch nicht Seele sein kann. Die Seele ist etwas Höheres als diese, sie ist das alleinige und wahre Lebensprinzip.

Diesen Gedanken verfolgt Nemesius noch weiter, indem er uns eine den Platonikern (*οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*)¹⁾ entlehnte Lösung einzelner von Kleanthes und Chrysipp gegen die Unkörperlichkeit der Seele erhobener Schwierigkeiten bringt. Man kann daraus vielleicht ermessen, wie grundlegend und wichtig unserem Philosophen die Unkörperlichkeit der Seele für seine ganze Psychologie ist.

Kleanthes beruft sich darauf, daß Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit nur Körpern, nie Unkörperlichem zukommen könne.²⁾ Nun seien die Seelen von Kindern und Eltern einander in Bezug auf Leidenschaften, Charaktere und Anlagen ähnlich, eine Tatsache, die bei Annahme einer Unkörperlichkeit der Seele unerklärlich wäre. Diesen Einwand hält Nemesius schon deshalb für wenig zutreffend, weil in ihm von dem Teilweisen auf das Ganze geschlossen wird.³⁾ Er negiert aber auch den Obersatz, daß Un-

¹⁾ Hierunter sind jedenfalls die Neuplatoniker zu verstehen. Daß der S. 70 = 29 erwähnte Ammonius und noch weniger Numenius hier wohl nicht gemeint sein können, darüber s. S. 20, Anm.

²⁾ Denselben Syllogismus finden wir bei Tertull. de an. c. 5: vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis sed et animae notis similitudinem parentibus in filios respondere de speculo scilicet morum et ingeniorum et affectuum, corporis autem similitudinem et dissimilitudinem capere et animam. itaque corpus similitudini et dissimilitudini obnoxium. Auch Plato läßt die Anlagen und Eigenschaften der Eltern sich auf die Kinder vererben (Zeller II¹, S. 856).

³⁾ Nemesius bedient sich hier wiederum einer Kürze, unter welcher die Verständlichkeit seiner Darlegungen leiden muß. Der hier von ihm vorgebrachte Grund soll wohl besagen, daß die Ähnlichkeit zwischen den Seelen der

körperliches nie einander ähnlich sein kann. Es können doch z. B. Zahlen und Figuren, welche ja keine Körper sind, im Verhältnis der Ähnlichkeit zu einander stehen. Figuren seien z. B. einander ähnlich, wenn sie gleiche Winkel haben, ¹⁾ und wenn die Seiten, welche die gleichen Winkel einschließen, zu einander proportioniert sind; er fügt nur noch hinzu, daß die Unkörperlichkeit einer Figur ²⁾ auch von Kleanthes und seinen Anhängern nicht in Zweifel gezogen wird. Ferner kommt ja auch den doch offenbar unkörperlichen Eigenschaften Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, gleich wie den Größen Gleichheit und Ungleichheit zu.

Ein zweiter Syllogismus des Kleanthes lautet: ³⁾ was mit einem Körper in Wechselwirkung steht, mit ihm durch das Band der *σμπάθεια* verbunden ist, kann nicht unkörperlich sein. Ein derartiges Verhältnis besteht nun zwischen Leib und Seele. Wird der Leib geschnitten, so fühlt die Seele mit; schämt sie sich, wird

Kinder und denen der Eltern doch nur auf einen Teil der Seele (auf Sitten, Anlagen und Leidenschaften) sich erstrecke. Es gebe aber noch ein anderes Gebiet in der Seele, worauf die Begriffe von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Seelen von Kindern und Eltern keine Anwendung finden können. Kleanthes habe also zu Unrecht von einem Teil der Seele auf die ganze Seele als solche geschlossen.

¹⁾ Nemesius wird dies nicht so gemeint haben, daß alle Winkel der beiden Figuren einander gleich sein sollen; dann wäre ja die noch folgende Festsetzung bezüglich der Seiten überflüssig. Er denkt wohl nur an die Gleichheit von je einem Winkel beider Figuren (wenigstens beim Dreieck) und an die diesen einschließenden Seiten; bei mehreckigen Figuren würde dies entsprechend geändert werden müssen. Jedenfalls hätte auch bei diesen die Festsetzung einer Gleichheit aller Winkel genügt, um Ähnlichkeit der Figuren zu erzielen.

²⁾ Die Stoiker erklärten den leeren Raum für etwas Unkörperliches (Vgl. Zeller IV ³, S. 122, 181); darauf scheint hier Nemesius anspielen zu wollen. Nach Proklus (Zeller S. 123, 2) wollten die Stoiker Linien und Flächen nicht als Reales gelten lassen.

³⁾ Vgl. Tertull. a. a. O.: *item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare (sc. vult Cleanthes). porro et animam compati corpori cui laesi ictibus vulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictæ cura angore amore coaegrescit per detrimentum socii rigoris, cuius pudorem et pavorem rubore atque pallore testatur. igitur anima corpus ex corporalium passionum communione.* — Diesen innigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele betont auch Aristoteles Physiogn. I, 805 a 4: *πολὸν γὰρ ἐξαιλάτουνσαι φαίνονται αἱ διάνοιαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθημάτων, καὶ τοῦναντίον δὴ τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι τὸ σῶμα σμπάσζον φανερόν γίνεται περὶ τε τοὺς φόβους καὶ τοὺς φόβους τε καὶ τὰς λύπας καὶ τὰς ἡδονάς.* Über die gleiche Lehre der Peripatetiker und Plutarch's s. Siebeck I, 2. S. 263.

jener rot, und er wird blaß, wenn die Seele sich fürchtet. Also ist sie Körper.

Recht willkürlich findet Nemesius die im Obersatz enthaltene Behauptung, von welcher ja die Seele leicht eine Ausnahme bilden könnte. Mit ebendemselben Recht könnte man z. B. die unbewiesene Voraussetzung machen: kein Tier bewegt die obere Kinnlade, und daraus, daß das Krokodil es thut, folgern: das Krokodil ist kein Tier. ¹⁾ — Außerdem glaubt er auch den Untersatz, daß nämlich Leib und Seele mit einander mitfühlen, nicht für so gewiß halten zu dürfen. Gerade die berühmteren ²⁾ Männer seien der Ansicht, daß der Leib von der Seele Empfindung leiht und so nur allein leidet, während die Seele vom Schmerz ganz unberührt bleibt. Kleantes hätte also nicht einen noch unstrittenen und durchaus nicht feststehenden Satz zum Gliede seines Syllogismus machen sollen! Davon abgesehen, so giebt es thatsächlich manches Unkörperliche, welches ganz gewiß an den Zuständen eines Körpers teilnimmt, die Eigenschaften z. B., welche ja unkörperlich sind, ändern sich beim Entstehen und beim Untergang des Körpers, welchem sie anhaften.

¹⁾ Vgl. Arist. hist. anim. I, 11. 492 b 23: *κινεῖ δὲ πάντα τὰ ζῷα τὴν κάτωθεν γέννην, πλὴν τοῦ ποταμίου κροκοδείλου· οὗτος δὲ τὴν ἄνω μόνον.* Dasselbe III, 7. 316 a 23 ff.

²⁾ Unter den berühmteren Männern, welche diese kleantische Ansicht nicht teilen sollen, haben wir wohl bes. Plotin zu verstehen. Plotin widmet ja ein eigenes Kapitel III, 6, 1–4 dem Nachweis, daß Unkörperliches nicht leiden könne. III, 6, 1. 303 f.: *εἰ δὲ ἔστιν* (sc. ἡ ψυχὴ) *οὐσία ἀμεγέθης καὶ δεῖ καὶ τὸ ἀφθαρτὸν αὐτῇ παρεῖναι, ἐλαβητέον αὐτῇ πάθη διδόναι τοιαῦτα* (sc. ἐπιθυμίαν, φόβον, φθόνον, ὀργήν u. a.), *μὴ καὶ λάθωμεν αὐτὴν φθαρτὴν εἶναι διδόντες.* Zeller V³, S. 582 als Ansicht Plotin's: „Überhaupt . . . kann dem Unkörperlichen kein Leiden zukommen, und auch der sogenannte leidende Teil der Seele macht hievon keine Ausnahme, denn auch er ist eine immaterielle Form (εἶδος), einer Form aber können wir keinerlei Leiden oder Unordnung zulegen,“ und weiter unten: „Bloß der Körper soll leiden, die Seele nicht selbst leiden, sondern nur das, was in ihr vorgeht, wahrnehmen.“ — Übrigens läßt Plotin die Furcht sich körperlich äußern durch: *ὁ τε τρόμος καὶ ὁ σεισμός τοῦ σώματος καὶ τὸ ὄχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν*, die Scham durch *ἐρυθρίαν* des Leibes. — Plato behauptet, daß der Leib auf die Seele einen sehr störenden Einfluß ausübt, daß er sie „mit Unruhe und Verwirrung erfüllt, durch Leidenschaften und Begierden, durch Sorgen, Furcht und Einbildungen trunken macht“ (Zeller II¹, S. 855). Über Aristoteles vgl. S. 24. Anm. 3. Daß Nemesius hier Plotin anscheinend zu den „ἐνδοξότεροι ἄνδρες“ zählt, läßt uns einen Blick werfen auf die hohe Achtung, welche der christliche Bischof diesem Neuplatoniker entgegenbrachte.

