

HUBERTUS BUSCHE

Die Seele als System

Aristoteles' Wissenschaft
von der Psyche

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1591-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2559-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2001. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung	VII
Einleitung: Die Seele als zweckmäßig arbeitendes System – These und Aufbau der Untersuchung	1
I. Die Vermögen der Seele auf der Stufenleiter von Pflanze, Tier und Mensch	13
II. Das Herz als Ursprungsort aller psychisch bedingten Bewegungen	18
III. Die dreifache Kausalität der Seele als Wirk-, Form- und Zweckursache	27
IV. Die drei seelischen Systeme und ihre sukzessive Aktivierung in der Ontogenese	33
1. Die Vegetativpsyche als eine an Selbsterhaltung arbeitende Struktur	35
2. Die Sensitivpsyche als arbeitendes Funktionsgefüge von peripheren Sensorien und Zentralsensorium	40
a) Die Dreistufung von uninterpretierten, objektivieren- den und identifizierenden Wahrnehmungsleistungen als Resultat einer fortgesetzten Aktivitäts- und Kom- plexitätssteigerung des Sinnessystems	44
b) Die Vorstellung (phantasia) als besonderer Opera- tionsmodus des Sinnessystems, der fünf Stufen rein innerer Erscheinungen hervorbringt	57
3. Die Geistpsyche als punktzentriertes System, dessen Denk- leistungen durch Arbeit an Vorstellungen erbracht werden	67
V. Die operative Allgegenwart der Seele in den Organen ihres Funktionskreises	97

VI. Wie angemessen und von welchem Typ ist die Definition der Seele als »erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der organisch ist, d. h. der Möglichkeit nach Leben hat«? ...	101
1. Die Seele als unselbständiges »Wesen (ousia)«	102
2. Der Zusammenhang der Begriffe »dynamis«, »energeia« und »entelecheia« bei der Erklärung von Realisierungen psychischen Systempotentials	104
3. Die Seele ist nicht selbst die »erste Entelechie« des Leibes (d. h. seine Gesamtkapazität an Wirk- und Aushaltpotential), sondern dasjenige, was diese hervorbringt	116
4. Die »erste« und »zweite Entelechie« als Differenz zwischen ruhendem (aber jederzeit realisierbarem) und vollaktiviertem Systempotential der Seele	126
VII. Weshalb Aristoteles weder Dualist noch Materialist noch Funktionalist ist, sondern die schöpferische Kraft der Form behauptet	132
VIII. Die Seele des Gottes, der Gestirne und des Weltganzen – Ausblick in die aristotelische Kosmotheologie	147
Signenverzeichnis zitierter Aristoteles-Schriften	165
Literaturverzeichnis	167
Personenregister	179
Sachregister	183

EINLEITUNG

Die Seele als zweckmäßig arbeitendes System – These und Aufbau der Untersuchung

Während die aristotelische Psychologie dem Christentum jahrhundertlang als Bollwerk gegen Materialismus und Zufallsdenken gegolten hatte, nicht selten sogar als Trutzburg für die Unsterblichkeit der Seele¹, nennt man seit geraumer Zeit Aristoteles selbst entweder einen *Materialisten*, sei es einen halbherzigen², starken³ oder schwachen⁴, oder aber – ontologisch neutralisiert – den »ersten« *Funktio-*

¹ Informative historische Überblicke zum allgemeinen Thema gibt die umfangreiche Aufsatzsammlung von Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991; zum besonderen Problem der Integration griechischer philosophischer Seelenlehren in den christlichen Auferstehungsglauben vgl. Johannes Hirschberger: *Seele und Leib in der Spätantike*, Wiesbaden 1969, sowie Gisbert Greshake: »Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: Wilhelm Breuning (Hg.): *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (Quaestiones disputatae 106)*, Freiburg, Basel, Wien 1986, 107–158.

² Die Zuschreibung eines Materialismus an Aristoteles, die im 19. Jahrhundert beginnt, scheint zunächst von den Interpreten der in der Tat stark »mechanistisch« anmutenden, damit aber keineswegs schon materialistisch konzipierten aristotelischen Wahrnehmungslehre auszugehen. Aus dem Mechanizismus schließt jedoch etwa J.[acob] Freudenthal: *Ueber den Begriff des Wortes ΦΑΝΤΑΣΙΑ bei Aristoteles*, Göttingen 1863, 34, auf eine »materialistische[...] Auffassung der Vorstellung«. Noch radikaler hat wohl erstmals Bruno Ritter: *Die Grundprincipien der aristotelischen Seelenlehre*, Jena 1880 (Jahresbericht über das Grossherzogliche Gymnasium zu Jena, Ostern 1879 bis Ostern 1880), 7, behauptet, daß Aristoteles' »Philosophie vielfach reiner Materialismus ist oder sich nur durch verschwindende Merkmale von dieser Art der philosophischen Weltanschauung [!] unterscheidet«. Neben dem Materialismus stehe jedoch »ziemlich bescheiden« im Hintergrund eine »relativ-spiritualistische« Perspektive, die sich insbesondere bei der Lehre vom Verstand zeige. Hier »wird er Spiritualist, vergisst aber leider dabei seinen Materialismus, und so stehen denn beide Anschauungen in seinem System unvermittelt nebeneinander« (21).

³ So z.B. explizit Edwin Hartman: *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton 1977: »What counts most is that, in all respects in which materialism is an interesting thesis, Aristotle is a materialist (except as concerns nous [...]« (152); ähnlich Katherine V. Wilkes: *Physicalism*, London 1978.