Endlich läßt Nemesius noch Chrysipp zu Worte kommen. Dieser geht von dem Satze aus, daß Unkörperliches nie Körperlichem anhaften, also auch nicht von diesem abgetrennt werden kann. Die Seele nun haftet am Leibe und kann von ihm geschieden werden (der Tod ist ja eine Trennung der Seele vom Leibe), muß also körperlich sein.¹⁾

In diesem Syllogismus bezeichnet Nemesius die im Obersatz enthaltene Anschauung als falsch im allgemeinen, als richtig hinsichtlich der Seele; denn es haftet z. B. die Linie, unkörperlich wie sie ist, am Körper und läßt sich auch von demselben abtrennen,²⁾ desgleichen die weiße Farbe. Die Seele dagegen kann dem Körper nicht anhaften, sonst müßte sie ihm anliegen. Läge sie ihm an, so könnte sie doch dem ganzen Körper nicht anliegen, eine Folgerung, welche Nemesius logisch unrichtig damit begründet,³⁾ daß ein Körper einem anderen Körper nie als

¹⁾ Vgl. Tertull. a. a. O.: Chrysippus manum ei (sc. Cleanthi) porrigit corporalia ab incorporalibus derelinqui non posse, quia nec contingantur ab eis . . .; derelicto autem corpore ab anima affici morte . . .; igitur corpus anima quae nisi corporalis corpus non derelinquet. — Daß der Tod eine Trennung der Seele vom Leibe ist, giebt Nemesius hier, sowie auch S. 38 = 10, ohne weiteres zu. Sext. Empir. adv. math. VII, 234: τὸν θάνατον εἶναι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

²⁾ Wie sich Nemesius das Trennen der Linie vom Körper vorstellt, erklärt er uns freilich nicht. Eine reale Trennung der Linie von dem Körper, an welchem sie sich befindet, ist doch undenkbar. Die Mathematik operiert zwar mit Linien, aber diese Linien existieren an und für sich, wirklich nicht, sondern nur an Körpern, von denen sie nur im Geiste, in unserem Verstande als getrennt gedacht werden können. Hier handelt es sich indes um eine reale, wirkliche, nicht bloß gedachte Trennung eines Unkörperlichen vom Körper; die Trennung der Seele vom Leibe, welche Chrysipp zur Stütze für seinen Beweis ausersehen, ist doch eine wirkliche, keine bloß gedachte.

³⁾ Die Begründung ist logisch unrichtig. Die Streitfrage ist ja die, ob die Seele ein Körper ist oder nicht. Chrysipp hält an der Bestimmung der Seele als Körper fest, weil nichts Unkörperliches Körperlichem anhaften, also auch nicht von solchem abgetrennt werden könne. Diesen Grund läßt Nemesius im allgemeinen gelten, nur für die Seele nicht. Diese soll dem Leibe nicht anhaften. Für diesen Satz führt er einen indirekten Beweis. Er geht von der Annahme aus: die Seele haftet dem Leibe an; dann muß sie ihm auch anliegen. Dem ganzen Körper kann sie jedoch nicht anliegen, denn es könne ein Körper niemals einem Körper ganz anliegen. — Ist denn die Seele Körper? Ein Körper kann allerdings nie einem anderen Körper ganz anliegen; aber warum sollte es die Seele nicht können, wenn sie nämlich unkörper-

Ganzes dem Ganzen anliegen könne, so daß unser Philosoph zu dem Schlusse kommt, daß dann also nicht das ganze Tier beseelt sein würde. Demgegenüber stellt er aber fest, daß das ganze Tier beseelt ist; somit haftet die Seele dem Leibe nicht an, ist selbst kein Körper, läßt sich aber doch vom Leibe trennen.

Wie wir sehen, hat Nemesius gerade die stoischen Lehren über das Wesen der Seele in den Bereich seiner Erörterung ge-

lich wäre? Dann könnte doch ein Satz, welcher nur auf Körper Anwendung findet, von ihr nicht ausgesagt werden. Es fehlt eben ein Glied in der Schlußkette des Nemesius. Die Seele brauchte doch deshalb, weil sie dem Körper anhaften, ihm also anliegen würde, (wenigstens nach nemesianischer Auffassung) noch kein Körper zu sein! Nem. sagt ja kurz vorher, daß auch Unkörperliches Körpern anhaften kann; warum sollte denn die Seele (als Unkörperliches) von dieser Regel und Möglichkeit ausgeschlossen sein? Nicht gerade klarer wird der Beweis durch die Bemerkung des Nemesius, welche sich aus dem Vorhergehenden ergeben soll: *ὥστε, εἰ μὲν ἐφάπτεται, σῶμα μὲν ἔσται ἢ ψυχή*. Nem. folgert also geradezu aus dem Haften der Seele am Leibe ihre Körperlichkeit und hat doch kurz vorher die Möglichkeit, daß Unkörperliches Körpern anhaften kann, zugegeben. Freilich hatte er hievon die Seele ausgeschlossen wissen wollen; die Aufklärung über das Warum dieser Ausschließung sollte uns der vorliegende Beweis bringen. Wenn nur diese Aufklärung nicht so dunkel wäre!

Vielleicht ließe sich die Stelle so sanieren: *εἰ γὰρ ἐφάπτεται* (sc. ἢ ψυχῇ τοῦ σώματος), *δηλονότι παράκειται αὐτῷ· εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὅλῳ παράκειται* (so daß also Nem. aus dem Begriff des ἐφάπτεσθαι das παράκεισθαι erschließen und behaupten würde, daß das παράκεισθαι überhaupt niemals ein παράκεισθαι ὅλῳ, ein Anliegen an den ganzen Körper sein könnte) *καὶ οὕτως οὐκ ἔσται ὅλον ἔμψυχον τὸ ζῷον. ὥστε εἰ μὲν ἐφάπτεται, ὅλον οὐκ ἔσται ἔμψυχον τὸ ζῷον*. Ein anderer Versuch, diese Stelle zu korrigieren, wäre vielleicht noch etwas annehmbarer: *εἰ γὰρ ἐφάπτεται* (sc. ἢ ψυχῇ σώματος), *δηλονότι παράκειται αὐτῷ· εἰ δὲ τοῦτο, ἢ ψυχῇ σῶμα ἔσται καὶ* (dies wäre einzuschalten) *οὐχ ὅλῳ παράκειται*. Dafür würde die spätere Wendung sprechen: *ὥστε εἰ μὲν ἐφάπτεται, σῶμα μὲν ἔσται ψυχῇ*. Danach müßte also Nem. aus der Annahme, daß die Seele dem Körper anliegt, gefolgert haben, daß die Seele Körper ist. Wie sollte man damit aber vereinigen, was er kurz vordem gesagt hat: „τὸ δὲ, μὴ ἐφάπτεσθαι ἀσώματον σώματος, ψεῦδος μὲν ἔστι καθόλου λεγόμενον.“? Freilich fügt er gleich hinzu: *ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς ἀληθές*. — Es scheint nicht, als ob hier einer Korruption des Textes die Schuld beizumessen wäre, denn die verschiedenen Codices bringen gerade an dieser Stelle nur unwesentliche Abänderungen. Wir werden wohl in Nemesius selbst den Schuldigen erblicken müssen. Aus anderen Stellen geht ja auch hervor, daß das Werk desselben nicht ganz vollendet worden ist; so sagt er z. B. S. 103 = 44: *εἰ καὶ τὰ μάλιστα καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐν τοῖς νοητοῖς οὐσίαν εἶναι βούλονται, ὡς ἐν τοῖς ἐξῆς ἐροῦμεν*, während er doch in seinem ganzen Werk über diese Frage keine Silbe verlauten läßt.

zogen. Nicht genug, daß er sie schon bei der gemeinsamen Besprechung aller Systeme, welche die Seele mit Körperlichkeit ausstatten, erwähnt, wendet er ihnen auch später noch seine besondere Aufmerksamkeit zu. Bemerkenswert ist es, daß die Stoiker ebenso wie Nemesius die Seele als das Höhere anerkannten, durch die Seele den Leib zusammengehalten wissen wollten, ja, Letzteres besonders den Epikureern gegenüber betonten, trotzdem sie einer recht materialistischen Auffassung von der Seele das Wort redeten. Nemesius, welcher in diesem einen Punkte mit der Stoa zusammengeht, kehrt sonach stoische Bestimmungen gegen den stoischen Materialismus. Wie schon Zeller V³, S. 455, 1 richtig bemerkt hat, liegt ja der Hauptgedanke der ganzen Auseinandersetzung von S. 70 = 29 bis S. 82 = 35 „in dem Satze, daß die Körper, an sich selbst eine Vielheit ohne Einheit und einem unablässigen Wechsel unterworfen, nur durch die Seele zusammengehalten werden können.“

Durch zwei Schranken, die Schranke der Substantialität und die der Unkörperlichkeit hat nunmehr Nemesius die Seele von allem Nicht-Substantiellen sowie allem Materiellen getrennt. Die Seele ist eine für sich selbst bestehende,¹⁾ vom Leibe unabhängige, über alles Körperliche erhabene Substanz. Sie ist das Prinzip des Lebens im Menschen (dieser Gedanke leuchtet oft durch die Ausführungen des Philosophen hindurch). Nemesius bewegt sich hier ganz im Geleise der platonischen Philosophie. Nach Plato ist ja die Seele von Natur aus Prinzip des Lebens, der erste Grund der Bewegung, selbst- und immerbewegt. Ebenso ist die Seele auch unserem Philosophen deshalb Quelle des Lebens, weil ihr als wesentliche Eigenschaft Selbstbewegung zukommt. Schon bei seiner Widerlegung der angeblich pythagoräischen Seelendefinition nimmt er sich wohl in Acht, den von Pythagoras der Seele zugeschriebenen Begriff der Selbstbewegung auch nur anzulasten. Während er ferner alle anderen oben angegebenen Wesensbestimmungen der Seele mit der scharfen Lupe seines kritischen Geistes betrachtet und alle Schwächen und Fehler rücksichtslos aufzudecken strebt, macht er mit den von ihm ebenfalls berichteten Seelendefinitionen des Plato und Thales eine

¹⁾ Vgl. noch Stob. Ecl. I, 41. 802 (Ἐρμού): *Ψυχή τοῖσιν ἐστὶν . . . οὐσία αὐτοτελής.*

Ausnahme. Die beiden letzteren Männer sollen ja die Seele selbstbewegt nennen; so bestimme Thales sie als etwas Immer- und Selbstbewegtes (S. 68 = 28).¹⁾ Nemesius zeigt also schon indirekt, daß er der Seele das Prädikat der Selbstbewegung nicht absprechen möchte. Er bezeugt dieses (S. 98 = 42 ff.) aber auch ausdrücklich im Kampfe gegen die aristotelische hierauf bezügliche Lehre, deren Haltlosigkeit er darzuthun sich bemüht. Nach aristotelischer Anschauung soll nämlich die Seele, welche an und für sich unbewegt sei, sich nur accidentell bewegen können.²⁾

Darin, daß die Seele, selbst ein Unbewegtes, uns bewegen könnte, kann Nemesius allerdings nichts Vernunftwidriges finden; es erzeuge die Schönheit, welche doch etwas Unbewegtes sei, in uns Bewegung. Aber er weist auch darauf hin, daß die Schönheit nur deshalb in uns Bewegung hervorbringen kann, weil wir selbst nicht unbewegt sind, sondern von Natur aus Bewegung besitzen. — Er fände an der aristotelischen Lehre nichts auszusetzen, wenn der Leib an und für sich Bewegung hätte. Nun ist

¹⁾ Nem. S. 68 = 28: *Θαλῆς μὲν γὰρ πρῶτος τὴν ψυχὴν ἔφησεν ἀκίνητον καὶ αὐτοκίνητον.*

Plut. plac. phil. IV, 2: *Θαλῆς ἀπεφήματο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀκίνητον ἢ αὐτοκίνητον.* Stob. Ecl. I, 41. 794 wörtlich dasselbe mit Auslassung von „φύσιν“.

Vgl. Arist. de an. I, 2. 405 a 19: *ἔοικε δὲ καὶ ὁ Θαλῆς . . . κινήσιον τι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν.*

²⁾ Vgl. Stob. Ecl. I, 41. 812: *Ἀριστοτέλης ἀκίνητον τὴν ψυχὴν πάσης κινήσεως προσηγουμένην, τῆς δὲ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχειν.* Über Aristot. s. Zeller III³, S. 596. Eine nähere Erörterung der Seelenbewegung findet sich de an. I, 3. 405 b 31 ff.: *ἴσως γὰρ οὐ μόνον ψεῦδος ἔστι τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῆς (sc. ψυχῆς) τοιαύτην εἶναι οἷαν φασιν οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τὸ κινεῖν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν, ἀλλ' ἐν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν.* 4. 408 a 30: *κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι (sc. τὴν ψυχὴν), καθάπερ εἴπομεν, ἔστι καὶ κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐκ οἷον τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτῆν.* Vgl. noch 408 b 1 ff. — Über den Unterschied zwischen den beiden Bewegungsarten s. Arist. Phys. IV, 4. 211 a 17: *ἔστι δὲ κινούμενον τὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖα, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός· τοῦ δὲ κατὰ συμβεβηκός τὸ μὲν ἐνδεχόμενον κινεῖσθαι καθ' αὐτό, οἷον τὰ μόρια τοῦ σώματος . . ., τὰ δ' οὐκ ἐνδεχόμενα ἀλλ' αἰεὶ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἡ λευκότης καὶ ἡ ἐπιστήμη· ταῦτα γὰρ οὕτω μεταβέβληκε τὸν τόπον, ὅτι ἐν ᾧ ὑπάρχουσι μεταβάλλει.* VI, 10. 240 b 8: *λέγομεν ὅτι τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινουμένον τοῦ σώματος ἢ τοῦ μεγέθους ἐν ᾧ ὑπάρχει . . . ἀμερὲς δὲ λέγω τὸ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον.*

der Leib von Natur aus unbewegt, nicht selbstbewegt. Wie sollte nun, fragt er, ein Unbewegtes (die Seele) einem anderen gleicherweise Unbewegten (dem Leibe) Bewegung mitteilen können? Woher denn anders stammt die Bewegung des Leibes, wenn nicht gerade von der Seele? Aristoteles habe den Fehler begangen, daß er, anstatt dem Unbewegten (der Seele) Bewegung zu geben und so die Entstehung der ersten Bewegung klarzulegen, das schon an und für sich Bewegte (den Leib) noch auf eine andere Weise hat bewegen lassen, und uns so nur über die Entstehung der zweiten Bewegung aufklärt. Über den Ursprung der ersten Bewegung lasse er uns dabei ganz im Unklaren.

Freilich mache er einen Versuch, uns die Quelle der letzteren Bewegung (des Körpers) aufzudecken; die Elemente sollen, weil von Natur aus leicht oder schwer, aus sich Bewegung haben.¹⁾ Diesen Versuch kennzeichnet Nemesius als mißlungen. Wären Schwere und Leichtigkeit Bewegung, so könnten die Elemente nie zum Stillstand kommen, und doch sehen wir sie ruhen, sobald sie an den ihnen eigentümlichen Ort gelangt sind. Nicht als Ursachen der ersten Bewegung darf man Schwere und Leichtigkeit betrachten, sondern als Eigenschaften der Elemente, schon aus dem Grunde, weil man die Verstandesthätigkeit des Menschen nicht für ein Produkt der Leichtigkeit und Schwere von Elementen ausgeben könne. Infolgedessen sei auch die Denkhätigkeit nicht eine Wirkung der Elemente und der Körper.