⁴ David Charles: *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca 1984, nennt Aristoteles einen »non-reductive ontological materialist«.

nalisten.⁵ Aristoteles wäre demnach der Vorläufer einer Art ›Psychologie ohne Seele‹? Dieser Peinlichkeit suchen andere dadurch auszuweichen, daß sie ihn als *Dualisten* präcartesischen Schlages⁶ oder gar cartesianischer Art⁷ deuten. Und so scheint es, als ob nach dem Verdunsten der nebligen Formeln von der Seele als *unica forma corporis*⁸ oder *forma substantialis* jetzt nicht der größte Philosoph, sondern das größte Chamäleon des Abendlandes im grellen Lichte läge. Der Grund dafür, daß dieser Systematiker ohne fertiges System⁹ so extrem unterschiedliche Deutungen mit endlosen Kontro-

⁵ Den Standpunkt eines Funktionalisten bekam Aristoteles erstmals zugesprochen durch Hilary Putnam: *Mind, Language, and Reality* (Philosophical Papers, Bd. 2), Cambridge Mass. 1975, XIV u. 291–303. Aufgegriffen und bestärkt wurde die Zuschreibung von Rita Manning: *Materialism, Dualism and Functionalism in Aristotle's Philosophy of Mind*, in: *Apeiron* (A Journal for ancient Philosophy) 19 (1985), 11–23; ferner von Christopher Shields: *The first Functionalist*, in: J.-C. Smith (Hg.): *Historical Foundations of Cognitive Science* (Philosophical Studies Series 46), Dordrecht, Boston, London 1990, 19–33; sowie zuletzt von Theodor Leiber: *Funktionalismus und Emergenz in Aristoteles' naturphilosophischer Psychologie*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995), 380–401.

⁶ Die exponiertesten Vertreter der dualistischen Deutung sind Howard M. Robinson: *Mind and Body in Aristotle*, in: *Classical Quarterly* 28 (1978), 105–124; ders.: *Aristotelian Dualism*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 123–144; sowie Robert Heinaman: *Aristotle and the Mind-Body Problem*, in: *Phronesis* 35 (1990), 83–102.

⁷ So weit geht in der Tat D.[avid] W.[alter] Hamlyn: *Aristotle's Cartesianism*, in: *Paideia*, 2. special issue (1978), 8–15. Aristoteles besitze zwar kein »proper concept of a person or of consciousness«, antizipiere jedoch den Gedanken von Descartes, daß der denkende Geist von allen Gesetzen der physikalischen Prozesse ausgenommen sei.

⁸ Für einen instruktiven Überblick vgl. Theodor Schneider: *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel ›anima forma corporis‹ im sogenannten Korrekturenstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. Bd. 8), Münster 1973.

⁹ Der systematische Status der aristotelischen Philosophie ist sehr treffend gekennzeichnet worden von Olof Gigon: *Physik und Metaphysik in Aristoteles' IIEPI ΠΥΧΗΣ*, in: *Energeia. Études aristotéliennes offertes a Mgr. Antonio Jannone*, Paris 1986, 158–184: Das aristotelische »System« sei »nirgends als ein endgültig abgeschlossenes und ausformuliertes zu finden. Aristoteles ist seinem innersten Wesen nach, im Gegensatz zu Platon, Aporetiker, nicht Systematiker gewesen. Er arbeitet auf das System hin und entwirft Ansätze im Bewusstsein, dass die Dinge möglicherweise auch anders, vollständiger und präziser formuliert werden könnten. Das fertige System der aristotelischen Philosophie [...] ist erst ein Produkt der Schule gewesen« (158).

versen erfuhr, liegt teils in der kryptischen Dunkelheit seiner un-durchgearbeiteten und auf Anhieb oft unverständlichen »Arbeitspapiere« zur Seelenlehre¹⁰, teils aber auch im Charakter der üblichen Literatur zu Aristoteles. Denn falls die Kommentatoren den Begriff »psychê« über bloße Paraphrasen hinaus überhaupt problematisierten, blieben sie meist in der dünnen, über allen Phänomenen schwebenden Luft abstrakter Begriffe hängen, um dort oft nur die Mücken definitionsbedingter Folgeprobleme zu sieben. Man glaubte, alles von des Aristoteles lebendigmachender »Seele« verstanden zu haben, wenn man seine leblosen Formeln für sie durchexamierte. Aristoteles hat jedoch seine berühmte Antwort auf die Frage, »was Seele ist (τί ἐστι ψυχῆ; ti esti psychê)« (An. II 1, 412 a 5), durch eine sehr konkrete Betrachtung ihrer »Vereinigung mit dem Leibe« (Longaev. 2, 465 a 31 f.) gegeben. Folglich läßt sich das, was »Seele« bei Aristoteles *ist* und was sie *erklärt*, nicht aufhellen über ein analytisch formalistisches Sezieren der berüchtigten Definientien, denen zufolge die Seele die »erste Vollendung (ἐντελέχεια, entelecheia) eines natürlichen Körpers« ist, »welcher der Möglichkeit nach Leben hat« (An. II 1, 412 a 27 f.), nach denen sie die »Wirklichkeit (ἐνέργεια, energeia) eines bestimmten Körpers« ist (Met. VIII 3, 1043 a 35 f.) oder »Verhältnis (λόγος, logos) und Form (εἶδος, eidos)« des Leibes (An. II 2, 414 a 13 f.) usw.¹¹ Zu solchen Überabstraktio-

¹⁰ Auch den Textstatus von De anima faßt Gigon: *Physik und Metaphysik in Aristoteles' ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*, treffend zusammen, auch wenn er hierbei die gedankliche Einheit des Textes gewiß unterschätzt: »Noch die neuesten Kommentare stehen unter dem Druck des durch die spätantiken Kommentare konsekrierten Vorurteils, dass der Text alles in allem genommen ein geschlossenes widerspruchsfreies [!] und sozusagen publikationsreifes Oeuvre des Aristoteles darstellt, – ein Vorurteil, das sich nur halten läßt, wenn der Interpret unbedenklich alle jene gewalttätigen Methoden harmonisierender Exegese anwendet, die schon die vorchristliche Antike an Homer, die christliche Antike am Alten Testament erprobt hat. Dass der Text dies nicht hergibt, wenn man einmal jeden einzelnen Satz sagen lässt, was er sagen will, wissen wir seit W. Jaeger. Die Pragmatiken sind nicht publikationsreife Werke des Aristoteles selber, sondern Arbeitspapiere, ὑπομνήματα, die vermutlich bald nach seinem Tode schlecht und recht in eine gewisse Ordnung gebracht worden sind« (160).