Ferner zieht Nemesius aus dem aristotelischen Satze, daß die Körper aus sich Bewegung haben, den Schluß, daß dann der Leib auch ohne die Seele sich bewegen könnte, somit auch ohne die Seele Tier sein müßte, was ja undenkbar ist. — Wenn Ari-

¹⁾ Hierzu vergl. Arist. de coel. III, 2. 300 a 20: "Οτι δ' ἀναγκαῖον ὑπάρχειν κίνησιν τοῖς ἀπλοῖς σώμασι φύσει τινὰ πᾶσιν, ἐκ τῶνδε δῆλον. I, 2. 268 b 14: πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καθ' αὐτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον. III, 2. 301 a 20: ὅτι μὲν τοίνυν ἐστὶ φυσικὴ τις κίνησις ἐκάστου τῶν σωμάτων, ἣν οὐ βίμ κινῶνται οὐδὲ παρὰ φύσιν, φανερόν ἐκ τούτων· ὅτι δ' ἔστι ἕξειν ἀναγκαῖον ὁμοίαν βάρους καὶ κορυφότητος ἐκ τῶνδε δῆλον. Vgl. noch Zeller III³, S. 440, wonach Aristoteles lehrte, die Erde sei absolut schwer oder schlechthin ohne Leichtigkeit, Feuer sei absolut leicht oder schlechthin ohne Schwere. Wasser und Luft seien nur relativ schwer und daher auch relativ leicht. Das Wasser sei schwerer als Luft und Feuer, aber leichter als die Erde, die Luft schwerer als das Feuer, aber leichter als Wasser und Erde (vgl. de coelo IV, 4. 311 a 15 ff.).

stoteles seine Lehre noch dadurch zu retten sucht, daß er das von Natur aus Bewegte auch durch Gewalt, das durch Gewalt Bewegte auch von Natur aus bewegt sein läßt, ¹⁾ so will ihm Nemesius auch diese Zuflucht rauben; denn die Welt z. B. bewege sich, meint er, von Natur aus, aber nicht durch Gewalt. Ebenso wenig entsprächen die Thatsachen dem anderen aristotelischen Satze, welcher besagt, daß alles von Natur aus Bewegte von Natur aus ruhe. ²⁾ Nemesius weist hin auf die Welt, Sonne und Mond, welche sich von Natur aus bewegen, nicht aber von Natur aus ruhen können. So steht es auch mit der Seele. Sie ist (und hier kommt das platonische Element in der nemesianischen Lehre zum klaren Ausdruck ³⁾) von Natur aus immerbewegt, kann von Natur aus nicht ruhen (*ἡρεμεῖν*). Wie für alles Immerbewegte, so wäre auch für die Seele Ruhe gleichbedeutend mit Untergang; S. 103 = 45 nennt Nemesius die Seele auch „*αὐτοκίνητος*“. Hier deutet er nur noch auf die im Wesen des Kör-

¹⁾ Vgl. Aristot. de an. I, 3. 406 a, 22: *ἔτι δ' εἰ φύσει κινεῖται (sc. ἡ ψυχῆ), κἄν βίᾳ κινηθεῖν· κἄν εἰ βίᾳ, καὶ φύσει, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ ἡρεμίας· εἰς δ' γὰρ κινεῖται φύσει, καὶ ἡρεμεῖ ἐν τούτῳ βίᾳ, καὶ εἰς δ' κινεῖται βίᾳ καὶ ἡρεμεῖ ἐν τούτῳ βίᾳ. ποῖαι δὲ βίαι τῆς ψυχῆς κινήσεις ἔσονται, καὶ ἡρεμῖαι, οὐδὲ πλάττειν βουλομένοις ὀφείδιον ἀποδοῦναι.* Auf diese Stelle nimmt Nemesius offenbar Bezug. Aristoteles will (in diesem Citat) darlegen, daß die Seele nicht von Natur aus Bewegung haben kann, sonst müßte sie auch durch Zwang bewegt werden; wer könnte aber gewaltsame Bewegungen der Seele aufzählen?

²⁾ Wenn Nemesius hier das eben aus Aristoteles Citierte hat wiedergeben wollen, wie es wohl wahrscheinlich ist, so hat er es an Genauigkeit fehlen lassen. Aristot. sagt: *εἰς δ' γὰρ κινεῖται φύσει, καὶ ἡρεμεῖ ἐν τούτῳ φύσει*, Nemesius dagegen: *εἴ τι κατὰ φύσιν κινεῖται, τοῦτο καὶ κατὰ φύσιν ἡρεμεῖ*. Arist. meint nur, daß, wenn die Seele sich nach etwas hin von Natur aus bewegt, sie auch *φύσει* in diesem ruht. Nemesius hat diesen Satz ganz allgemein gefaßt, ungenau reproduziert und sich so selbst einen Angriffspunkt an der aristotelischen Lehre geschaffen. Vgl. noch Zeller III³, S. 386, 6. Ruhe komme nach Aristoteles nur dem zu, welchem auch Bewegung zukommt oder doch zukommen könnte; Ruhe sei nur die *στέργησις κινήσεως*. Es sei also gleichgiltig, ob die Natur als Grund der Bewegung oder der Ruhe hingestellt wird.

³⁾ Vgl. Plato Phaedr. 245 C: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον.* S. Zeller II⁴, S. 785, S. 818 und Siebeck I, 1. S. 199. Vgl. Stob. Ecl. I, 41. 812. *Πλάτων ἄφθαρτον καὶ ἀεικίνητον (sc. τὴν ψυχὴν) und 806 (Ἐρμούδ): Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος. . . Ἡ δὲ ψυχὴ ἀεικίνητος, οὐ αἰεὶ αὐτὴ κινεῖται καὶ ἄλλοις κίνησιν ἐνεργεῖ. Κατὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἐστὶ ψυχὴ πᾶσα . . . ἀεικίνητος ἔχουσα κίνησιν τὴν ἑαυτῆς ἐνεργεῖαν.*

pers begründete Zerstörbarkeit hin. Die aristotelische Lehre von der Selbstbewegung des Körpers gebe uns keinen Aufschluß über die Kraft, welche den Körper zusammenhält.¹⁾

Aus der ganzen bisherigen Abhandlung ist ersichtlich, daß Nemesius in der Lehre über das Wesen der Seele sich Plato zu seinem Meister und Lehrer auserkoren hat. Er bringt uns selbst eine Definition des Plato, wonach die Seele eine übersinnliche, nach einer harmonischen Zahl aus sich bewegte Substanz sein soll.²⁾ Auch bei unserem Philosophen ist die Seele eine unkörperliche, also geistige, selbst- und immerbewegte Substanz.³⁾ S. 86 = 36 fügt er noch hinzu, daß die Seele an der Harmonie teilnehmen soll. Wir dürfen indes nicht vergessen, daß die obige platonische Seelendefinition nicht von Plato selbst herrührt, daß vielmehr Plutarch die einzelnen Bestimmungen aus den Werken desselben zusammengelesen und in obige Form gebracht hat, daß insbesondere die hinzugefügte Beschränkung „κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον“ Plato selbst auf die Weltseele angewendet wissen will. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn Nemesius auf das

¹⁾ Vgl. hiermit, was Aristot. de an. I, 5. 411 b 6 sagt: *τί οὖν δὴ π συνέχει τὴν ψυχὴν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τό γε σῶμα δοκεῖ γὰρ τὸ ναντίον μᾶλλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξεληθούσης γοῦν διαπνεύεται σήπεται. εἰ οὖν ἑτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ, ἐκεῖνο μάλιστα ἂν εἴη ψυχὴ.* The. de an. Sp. 73: *τὸ γὰρ ἀγόμενον καὶ πλασόμενον καὶ μορφοῦμενον καὶ κρατοῦμενον καὶ ἔτοιμον πρὸς σκέδασιν καὶ φθοράν, εἰ μὴ συνέχοιτο ὑπὸ ψυχῆς, τοῦτο ἔστιν ἀνάγκη πᾶσα τὸ εἶδος εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἐπιτέλειαν.* S. S. 20.

²⁾ Nem. S. 68 = 28: Πλάτων δὲ, οὐσίαν ροητὴν ἐξ ἑαυτῆς κινήτην κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον. Plut. plac. phil IV, 2: Πλάτων οὐσίαν ροητὴν, ἐξ ἑαυτῆς κινήτην, κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην.

Bei Plato selbst ist die Seele Phaedr. 245 E. weil ἀρχὴ κινήσεως, ein τὸ αὐτὸ κινούσιν, τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον. Tim. 35 B — 36 B spricht sich Plato über die Weltseele dahin aus, daß sie „ihrer ganzen Substanz nach den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entsprechend geteilt worden ist.“ (Zeller II⁴, S. 777). Vgl. Plat. de an. procr. III. 1013: *κίνησιν αὐτοκίνητον ἀσι (sc. προσεῖπεν ὁ Πλάτων τὴν ψυχὴν), καὶ κινήσεως πηγήν καὶ ἀρχὴν· ἀριθμῶ δὲ καὶ λόγῳ καὶ ἀρμονίᾳ διακεκόσμηκε τὴν οὐσίαν αὐτῆς ὑποκειμένην καὶ δεχομένην τὸ κάλλιστον εἶδος ὑπὸ τούτων ἐγγνώμενον. . . . Καθ' ἀρμονίαν συνέστηκεν (sc. ἡ ψυχὴ), ἀρμονία δ' οὐκ ἔστιν, ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ Ψυχῆς (d. h. im Phädo) ἀπέδειξεν.*

³⁾ S. 112 = 49 zählt Nemesius die Seele noch ausdrücklich zu der φύσις ροητή, wie er besonders auch im III. Kap. S. 135 = 59 die Seele zu den ροητά rechnet; somit stimmt er auch im Ausdruck mit dem platonischen Seelenbegriff (οὐσία ροητή) überein.

„κατὰ ἀριθμὸν ἐναομόριον“ kein großes Gewicht legt, da er doch nur von der Tierseele spricht. Er giebt sonach, wie zur Genüge erwiesen, nur den Seelenbegriff des Plato wieder. — Nicht uninteressant für die Beurteilung der Stellung des christlichen Bischofs einerseits zu Aristoteles, und andererseits zu Plato ist die Art und Weise, wie wir ihn S. 104 = 45 an Eunomius Kritik üben sehen. Eunomius halte die Seele für eine körperlose, im Leibe entstandene Substanz. Die richtige Bestimmung als körperlose Substanz habe er Plato, die falsche (nämlich betreffend den Ursprung der Seele) Aristoteles entnommen. Wir wissen ja, daß auch Aristoteles eine Körperlosigkeit der Seele (wie dies Nemesius selbst S. 95 = 41 zugiebt), sowie auch ihre Substantialität (wenn auch Letzteres von Nemesius bestritten wird) gelehrt hat. Es paßt unserem Philosophen, den wir von einer gewissen Animosität gegen Aristoteles nicht freisprechen können, anscheinend besser in den Rahmen seiner Arbeit, den richtigen Seelenbegriff Aristoteles abzusprechen und bloß Plato zu vindicieren, um sich so vielleicht den Boden für seine Präexistenzlehre vorzubereiten, welche Plato festhält, Aristoteles aber bekämpft.

Als nemesianische Lehre über das Wesen der Seele ergibt sich Folgendes. Die Seele ist nicht Entelechie oder Form des Leibes, nicht Harmonie oder Mischung desselben, nicht eine Zahl; sie ist auch keine bloße Eigenschaft, sie ist im Gegenteil eine für sich selbst bestehende Substanz, welche nicht in einem Anderen ihre Subsistenz hat. Sie ist ferner nicht Luft, nicht Wasser, nicht Blut, nicht irgend ein Teil des Körpers, sie gehört überhaupt nicht zu den veränderlichen, der Zerstörung ausgesetzten Dingen, sie ist unkörperlich. Jeder Körper ist ja zerstörbar; ohne das Zusammenhalten durch die Seele wäre er dem sofortigen Untergange geweiht. Die Seele giebt ihm Leben und Bestand, sie schützt ihn vor dem Zersetzungsprozess, der ohne sie im Tode unaufhaltsam sein Recht auf den Körper geltend macht. Die Seele giebt dem Leibe Bewegung, denn sie selbst ist immer- und selbstbewegt, deshalb Lebens- und Bewegungsprinzip im Tiere, mit ihr ist das Leben von Natur aus verbunden, ja sie ist geradezu Leben (S. 130 = 57).¹⁾ Sie ist immer thätig;

¹⁾ Vgl. Plut. de part. an. fac. an. 5. (vol. V, p. 6); *ἔχουσα γὰρ ζωὴν, μᾶλλον δὲ οὐσα ζωῆ (sc. ἡ ψυχῆ), κινεῖται καθ' ἑαυτὴν ὅποτε βούλεται.*

selbst im Schlafe ruht ihre Thätigkeit nicht, immer geschäftig haucht sie dem Leibe Leben ein. Sie kann nie ruhen, Ruhe wäre für sie Untergang, wie ihr Hinweggang von dem Leibe diesen dem Tode in die vernichtenden Arme wirft, so daß der Leib da liegt, tot und leblos, bewegungslos gleich dem Werkzeug, das der Meister aus seiner Hand gelegt (S. 38 = 10). Die Seele ist Herrscherin, Gebieterin, dazu bestimmt, in dem Kampfe mit dem Leibe Siegerin zu bleiben, ihn nach ihrem Leben, Wollen und Wirken umzugestalten; der Körper ist ihr ein blosses Organ.

Ganz zum Schlusse seines Kapitels über die Seele (S. 124 = 54) berührt Nemesius noch die Frage über ihre Unsterblichkeit. Dieses Seelenattribut folgert er aus dem bisher über das Wesen der Seele Festgesetzten. Daraus, daß sie nicht Körper, nicht Eigenschaft oder Größe, somit auch nicht vergänglich ist, soll sich ihre Unsterblichkeit ergeben. Einen besonderen Nachweis dieser Eigenschaft unserer Seele (etwa aus der Idee des Lebens, welche ja zum Wesen der Seele gehören soll, wie Plato es gethan) liefert uns Nemesius nicht. Plato und andere Philosophen hätten solche Beweise erbracht, indes seien diese sogar für die Philosophen schwer verständlich. Für uns Christen, meint der christliche Bischof, genügt ja die Lehre der hl. Schrift, welche als Gottes Wort aus sich selbst Glauben beanspruchen kann. Für die Nichtchristen möge der eben erwähnte Beweis ausreichen, wonach die Seele nicht zu den vergänglichen Dingen zählt; eben deshalb sei sie unvergänglich und unsterblich.

Was die Quellen anbetrifft, aus denen Nemesius seine Argumente geschöpft hat, so sehen wir, daß ihm besonders die Neuplatoniker recht gute Dienste leisten. Mit Aristoteles steht er auf dem Kriegsfuße, während Plato's Seelenlehre ihm als Muster dient (wie er auch diesen nicht selten benutzt).

Es bleibt uns nur noch übrig, im Anschluß an die Besprechung der nemesianischen Seelenlehre kurz zu erwähnen, was uns unser Philosoph über die Weltseele mitteilt. Zunächst berichtet er über die Allseele nach manichäischer Auffassung.¹⁾

Vgl. auch Porph. sent. 18: *Ἡ ψυχὴ οὐσία ἀμεγέθης, ἄβλος, ἀφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ' ἑαυτῆς ἐχούση τὸ ζῆν, κεκτημένη τὸ εἶναι.*

¹⁾ S. Chauffepié, dict. histor. Amsterd. 1753 Bd. III. S. 33, welcher sich darüber wundert, daß J. de Beausobre (dessen hist. crit. de Manichéisme et Manichéisme Amst. 1734—39 erschienen ist) „n'ait rien dit de la manière dont Né-