¹¹ Fernando Inciarte: *Der Begriff der Seele in der Philosophie des Aristoteles*, in: Klaus Kremer (Hg.): *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Natur*, Leiden, Köln 1984, 64–65, glaubt in bezug auf die Entelechieformel sogar folgendes feststellen zu müssen, da er An. II 3, 414 b 25 auf jeglichen allgemeinsten Oberbegriff überhaupt bezieht: »Auch wenn es sich dabei nur um ei-

nen¹², die ohne Erläuterung in der Tat schnell in Kauderwelsch ausarten, sieht sich Aristoteles ohnehin nur mit schlechtem Gewissen und nur dann genötigt, »wenn (εἰ, ei)« (II 1, 412 b 4) er nun einmal »im Umriß (τύπω, typô)« (413 a 9) vorläufig »den allgemeinsten Begriff (κοινότατος λόγος, koinotatos logos)« (412 a 5f.), damit aber auch die leerste Bestimmung für etwas geben soll, das ganz unterschiedliche Arten von Vermögen und Leistungen enthält und zugleich geheimnisvoll am lichten Tage bleibt. Denn obwohl die Seele einer der würdigsten Gegenstände des Wissens sei, gehöre es »zum Schwierigsten, eine Zuverlässigkeit zu gewinnen« über »ihre Natur (φύσις, physis) und ihr Wesen (οὐσία, ousia)« (I 1, 402 a 1–11).

Die vorliegende Studie will die Frage nach der *psychê* systematisch neu aufrollen und angesichts der in zahllose Spezialuntersuchungen aufgesplitterten Forschungsliteratur eine neue *Gesamtdeutung* der aristotelischen Seelenlehre wagen. Dabei kann sie nicht alle mit ihr zusammenhängenden Einzelprobleme, z. B. die der Er-

nen Versuch handelt, mutet das Unternehmen angesichts der Tatsache, daß Aristoteles wenig später die Suche auch schon nach einer allgemeinen Definition hier wie überall als geradezu lächerlich hinstellt, merkwürdig an« (47).

¹² Die unleugbare Überabstraktheit zentraler aristotelischer Begriffe war selbstverständlich der Nährboden aller traditionellen, aber auch traditionskritischen Mißverständnisse. In der ungeduldigen Neuzeit hat man nämlich sehr zu Unrecht geschlußfolgert, daß die aristotelische Terminologie Ausdruck von Tautologien oder sogar Mystifikationen sein müsse. So heißt es etwa im 1713 erschienenen und damals Furore machenden anonymen *Briefwechsel vom Wesen der Seele*: »Dr. Aristoteles würde im examen rigorosum baccalaureale selbst nicht wissen, wie er seine Entelechie zu erklären habe« (zitiert nach Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [1866], 2 Bde., Leipzig 1926, I 249. – Lange selbst glaubt zu wissen, es sei »unzweifelhaft richtig, daß Aristoteles mit der Annahme der Entelechie aus nichts den Schein eines Etwas gemacht habe. Dies trifft aber nicht nur den Seelenbegriff, sondern die gesamte Anwendung des Wortes ἐντελέχεια und weiterhin die gesamte aristotelische Lehre von Möglichkeit und Wirklichkeit.« Und nun ersetzt Lange die scholastischen Vorurteile über Aristoteles durch noch schlimmere: »In den Dingen ist ein für allemal nichts als vollkommene Wirklichkeit [!]. Jedes Ding für sich genommen ist Entelechie, und wenn man ein Ding und seine Entelechie nebeneinander stellt, so läuft dies auf eine reine Tautologie hinaus. Dies ist aber bei der Seele durchaus nicht anders als in allen andern Fällen. Des Menschen Seele ist nach Aristoteles der Mensch [!]. Diese Tautologie gewinnt nur dadurch innerhalb des Systems eine weitergehende Bedeutung, daß 1. dem wirklichen und vollendeten Menschen das Scheinbild und Trugbild des Körpers als eines bloß möglichen Menschen [!] gegenübergestellt wird [...] und daß 2. das wirkliche und vollendete Wesen [...] nachmals wieder mit dem essentiellen oder begrifflichen Teil des Wesens verwechselt wird« (I 360).

kenntnislehre, ausführlich behandeln. Statt aber *obscurum per obscurius* zu verfahren und bloße Begriffe zu analysieren, soll sie den ontischen und explanatorischen Status der *psychê* nach einer Methode klären, die einerseits die Phänomene am Leitfaden der Begriffe systematisiert, andererseits aber die Begriffe wiederum an den Phänomenen erläutert. Diesem Wechselverfahren entspricht der Aufbau der Kapitel: Zunächst sind 1. die Phänomene zu klassifizieren, die Aristoteles mit der Seele erklären will; 2. ist zu erläutern, inwiefern Aristoteles das Herz als Ursprungsort aller psychisch bedingten Bewegungen konzipiert; 3. soll die dreifache Kausalität der Seele als Wirk-, Form- und Zweckursache problematisiert werden, um sie dann 4. konkret zu erläutern durch Betrachtung der menschlichen Ontogenese, in deren Verlauf die drei Seelenstufen nacheinander entfaltet werden. Dadurch kann 5. klarer werden, wie die operative Allgegenwart der Seele in den Organen ihres Funktionskreises zu verstehen ist, 6. aber plausibler werden, von welcher Bedeutung und von welcher Art die berühmte Definition der Seele als »Entelechie« des Leibes ist. Hiernach kann abschließend 7. der psychoontologische Standpunkt von Aristoteles beurteilt und 8. die kosmotheologische These von der Beseeltheit des Himmels rekonstruiert werden. Inhaltlich hat die Arbeit zwei hauptsächliche Be-
weisziele.

a) Erstens soll sie zeigen, daß Aristoteles unter »psychê« ein *zweckmäßig arbeitendes System* innerhalb des Leibes versteht, das aufgrund interner Bewegungen Leistungen verrichtet. Das klingt zwar sehr technizistisch, aber – das ist es eben auch! Denn Aristoteles selbst läßt sich von einem technomorphen Konzept der Seele leiten und vergleicht sie deshalb durchgängig mit einer Kunst oder *technê* im Inneren lebendiger Körper. Die aristotelische *psychê* erfüllt weder unsere christliche Vorstellung einer um ihr Heil ringenden Innerlichkeit¹³ noch gar die neuzeitlich-philosophische Rolle einer weltsetzenden Subjektivität.¹⁴ Die antike *psychê* ist ganz allge-

¹³ Eine Selbstverständlichkeit, die aber hinreichend betont werden sollte, formuliert E.[ulalie] E.[van] Spicer: *Aristotle's Conception of the Soul*, London 1934: »the word ›soul‹ has acquired a religious significance since the time of Christ, which is not found in Aristotle« (39).