Die Manichäer nehmen, so meint er, nur eine einzige Seele, die Allseele, an. Sie verteile sich unter die einzelnen beseelten und unbeseelten Körper, von denen erstere einen größeren, letztere einen kleineren Teil dieser Seele erhalten sollen. Ein noch weit größerer Teil, als den beseelten, solle den himmlischen Körpern zu teil werden. In hervorragender Weise (*αυτοίως*) aber sei sie in den Elementen vorhanden, und von hier aus zerteile sie sich unter die aus diesen entstehenden Körper. Lösen sich die Körper auf, so kehrt sie wieder zu ihrem früheren Dasein in den Elementen zurück; indes sollen dies nur die von der Materie be-

mésius expose le sentiment des Manichéens sur la nature de l'âme, sentiment très-différent de celui que le Savant de Berlin attribue (Hist. du Manich. T. II, p. 358) à ces anciens Hérétiques: „Ainsi tout bien considéré je conclus que dans le Système de Manichée l'Ame n'est, ni une Partie, ni une Emanation de l'Essence Divine, mais une Partie de la Substance Céleste, qui a la vie, la connoissance, et la Raison en partage, qui est pure dans son origine, mais qui étant mêlée avec la Matière, peut-être entraînée par la violence de ses mouvemens, et souffrir de sa contagion.“ . . . Il sera à souhaitter que Mr. de Beausobre eût éclairci ce point.“ Auch wir müssen es auffallend finden, daß sowohl Beausobre als Baur („das manichäische Religionssystem“, Tübingen 1831) diesen Bericht unseres Philosophen außer Acht gelassen haben. Nemesius konnte, selbst wenn wir sein Werk in die Mitte des fünften Jahrhunderts setzen (nach den meisten lebte und schrieb er schon Ende des IV. Jhdts.), zumal als christlicher Bischof des Orients, über die manichäische Lehre recht gut unterrichtet sein, und es hätte deshalb die von ihm hier gebrachte Darstellung manichäischer Ansichten Berücksichtigung verdient. Unsere Aufgabe kann es hier nicht sein, den nemesianischen Bericht über die manichäische Auffassung mit den anderen Quellen, welche über dieselbe Lehre Mittheilungen enthalten, in Einklang zu bringen. Wir müssen uns darauf beschränken, kurz anzudeuten, in welchen Punkten das Referat unseres Philosophen mit den Bestimmungen des manichäischen Seelenbegriffs, wie sie uns Baur in seiner nach allen anderen Quellen bearbeiteten Auseinandersetzung über den Manichäismus bietet, übereinstimmt. Vgl. Baur a. a. O. S. 166: Nach Mani's Lehre ist „die Menschenseele ein Teil der allgemeinen Weltseele.“ Der Mensch enthält nur „die mit Materie vermischten, durch die ganze Natur verbreiteten Lichtteile concentrirt und intensiver in sich.“ S. 253: „In Tieren und Pflanzen, in allen Teilen der Natur“ lebt „dieselbe Seele, wie im Menschen“. S. 133: „Die demiurgische Thätigkeit des Geistes“ äußert sich, um „dem zu weiten Vordringen des finsternen Prinzips“ ein Ziel zu setzen, „vorzüglich dadurch, daß er die am wenigsten mit der Materie in Berührung gekommenen Lichtteile zu sammeln und in einen Punkt zu concentriren sucht, wodurch namentlich die Sonne die höchste Stelle im kosmisch geordneten Weltall erhält.“ Betr die Seelenwanderung der Manich. s. Baur, S. 317 ff., mit dessen Angaben sich der nemesianische Bericht im wesentlichen deckt.

fleckten Seelen thun, um von dort aus eine Wanderung durch Tier- und Pflanzenleiber anzutreten. Die reinen Seelen hingegen, welche ja Licht seien, sollen in das Lichtreich einkehren. Dabei möchten aber die Manichäer der Allseele doch noch die Attribute der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit gewahrt wissen.

Wir finden es begreiflich, wenn Nemesius diese phantastische, seinem philosophischen Geiste widerstrebende Theorie keiner längeren Widerlegung würdigt. Es wäre noch nicht so schlimm, meint er, wenn die Manichäer die Allseele sich unter die einzelnen Körper hätten nach Art und Weise der Stimme verteilen lassen, welche sich ja, ohne selbst zerteilt zu werden, allen Zuhörern mitteilt.¹⁾ Aber die Substanz der Seele zu zerschneiden, wie einen Körper, sie körperlichen Zuständen zu unterwerfen, und sie trotzdem unkörperlich und unsterblich sein lassen zu wollen, das sind unserem Philosophen Widersprüche, die zu vereinigen, zu einem widerspruchslosen System zu gestalten, undenkbar ist. Ja, die Manichäer gehen noch weiter; sie lassen die befleckten Seelen sich in den Elementen mit einander vermischen, lassen sie sich dann wieder scheiden, damit sie durch die oben erwähnte Wanderung ihre Vergehen abbüßen, lassen somit die Seelen ihrem Wesen nach eins werden, ihrem Wesen nach sich wiederum von einander trennen! Wenn die Manichäer dann noch zur Rechtfertigung dieses Punktes ihrer Lehre vorbringen, daß auch die Schatten beim Scheine des Lichtes sich trennen, in der Nacht und bei bewölktem Himmel sich wiederum vereinigen, so giebt Nemesius zu bedenken, daß die Seele nicht eine sinnliche, sondern eine übersinnliche Natur, und daß bei einer solchen ein derartiger Prozeß der Scheidung und Wiedervereinigung undenkbar ist.

¹⁾ Dieses Bildes bedient sich Plotin VI, 4. 12. 655 zur näheren Erläuterung seiner Weltseelentheorie (s. Zeller V³, S. 543, 1). Nemesius hat auch wahrscheinlich hiebei an diese Lehre Plotin's gedacht, und hätte hiermit sein Urteil über die später erwähnte, aber nicht besonders widerlegte neuplatonische Ansicht betreffs der Weltseele gefällt. Offenbar könnte ihm (Nemesius) die letztere Theorie besser zusagen, als die manichäische; aber seinen Beifall kann auch erstere nicht finden. Das Sichverteilen der Weltseele unter die Einzelseelen nach Art der Stimme unter die Hörenden, wie Plotin es darstellt, ist unserem Philosophen zwar nur ein *μετρίον κακόν*, immerhin aber ein *κακόν*.

Damit hat Nemesius die manichäische Lehre erledigt, und er wendet sich nun der Ansicht Plato's ¹⁾ und der Neuplatoniker über die Weltseele zu. Plato ²⁾ nehme außer den Einzelseelen auch noch eine Weltseele an, durch welche das Weltall als solches beseelt sei. Diese Seele soll sich zwar nicht räumlich, aber ideell (*νοητῶς*) von dem Mittelpunkt der Erde bis zu den Himmelsgrenzen erstrecken. Plato teile ihr die Aufgabe zu, das All in rotierender Bewegung zu erhalten und das Körperliche an demselben vor Auflösung zu schützen, denn jeder Körper bedürfe eines Haltes durch die formgebende (*εἰδοποιός*) Seele. — Die nun folgenden Ausführungen sollen anscheinend die neuplatonische Lehre darstellen. Nach den Anschauungen der Neuplatoniker sollen alle Dinge Leben besitzen, ³⁾ jedes Sein soll sein indivi-

¹⁾ In dem nun folgenden Absatz will Nemesius anscheinend nur die Lehre Plato's wiedergeben, wie das einleitende „Πλάτων δέ“ bezeugt. Jedoch läßt er Plato's System bald in den Hintergrund treten, wie aus der Mehrzahl „διακρίνοισι, διασιέλλοισι, λέγονσι“ geschlossen werden muß. Wen anders kann nun Nemesius mit Plato's Lehre in Zusammenhang bringen wollen, als die Neuplatoniker, diese Nacheiferer Plato's (dessen Name übrigens zum Schluß des Abschnitts bei Nem. noch einmal auftaucht)? Unter der Mehrzahl *διακρίνοισι* u. s. w., welche im weiteren Verlauf der nemesianischen Darlegung vorkommt, muß wohl, wenigstens in erster Linie, die neuplatonische Richtung verstanden werden. Offenbar liegt diese Annahme am nächsten; nur unter dieser Voraussetzung läßt sich ja das Wechseln des Namens „Πλάτων“ mit der Mehrzahl einigermaßen begreifen. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß Nemesius das *διακρίνοισι* u. s. w. ganz allgemein als: man unterscheidet u. s. w. aufgefaßt wissen möchte. Ich verweise nur noch auf Anm. 3, wo darauf hingedeutet wird, daß selbst in die nemesianische Darstellung der platonischen Weltseelentheorie ein neuplatonisches Element eingedrungen zu sein scheint.

²⁾ Plato spricht über die Weltseele bes. Tim. 34 B: *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ (sc. σώματος) θεία διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτην, καὶ κύκλω δὲ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε.* Auch Tim. 36 B — E schildert er die Weltseele, besonders ihre Aufgabe; 36 D: *ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακείσα (sc. ἡ ψυχῇ) κύκλω δὲ αὐτὸν ἔξωθεν περιεκάλυψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφόμενη. . . .* Vgl. Phileb. 30 A ff. Zeller II⁴, S. 785 ff.

³⁾ Daß hier kaum an Plato's Philosophie gedacht werden kann, ergibt sich wohl aus Tim. 77 A: *πάν γὰρ οὖν, ὃ τι περ ἂν μετάσχη τοῦ ζῆν, ζῶν μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα μετέχει γὰρ μὴν τοῦτο, ὃ νῦν λέγομεν, τοῦ τοῦτου ψυχῆς εἶδος* (gemeint ist das Begehrungsvermögen). Wir finden auch bei Plato selbst die ausdrückliche Bestimmung, daß die Weltseele sich durch das Weltall nicht räumlich, sondern ideell erstreckt, nicht. Vgl. aber Plot. VI, 4. 12. 655: *τί δέι ἀπιστεῖν, εἰ ψυχὴ μὴ παρατέταται* (räumlich ausgedehnt

duelles (*ιδία*) Leben und seinen individuellen Untergang haben, es komme jedoch nicht jedem das Tiersein zu. Das Unbeseelte besitzt ein zuständliches Leben (*ἐκτικὴ ζωή*), insofern es nämlich in seinem Sein durch die Allseele vor dem Untergang bewahrt wird; ¹⁾ die Pflanzen sollen vor dem Unbeseelten das Ernährungs-

ist) *συμμερίζομένη, ἀλλὰ πανταχοῦ, οὗ ἂν παρῆ πάρεσι καὶ ἐστὶ πανταχοῦ τοῦ παντός οὐ μεμερισμένη; . . . ὡς οὐκ ὄντιος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δε ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλον ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς φανταζομένου.* Vgl. auch 13. 656.

¹⁾ Aller Wahrscheinlichkeit nach soll dies ein neuplatonischer Satz sein; doch läßt sich ein solcher in den noch erhaltenen Werken dieser Richtung kaum nachweisen. Vielleicht denkt Nemesius an Plotin IV, 3. 9. 379: Der κόσμος ist belebt als *ἐχόμενος, ἀλλ' οὐκ ἔχων. κείται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούση αὐτόν, καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς . . . τοσοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ πᾶν, ὅπου ἐστὶν αὐτὴ, καὶ ὀρίζεται τὸ ὅσον, εἰς ὅσον προῖόν σώζουσαν αὐτὴν αὐτὸ ἔχει.* S. auch III, 2. 4. 257 und Zeller V³, S. 538. Plotin läßt erst von der Weltseele die Teilseelen stammen. Die Einzelseelen sollen nur Wirkungen der allgemeinen Seele, individuell verschieden sein, in letzterer ihre substantielle Einheit haben. S. Siebeck I, 2. S. 315, Zeller S. 543. Jedes Einzelwesen nehme von der Weltseele in sich auf, was es zu fassen vermag. VI, 4. 13. 656: *ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ (sc. κόσμον ζωῆς d. i. der Allseele) μετεilahφέναι, ὄντιος ἀδιασάτιον αὐτοῦ.* — Porphyr lehrt ebenfalls, daß alle Einzelseelen aus der überweltlichen Seele entspringen; diese enthält jene als ihre Teilkräfte in sich, ohne sich selbst an sie zu verteilen (Zeller V³, S. 655). Es läßt sich somit der Satz, daß alles Leben haben soll, besonders auch die Bezeichnung „*ἐκτικὴ ζωή*“ bei den Neuplatonikern nicht finden. Vgl. noch Plato selbst Phaedr. 246 B: *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντός ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανόθεν περιπολεῖ, ἄλλο τ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη.* — Es gewinnt den Anschein, als ob Nemesius die Lehre der Stoa hier im Auge gehabt hätte! Die Stoiker nennen ja das, was das Unorganische zur Einheit zusammenhält, eine *ἕξις*, eine bloße Eigenschaft (vgl. Zeller IV³, S. 192 ff.). Sext Emp. adv. math. IX, 81 referiert als stoische Ansicht: *ἀλλ' ἐπεὶ τῶν ἡγομένων σωματίων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς, καὶ [ὑπὸ] ἕξεως ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτόα, ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα.* Die Stoiker unterscheiden also Unorganisches, Pflanzen, Tiere und außerdem noch Vernunftwesen. Die Tiere sollen von der vernunftlosen, die Menschen von der vernünftigen Seele zusammen gehalten werden. Nach der Stoa gab es nur eine „alles mit absoluter Gesetzmäßigkeit bestimmende, die ganze Welt durchdringende Urkraft“, welche bald Weltseele, Weltvernunft, bald Natur heißt (Zeller S. 143). Im Grunde genommen sei diese Urkraft die Gottheit selbst, welche alle Dinge ohne Ausnahme durchdringt (Zeller, S. 138). Vgl. noch Siebeck, I, 1. S. 168: „Der „Geist“ der Welt ist in manchen Dingen (wie den Knochen und Sehnen) nur als „Beschaffenheit“ (*ἕξις*), und nur in der Denkseele als Vernunft“ (als Lehre der Stoa). Vgl. außerdem Galen Introd. s. med. c. 13. 726: *τοῦ δὲ ἐμφύτου πνεύματος διττὸν εἶδος. τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ψυχικόν. εἰσὶν οὖν οἱ καὶ τρίτον εἰσάγουσι, τὸ ἐκτικόν. ἐκτικὸν μὲν οὖν*

vermögen voraus haben, die Tiere sich wiederum von den Pflanzen durch die Sinnesempfindung unterscheiden. Endlich sollen die Vernunftwesen vor dem Vernunftlosen den Vorzug der Vernunft besitzen. ¹⁾ Alles Sein soll also leben, nur seiner Natur nach von einander verschieden sein! Die Weltseele sei mit der Aufgabe betraut, das All nach den von dem Schöpfer gegebenen Gesetzen zu verwalten, ²⁾ die schon vorher von ebendemselben

ἔστι πνεῦμα, τὸ συνέχον τοὺς λίθους. φρυκτὸν δὲ τὸ τρέφον τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτά. ψυχικὸν δὲ τὸ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων . . . Ἐζυκτὸν ἐν παντὶ τῷ σώματι. Nach alledem scheint uns der Bericht des Nemesius mit stoischen Elementen stark durchsetzt zu sein und in etwa auch an Galen zu erinnern, welcher aber jedenfalls auch nur stoische Ansichten wiedergibt. Vgl. Plut. virt. mor. c. 12. 451: *Καθόλου δὲ τῶν ὄντων αὐτοί (sc. Στωϊκοί) τέ φασι καὶ δῆλόν ἐστι, ὅτι τὰ μὲν ἔξει διοικεῖται, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λόγον ἐχούσῃ.* Aus dieser Stelle ersehen wir, daß bei dem Neuplatoniker Plutarch die stoischen Lehren hereinspielen. Es mag sein, daß unser Philosoph bei seinem Referat in erster Linie an diesen Philosophen und erst in zweiter Linie an die Stoa gedacht hat. Über die plutarchische Weltseele s. Zeller V³, S. 173 f.

¹⁾ Vgl. Max. Tyr. Diss. XVII, 8: *Τῶν ὄντων τῶν τὸ μὲν ἄψυχα, λίθοι καὶ ξύλα . . . τὰ δὲ ἐμψυχα φυτὰ καὶ ζῷα . . . τοῦ δ' ἐμψύχου τὸ μὲν φρυκτὸν, τὸ δ' αἰσθητικόν· τὸ αἰσθητικὸν τοῦ φρυκτοῦ κρεῖττον· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ τὸ μὲν λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον.* XII, 4: *κεκοραμένη (sc. ἡ ἀνθρωπίνη ψυχῇ) ἐκ θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως, κατὰ μὲν τὸ θνητὸν αὐτῆς ξυντάσσεται τῇ θηριώδει φύσει, καὶ γὰρ τρέφει καὶ αἰῖζει καὶ κινεῖ καὶ αἰσθάνεται· κατὰ δὲ τὸ ἀθάνατον τῷ θεῷ ξυντάσσεται, καὶ γὰρ νοεῖ, καὶ λογίζεται, καὶ μαρθάνει καὶ ἐπίσταται* Porphyr. sent. 12: *Οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμόνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς. ἄλλη γὰρ ζωὴ φρυκτοῦ, καὶ ἄλλη ἐμψύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά· ἣ γὰρ κἀκεῖνα, εἰ καὶ μηδὲν παρ' αὐτῶν παραπλησίαν ζῶν κέκτηται.* — Eine scharfe Scheidung (und zwar in der hier angegebenen Weise) zwischen den einzelnen Naturreichen finden wir bei Aristoteles. Die erste und niedrigste Stufe des Lebens ist ihm das den Pflanzen eigentümliche Ernährungsvermögen, das Tier fängt ihm mit der Sinnesempfindung an, die Vernunft ist ein Vorzug des Menschen. Diese aristotelische Unterscheidung macht sich Nemesius S. 49 = 12 ff. zu eigen; hier schreibt er sie anscheinend den Neuplatonikern zu. Es wäre ja immerhin möglich, daß unserem Philosophen hier (ähnlich wie S. 70 = 28 ff., S. 129 = 56 ff.) besondere Quellen für die neuplatonische Lehre zur Einsicht vorlagen.