¹⁴ Zum einen bemerkt Sir [William] David Ross: *Aristotle* (1923), London 1949: »A notion like that of Descartes, that the existence of the soul is the first certainty

mein etwas viel mehr Körperbezogenes als die mittelalterliche *anima* oder gar die neuzeitliche *mens / mind*.¹⁵ Und so kann es kaum überraschen, daß »psychê« bei Aristoteles für ein leibliches Funktionsgefüge steht, das die emergenten Phänomene des Lebens, Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens erzeugt.¹⁶ Unter dem Aspekt der wissenschaftlichen Verteidigungsfähigkeit (wenn auch vielleicht nicht in jeder Hinsicht) bedeutet diese Auffassung der Psyche einen großen Fortschritt gegenüber dem gleichsam magisch-mythischen Materialismus noch älterer Seelenvorstellungen.¹⁷ Mit seiner charakteristischen Pietät vor dem Altehrwürdigen verleiht Aristoteles dem Begriff »Seele« gerade deshalb eine neue Bedeutung, weil er so die Kontinuität mit den besten Vorstellungen des volkstüm-

and the existence of matter a later inference, would have struck Aristotle as absurd. The whole self, soul and body alike, is something given and not questioned« (132). Zum andern bemerkt Wolfgang Wieland: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen (1962) ²1970, sehr richtig, »daß die aristotelische Auffassung von der Seele nicht subjektivistisch ist. Denn die Seele ist für Aristoteles nicht eine Sphäre, die gegenüber einer Sphäre der Dinge streng abgetrennt wäre, im Gegenteil: die Seele ist dadurch charakterisiert, daß sie in gewisser Weise die Dinge, mit denen sie zu tun hat, selbst ist (431 b 21, 1072 b 21)« (194). Deshalb kritisiere er auch Platons Lehre von der »Selbstbewegung« der Seele und subsumiere die Seele statt dessen unter das allgemeine »Strukturgesetz des bewegten Sich-bewegens« (246 f.).

¹⁵ Zum historischen wie konzeptuellen Vergleich vgl. die instruktive Skizze von K[atherine] V. Wilkes: *Psychê versus the Mind*, in: Martha C. Nussbaum, Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford 1992, 109–127. Sie selbst konstatiert sogar eine »manifest superiority« (109) des Psyche-Konzepts gegenüber dem Mind-Konzept insofern, als das erste »provides a better framework within which contemporary study should proceed« (116).

¹⁶ Das ist auch der Grund dafür, weshalb Aristoteles von gesunden und kranken Seelen sprechen kann. Vgl. Anthony Preus: *Aristotle on Healthy and Sick Souls*, in: *The Monist* 69 (1986), Special: The Nature of the Soul, 416–433.

¹⁷ Einen eher phänomenologischen Überblick über die frühgriechischen volkstümlichen Vorstellungen (mit weiterführender Literatur) gibt Jan Bremmer: *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton 1983, darin 125–131 über »Soul of Plants and Animals«. David B. Claus: *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven, London 1981, klassifiziert dagegen die elaborierten Konzepte von der Seele bei Homer (9–102) und den vorsokratischen Denkern (103–156). Einen wertvollen weiten Ausblick über Griechenland hinaus gibt Richard Broxton Onians: *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge ²1954.

lichen Seelen-, Himmels- und Götterglaubens bewahren kann (s. u. Kap. VIII, S. 151).

Die Formel, die im vorliegenden Buch für Aristoteles' neue Bedeutung der »Seele« verwendet wird, nämlich das »zweckmäßig arbeitende System«, mag heute freilich Assoziationen an Computer und andere technische Systeme wecken. Deshalb empfiehlt es sich, den Begriff des *Systems* gelegentlich zu ersetzen durch den des »Funktionsgefüges« oder der »funktionalen Struktur«. Ferner wird »System« hier in einem ganz unbelasteten Sinne verstanden als eine funktionale Ganzheit von Elementen, die aufgrund interner Bewegungen Leistungen vollbringt. Nicht jedoch soll Aristoteles damit für irgendeine moderne System*theorie* vereinnahmt werden und eine modernistische Pseudoaktualisierung erleiden. Seine Seelenlehre scheint zwar hochgradig »anschlußfähig« an gegenwärtige Systemtheorien, zumal in ihr sogar schon die Differenz von »System« und »Umwelt« aufscheint. Doch liegt der Nachweis einer möglichen Vereinbarkeit mit neueren Systemtheorien ganz außerhalb des Interesses vorliegender Arbeit. Die Formel vom »zweckmäßig arbeitenden System« bietet sich zur Klärung der *psychê* vielmehr deshalb an, weil sie bündelt, was bei Aristoteles auseinanderfällt in die Begriffe »Zweck (telos)«, »arbeiten (energein)«, »Gesamtkapazität an Wirk- und Aushaltepotehtial (entelecheia)« und »funktionale Struktur (eidos)« aus »Organen (organa)« und »Leistungen (erga)«. In den letzten Jahrzehnten ist die Interpretation der aristotelischen *psychê* stark ins Rollen gekommen. Man beginnt deutlicher zu sehen, daß die Seele bei Aristoteles nicht etwa eine vom Körper isolierbare Entität ist, sondern mit dem Funktionsgefüge des Körpers eng zusammenhängt. Allerdings bleibt der von Kosman, Sorabji, Edel, Nussbaum, Frede u. a. unternommene und seitdem weithin etablierte Vorschlag, die Seele als »functional structure« oder »organization of the body«¹⁸ aufzufassen, äußerst unzulänglich, weil er die Aspekte des