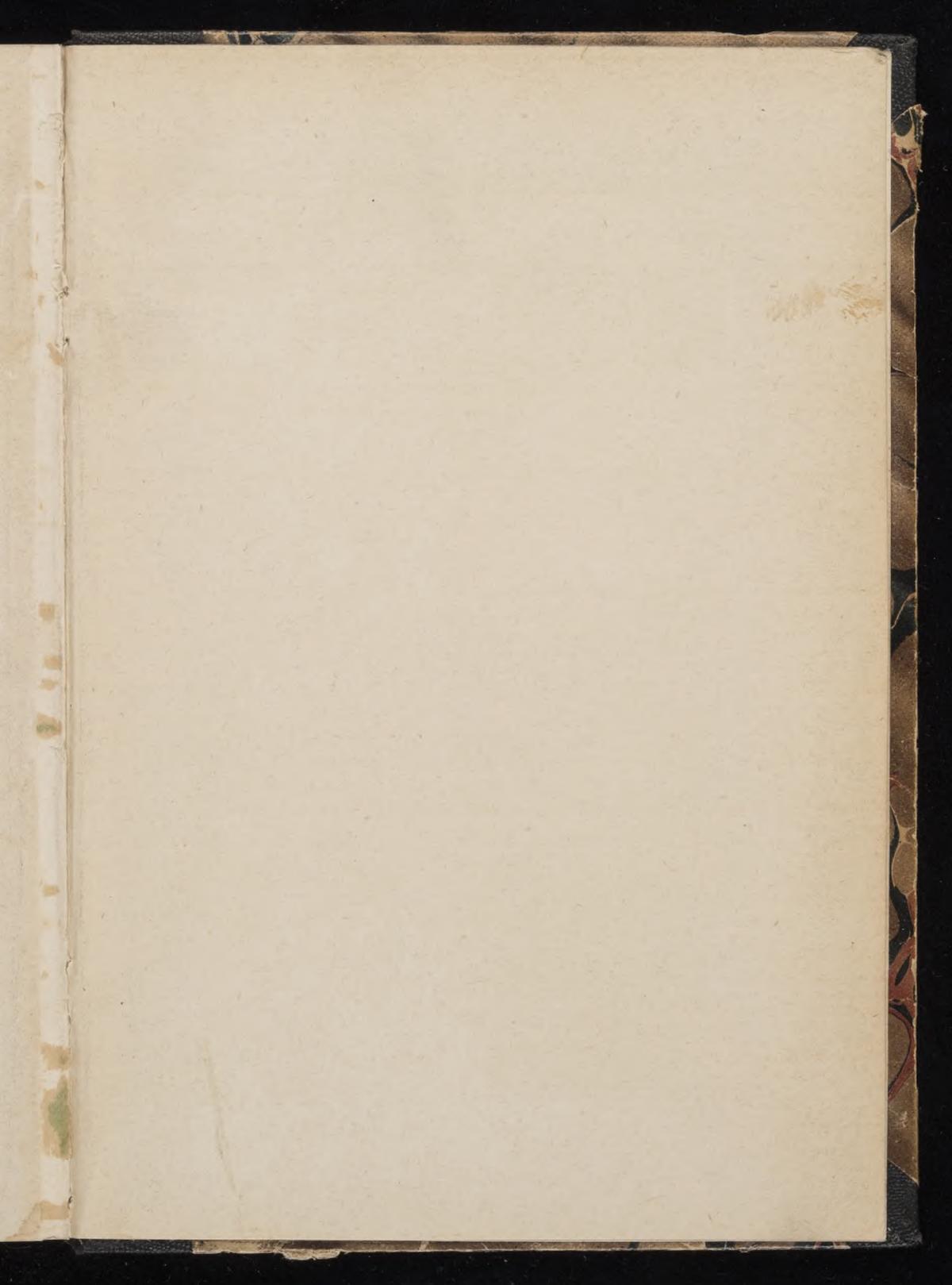
²⁾ Vgl. Zeller II⁴, S. 786: „Als Plato's eigentliche Meinung werden wir . . . nur so viel festhalten können, daß die Seele, durch das Weltganze verbreitet“ sich vermöge ihrer Natur unablässig nach festen Gesetzen bewegt. — Nicht ohne Interesse ist es, die Ansicht Philo's über die Weltseele hier mit in Betracht zu ziehen. Zeller V³, S. 377: Philo denkt sich den Logos als die Seele der Welt, als „die sie von innen bewegende Kraft“, er ist „das Band, welches die Teile der Welt verknüpft“, das „ewige Gesetz Gottes“,

Demiurg in's Leben gerufenen Teilseelen in Körper einzuschließen, und uns die für unsere Verrichtungen nötige Kraft zu spenden. Die eben genannten Gesetze faßt (wie Nemesius meint) Plato unter der Bezeichnung „εἰμαρομένη“¹⁾ zusammen.

Zu der manichäischen Weltseelentheorie nimmt sonach der christliche Bischof eine entschiedene ablehnende Stellung ein. Über die diesbezügliche platonische bzw. neuplatonische Theorie fällt er kein bestimmtes Urteil; bei einer anderen Gelegenheit scheint er ihr entgegengetreten zu wollen (s. S. 36, 1). Dieses Schweigen des Philosophen dürfen wir jedenfalls nicht etwa als eine Zustimmung zu dieser Lehre auffassen. Nemesius scheint es zu scheuen, in einen offenen Kampf mit den Neuplatonikern einzutreten. Aus der eben dargelegten neuplatonischen Lehre eignet er sich aber ganz ausdrücklich die Anschauung von der Verschiedenheit tierischer und menschlicher Seelenformen (S. 116 = 50 ff.) an, sowie die damit zusammenhängende scharfe Scheidung zwischen den einzelnen Naturreichen (S. 49 = 12), ohne jedoch auch dem Unbeseelten Leben zuzusprechen.

welches von einem Ende der Welt zum anderen ausgespannt ist, welches sie trägt, bewegt, zusammenhält.

¹⁾ Betr. die Verteilung der Einzelseele durch die Weltseele s. S. 38, Anm. 1. — Plato selbst bedient sich des Wortes „εἰμαρομένη“ nirgends, auch nicht zur Bezeichnung der hier erwähnten Gesetze; er spricht bloß Tim. 41 D von den „νόμοι εἰμαρομένοι“, welche der Demiurg den einzelnen an die Gestirne verteilten Seelen gegeben hat. Wohl aber nennt Plutarch die Weltseele Trägerin des von der Gottheit gegebenen Weltgesetzes, der εἰμαρομένη; er beruft sich übrigens gerade bei der Definition des Fatum's auf Plato (de fato c 1). So mag es zu erklären sein, daß Nemesius eine S. 303 = 144 ff. enthaltene Darlegung des Fatumsbegriffs, welche offenbar dem eben genannten plutarchischen Werke entnommen ist, für Plato's Lehre ausgiebt; ähnlich wie an dieser Stelle sehen wir auch hier Nemesius die (vielleicht ebenfalls von Plutarch entlehnte) Benennung des Weltgesetzes mit „εἰμαρομένη“ als von Plato selbst herrührend kennzeichnen.



X R 132 - 137.

132 - 137

KSIĄZNICA MIEJSKA IM. KOPERNIKA
W TORUNIU



X. K. 132-137.

OTOW. NAUKOWE W TOR.

14 132-137