¹⁸ Der Sache nach findet sich die These schon bei Richard Sorabji: *Body and Soul in Aristotle*, erstmals 1974, jetzt in: Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji (Hg.): *Articles on Aristotle*. Bd. 4: *Psychology and Aesthetics*, London 1979, 42–64, und bei L. A. Kosman: *Perceiving that we perceive*, *On the Soul* III, 2, in: *The Philosophical Review* 84 (1975), 499–519. Expressis verbis findet sie sich bei Abraham Edel: *Aristotle and his Philosophy*, London 1982, insb. 144f.; Martha C. Nussbaum: *Aristotle's De Motu animalium*. Text with Translation, Commentary, and

ergon und der *energeia*, also gerade der *tätigen* Form, ausklammert und somit aus der Seele eine leblose Struktur macht. Im Gegensatz dazu betont die hier erstmals vorgeschlagene¹⁹ und im folgenden systematisch entfaltete Forschungshypothese von der *psychê* als »zweckmäßig arbeitendem System«, daß die Seele nicht nur über die *Funktionalität* von Körperteilen definiert werden darf, sondern darüber hinaus durch die *Operativität*, d. h. das interne In-Bewegung-Sein ihrer Funktionen bestimmt werden muß. Die *psychê* ist bei Aristoteles weder eine Unwissenheitsvokabel, die der Ahnungslosigkeit über das endoplasmatische Retikulum oder die Desoxyribonukleinsäure entspränge, noch etwas undefinierbares.²⁰ Auch ist sie weder die »Totalhandlung« des Gesamtkörpers²¹ noch eine bloße »Funktion des Körpers«,²² weder eine »Kraft«²³ noch eine »Gruppe kör-

Interpretive Essays, Princeton 1978, 71, u. 149; dies.: *Aristotelian Dualism: A Reply to Howard Robinson*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 197–207, hier 200f.; Michael Frede: *Substance in Aristotle's Metaphysics*, in: Allan Gotthelf (Hg.): *Aristotle on Nature and Living Things*, Bristol 1988, 17–26, hier 21.

¹⁹ Meines Wissens ist die aristotelische *psychê* in der bisherigen Forschung noch niemals als ein arbeitendes System beschrieben worden. Dort, wo man überhaupt – im Anschluß an die Funktionalismus-Debatte – systemtheoretische Termini an Aristoteles herangetragen hat, wurde der Systembegriff vielmehr physikalistisch verstanden, indem seelische Zustände und materielle Systeme gegenübergestellt wurden. So verwendet z. B. Michael V. Wedin: *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, London 1988, den Begriff »System« für ein körperliches Ganzes, von dem die Seele dann ein »Teil« sei. Entsprechend gilt ihm etwa eine Person selbst als System, wohingegen »the soul« dann als »part of causal structure of the system as a whole« verstanden wird. Somit ist die Seele lediglich »the form of systems that function in certain ways« (10f.). Sie selbst dagegen sei »a complex of related capacities« (12). Denselben physikalistischen Systembegriff hat z. B. Leiber: *Funktionalismus und Emergenz in Aristoteles' naturphilosophischer Psychologie*, wenn er behauptet, Aristoteles habe »in seinen biologischen Schriften« wiederholt »bemerkt«, »daß ein gegebener sensorischer mentaler Zustand in verschiedenen physikalischen Systemen realisiert werden kann« (388).

²⁰ So Hans Burchard: *Der Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch* (Phil. Diss. Münster), Quakenbrück 1928, 36. Allerdings begründet er auch nicht ansatzweise seine Meinung, daß »der Begriff ›Seele‹ [...] an sich nicht definiert werden kann«.

²¹ So Heinrich Cassirer: *Aristoteles' Schrift ›Von der Seele‹ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen 1932, 41. Im Begriff der Handlung geht das funktionale Ganze verloren.

²² Indem J. A. Stewart: *Notes on the Nicomachean Ethics*, 2. Bde., Oxford 1892, die Seele als »the function of the σῶμα« bestimmt (I 9, Adnote zu EN I 6, 1098 a 3), macht er aus ihr eine bloße Resultante körperlicher Leistungen. Besser ist schon Stewarts Bestimmung der Seele als »the totality of the functions of the body« (I 163,

perlicher Kapazitäten«.²⁴ Sie ist vielmehr jene arbeitende systemische Struktur, welche die Kräfte und Kapazitäten allererst hervorbringt. Und es ist erst das Arbeiten oder verwirklichende Wirken (energeia), welches aus dem bloßen systemisch bedingten Wirkpotential des Körpers (dynamis) tatsächliche Leistungen erzeugt.

Die These von der Seele als System besagt nicht, daß das Individuum oder Lebewesen selbst ein System sei. Vielmehr *enthält* z. B. der Mensch drei verschiedene Seelensysteme, die jeweils emergente Grundleistungen erbringen. Auch sind die Seelen nicht als letzte Subjekte mißzuverstehen. Nicht die Nährseele lebt, nicht die Sinnenseele nimmt wahr, nicht die Geistseele denkt, sondern jeweils der ganze Mensch mit Hilfe der seelischen Systeme. Die drei Seelenstufen sind dasjenige, »wodurch wir [!] in erster Linie leben, wahrnehmen und denken (φ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως, hō zōmen kai aisthanometha kai dianoometha prōtōs)« (An. II 2, 414 a 12 f.). Folglich gehören ihre Zustände wie »denken, lieben oder hassen« letztlich dem Individuum als ihrem »Gemeinsamen« an, das zugrunde liegt und schließlich »zugrunde geht« (An. I 4, 408 b 25–29). »Das Substrat (ὑποκείμενον, hypokeimenon) der Zustände ist der Mensch und sein Körper und seine Seele« (Met. IX 7, 1049 a 29 f.). Hierbei ist »die Seele« wiederum nur »ein Teil des Menschen«, wenn auch der wesentlichste und unentbehrlichste (Met. V 18, 1022 a 32). Erst recht aber ist Aristoteles weit entfernt vom reduktionistischen Sprachgebrauch (und von der sich darin ausdrückenden

Adnote zu EN I 13, 1102 a 30). Doch auch diesem Definiens fehlt einerseits das Merkmal der Arbeit (energeia), andererseits das Merkmal des strukturellen Gefüges (eidos), das ja allererst die Gesamtheit aller Funktionen zu erzeugen fähig ist.

²³ So etwa R.[obert] D.[rew] Hicks in seinem sonst vorzüglichen Kommentar zu Aristoteles: *De anima, With Translation, Introduction and Notes*, Cambridge, London 1907 (ND Amsterdam 1965), XLIV. »Soul« sei »[actual] power which the living body possesses and the lifeless body lacks«.

²⁴ So in seinem sonst ausgezeichneten Buch Erik Ostfeld: *Ancient Greek Psychology and the modern mind-body debate*, Aarhus 1987, 37–47. Er gelangt zur »conclusion that the various capacities of nutrition, sense-perception, locomotion, desire, etc., are strictly speaking capacities of the body rather than of the soul« (44). Es ist nicht nur widersinnig, Seele und Leib auf solche Weise gegeneinander auszuspielen. Es ist noch widersinniger, die vermeintlich körperlichen Fähigkeiten dann noch als Konstituentien der Seele (statt umgekehrt) zu deuten: »Together they constitute the soul, but the soul in turn is defined as a hierarchical set of bodily capacities (with the notorious exception of the intellect [...])« (ebd.).

Denkweise) der Gegenwart, der bestimmte Teilorgane mit einem System gleichsetzt und dann noch behauptet, daß etwa das neuronale System oder gar die linke Hirnhälfte denke, usw. Insofern hilft uns Aristoteles heute zur Formulierung eines modernen Seelenbegriffes ebenso wie zur Vermeidung modernistischer Halbwahrheiten.

b) Die vollständige Entfaltung der These von der Seele als System scheint nicht nur viele von den Dunkelheiten aufhellen zu können, die man oft für »Probleme der aristotelischen Seelenlehre« gehalten hat, z. B. den Anschein, als bedeute die Sonderstellung des Verstandes einen »Bruch« in der Psychologie selbst.²⁵ Sie kann nicht nur scheinbare Widersprüche erklären, wie z. B. den, daß Aristoteles zwar einerseits gegen Platons »Weltseele« einwendet, sie werde abstruserweise als eine räumlich ausgedehnte »Größe« aufgefaßt (An. I 5, 407 a 3), andererseits aber selbst von einer »Bewegung in der Seele (κίνησις τις ἐν τῇ ψυχῇ, kinêsis tis en tē psychê)« spricht (Phys. IV 11, 219 a 5f.), wo doch alle Bewegungen im Raume standfinden. Beides paßt durchaus zusammen, wenn man die Seele als System oder arbeitende funktionale Form versteht. Denn obgleich sie die zweckmäßige Form von leiblichen Bewegungen ist, ist sie selbst keine ausgedehnte und bewegte Größe. Die systemische Interpretation der *psychê* macht es darüber hinaus auch leichter – und hierin liegt das zweite Beweisziel vorliegender Arbeit –, die heute gängige Deutungstrichotomie ganz zu verabschieden und zu zeigen, daß Aristo-

²⁵ Diese alte Behauptung wird besonders deutlich formuliert von Walter Wili: *Probleme der aristotelischen Seelenlehre*, in: Eranos-Jahrbuch 12 (Studien zum Problem des Archetypischen, Festgabe für C. G. Jung), Zürich 1945, 55–93. Weil Wili den Verstand (nous) und die Denkseele (noetikê psychê) nicht unterscheidet (zur näheren Kritik s. u. S. 68f.), hält er die ganze Nouslehre für »völlig unvereinbar« mit der übrigen Seelenlehre, die »durchaus geschlossen« sei. »Denn nicht nur ist damit die Einheit der Seele zerstört, sondern es ist zugleich die bis anhin gelehrte Seelenstruktur in singulärer Weise in Frage gestellt« (62). – Ähnlich unterstellt auch Endre von Ivánka: *Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre*, in: Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale, offert à Msg. A. Mansion, Louvain 1955, 245–253, daß nicht nur der nous, sondern auch die Geistseele etwas gänzlich Exotisches gegenüber den anderen Seelen ist, wenn er resümiert: »Die Problematik der aristotelischen Seelenlehre ist also nicht die Folge eines falschen Ansatzes oder einer nicht genügend geklärten Definition, sondern sie ergibt sich – und zwar unvermeidlich – aus der Tatsache, daß eine solche »Natur«-Definition der Seele, wie sie Aristoteles in *De anima* zu geben versucht hat, dem Wesen der geistigen Seele eben nicht gerecht werden kann« (252).

teles weder Dualist noch Materialist noch Funktionalist ist. Vielmehr darf er mit seiner äußerst eigenständigen emergentistischen Auffassung als Entdecker dessen gelten, was er selbst die »schöpferische Natur (δημιουργήσασα φύσις, dêmiourgêsasa physis)« nennt. Er entdeckt erstmals die quasi künstlerische Gestaltungskraft funktionaler Formen in der Materie (Part. an. I 5, 645 a 9; s. o. S. VIII, das zweite Motto). Und es war wohl die Ahnung dieser Entdeckung, daß erst die zweckmäßige Form die Möglichkeiten aus der Materie herausarbeitet, welche Goethe zu seinem Diktum veranlaßte, »Aristoteles« habe »die Natur besser gesehen als irgendein Neuerer«.²⁶ Die folgende Untersuchung ist nichts anderes als der Versuch, die schöpferische Kraft der Form namens *psychê* als eine verborgene Kunst in den Tiefen der lebendigen Natur aufzuzeigen. Aristoteles hat das Geheimnis dieser zweckmäßig arbeitenden Form in das Rätsel gefaßt, die Seele sei »weder ohne Körper (μήτ' ἀνευ σώματος, mêt' aneu sômatos) noch [selbst] ein Körper (μήτε σώμά τι, mête sôma ti)«, sondern »etwas, das des Körpers (σώματος τι, sômatos ti) ist« und somit »im Körper gegenwärtig (ἐν σώματι ὑπάρχει, en sômati hyparchei)« (An. II 3, 414 a 19–22). Die ganze Frage spitzt sich also darauf zu, ob es als genitivus partitivus, als genitivus possessoris oder sogar als genitivus originis zu verstehen ist, daß die Seele »des Körpers« ist. Ist die Seele ein Teil des Körpers, gehört sie zum Körper oder entspringt sie gar dem Körper?

Der Kürze wegen müssen im folgenden die entwicklungsgeschichtlichen Diskontinuitätstheorien seit Nuyens²⁷, die sich ohnehin

²⁶ Zu Eckermann, Mittwoch, den 1. Oktober 1828, in: Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hg. v. Paul Stapf, Wiesbaden 1972, 288.

²⁷ François Nuyens: *L'évolution de la psychologie d' Aristote*, Louvain 1948 (auf niederländisch 1939), hatte drei Grundstadien in der geistigen Entwicklung des Aristoteles unterschieden: I. die v. a. im *Eudemos* dokumentierte platonische Frühphase, in der die Präexistenz, Substantialität und Unsterblichkeit der Seele ebenso behauptet wird wie ihre Verkettung an die Fesseln des Leibes, II. ein als »instrumentisme vitaliste« eingeschätztes, in EE und EN sowie in den biologischen Schriften mit Ausnahme von Gen. an. artikulierte Übergangsstadium, das die Seele im Herzen lokalisiert und ihre Interaktion mit dem Leib annimmt, und III. die in Gen. an. und An. zu findende Spätphase mit den Grundgedanken der Entelechie und des Hylemorphismus (84, 53, 193). – Einen informativen Überblick über die Geschichte der Nuyens-Kontroverse gibt Theodore Tracey: *Heart and Soul in Aristotle*, in: John P. Anton,

größtenteils auf Unklarheiten gründen²⁸ oder gar in Widersprüche verstricken²⁹, pragmatisch vernachlässigt werden. Es sei unterstellt, daß Aristoteles in *De anima* und in den *Parva naturalia* ungefähr dieselbe Konzeption artikuliert. Mögliche Verschiebungen sind jedenfalls Bagatellen im Vergleich zu seinem lange vorher vollzogenen Bruch mit seiner platonisierenden, z. B. im *Eudemos* sich artikulierenden Jugendphase, in der er die Seele noch als eine im Leib eingekerkerte, selbständige und unsterbliche Substanz aufgefaßt hatte.

Anthony Preus (Hg.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, New York 1983, 321–339, hier 321–324.

²⁸ Eine erste und zum größten Teil überzeugende Kritik der Nuyensschen Thesen erfolgte durch Irving Block: *The Order of Aristotle's Psychological Writings*, in: *American Journal of Philology* 82 (1961), 50–77; Kritik auch bei Ingemar Düring: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, 561 f. – Die Einheit des Psyche-Konzepts nach der Frühphase wird überzeugend verteidigt von Charles Lefèvre: *Sur le statut de l'âme dans le De anima et les Parva naturalia*, in: G.[oeffrey] E.[rnest] R.[ichard] Lloyd u. G. E. L. Owen (Hg.): *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, London 1978, 21–67.

²⁹ Vergleiche hierzu die zum Leib-Seele-Problem selbst nicht viel beitragende, aber die Thesen von Nuyens scharfsinnig entkräftende Darlegung von W.[illiam] F.[rancis] R.[oss] Hardie: *Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body*, in: *Philosophical Quarterly* 14 (1964), 53–72.

I.

Die Vermögen der Seele auf der Stufenleiter von Pflanze, Tier und Mensch

Eines der signifikantesten Merkmale aristotelischer Seelenlehre darf darin gesehen werden, daß sie in kritischer Abgrenzung gegen die Anthropozentrik der damaligen Seelenforschung, die den Seelenbegriff auf die »menschliche Seele« einengte (An. I 1, 402 b 4), die *psychê* in ihrer ganzen Weite geltend macht und schlechthin allem Lebendigen, sogar dem Gott, eine Seele zuschreibt. Bei seiner vergleichenden Morphologie der Lebewesen entdeckt Aristoteles eine Stufenleiter der Natur (*scala naturae*), auf der die höheren Wesen einen immer größeren Grad an Differenziertheit und Vollkommenheit bei den organischen Teilen und Funktionen besitzen.³⁰ Da alle seelischen Fähigkeiten mehr oder weniger direkt durch somatische Prozesse bedingt (wenn auch nicht bestimmt) sind, ergibt sich auch eine Stufenleiter des Psychischen.³¹ Entsprechend schreibt Aristoteles der Pflanze, dem Tier und dem Menschen eine verschiedene Seele zu. Diese drei »Seelen« (Gen. an. II 3, 736 b 32), deren Reihenfolge und einzelne Vermögen den systematischen Leitfaden für *De anima* hergeben (Sens. 1, 436 a 1f.), bilden zusammen eine *Bedin-*

³⁰ Friedrich Solmsen: *Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings*, in: *American Journal of Philology* 76 (1955), 148–164, geht im ganzen von »Aristotle's obvious originality« für sein »psychological system« aus und kommt nach seiner Durchmusterung möglicher vorsokratischer Quellen zu folgendem Ergebnis. »Of the philosophers before Aristotle Plato is after all the only one who recognizes higher and lower soul parts«. »Plato has made contributions to the scale as such.« (148, 160, 162) Bei Platon sind es jedoch nur Andeutungen.

³¹ Den besten, wenn auch knappsten Überblick über diesen Zusammenhang gibt, mit bestechender Textkenntnis und in souveräner Sichtung der bisherigen Forschungsliteratur, Heinz Happ: *Die Scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles*, in: Ruth Stiehl u. Hans Erich Stier (Hg.): *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim*, Berlin 1969, Bd. 1, 220–244. Happ, der eine »Andeutung« der *Scala naturae* auch bei Xenophon (Mem. I 4, 11–14 und 4, 3, 10) findet, resümiert: Aristoteles' »Scala ist [...] ein wahrhaft grandioses Ineinander von immenser Detailforschung und spekulativer Gesamtanschau, eine Verbindung, die nach Aristoteles weder im Altertum noch im Mittelalter mehr glückt« (244 u. Anm. 99).

gungshierarchie, in der die höhere Stufe die unteren »dem Vermögen nach« (An. II 4, 414b 29) als *condiciones sine quibus non* enthält.³² Hiernach hat aber das höhere Wesen nicht etwa mehrere Seelen, sondern nur eine einzige, in deren differenzierte Funktionen die niederen integriert sind. So ist es z. B. das »Spezifikum des Menschen, daß er eine dreigeteilte Seele (τριμερῆ ψυχὴν) hat«, nicht aber drei Seelen (Top. V 4, 133 a 31).

Die »erste Seele (prôtê psychê)« (An. II 4, 416 b 22 u. 25) – von oben betrachtet die »letzte Seele« (Gen. an. II 5, 741 a 24) – heißt bei Aristoteles »Nährseele (θρεπτικὴ ψυχὴ, threptikê psychê)«, später in der lateinischen Tradition *anima vegetativa*. Sie ist sachlich identisch mit dem arbeitenden »Nährvermögen (threptikon)« als demjenigen »Teil der Seele, an dem alle wachstümlichen Wesen teilhaben« (An. II 2, 413 b 7f.). Sie ist bereits in den Pflanzen »gegenwärtig und ist das erste und gemeinsamste Vermögen der Seele, durch das allen Wesen das Leben zuteil wird. Ihre Leistungen sind Zeugung und Nahrungsverwertung« (An. II 4, 415 a 23–26). Insofern sind »das nährende und das zeugende Vermögen der Seele dasselbe« (An. II 2, 416 a 19). Weil die Nährseele die Regulierung der Stadien von »Wachstum, Reife und Verfall« leistet (An. III 12, 434 a 22–25), kann ihr Vermögen zwar »von den anderen« Seelenvermögen »abgetrennt sein; unmöglich aber können bei den sterblichen Wesen die anderen von diesem abgetrennt bestehen« (An. II 2, 413 a 25–32; Somn. 1, 454 a 13–15). Die Nährseele bildet somit gegenüber dem unbeseelten Stoff die spezifische Differenz des Pflanzlichen, da es die »Leistung (ergon)« dieser Seele ist, »das Leben hervorzubringen (τὸ ζῆν ποιεῖν, to zên poiein)« (EE II 1, 1219 a 24). Gleichwohl sind die Pflanzen nach pedantisch strenger Terminologie keine »Lebewesen (ζῶα, zôa)«, sondern bloß »lebende Wesen (ζῶντα, zônta)« (Gen. an. I 23, 731 b 4), da das Wort »Lebewesen (ζῶον, zôon)« im Griechischen für

³² Zu Recht bemerkt hier Heinrich Dörrie: *Gedanken zur Methodik des Aristoteles in der Schrift περὶ ψυχῆς*, in: Suzanne Mansion (Hg.): *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, 223–244: »Das neue und fast unerwartete Ergebnis, das Aristoteles in περὶ ψυχῆς vorträgt, war nichts Geringes: Aristoteles vermag eine Theorie zu formulieren, welche die vielfachen Äusserungen des Seelischen nicht nur im Sinne einer Klassifizierung ordnet; sondern hinter der ordnenden Begriffsbestimmung wird der Grund sichtbar, warum die seelischen Phänomene so sind. Seltenerweise ist diese Entdeckung – und ich muss sie eine grosse Entdeckung nennen! – bisher kaum gewürdigt worden.« (224f.)

das Tier reserviert ist, dessen Spezifikum die Sinneswahrnehmung ist (An. II 2, 413 b 1 f.). Auf der Skala des Psychischen nimmt Aristoteles auch zwischen Pflanze und Tier ein Kontinuum von Zwischenstufen an, auf dem z. B. die Schwämme den Pflanzen näherstehen, die Seescheiden aber den Tieren. »Denn die Natur geht kontinuierlich von den unbeseelten Wesen zu den Tieren hin über solche Wesen, die zwar leben, aber nicht Lebewesen sind« (Part. an. IV 5, 681 a 9–14).

Die zweite Seele, die gegenüber der Pflanzenwelt einen höheren Rang begründet, heißt »Sinnenseele (αἰσθητικὴ ψυχὴ, aisthêtikê psychê)« oder *anima sensitiva*. »Das Tier ist dadurch definiert, daß es die Sinnenseele hat« (Juv. 4, 469 b 4; Somn. 1, 454 b 24 f.). Weil die Tiere wie die Menschen an ihr teilhaben, besitzen sie gegenüber der Pflanze das Privileg des Schlafens und Wachens. Zum Sinnenvermögen oder *aisthêtikon* gehören zunächst die außenweltbezogenen Wahrnehmungen der fünf Sinne, ferner die Fähigkeit »Schmerz und Lust« zu empfinden, sofern Tiere »zumindest einen Wahrnehmungssinn, nämlich den Tastsinn haben«. Aus diesen körperbezogenen Empfindungen resultiert wiederum das »Strebevermögen (orektikon)«, das Aristoteles manchmal als ein eigenes, irreduzibles Grundvermögen der Seele aufzählt (An. II 3, 414 a 31 f.; III 10, 433 b 17 u. 27 f.). Es äußert sich zum einen als »Begehren«, d. h. »Streben nach dem Lustvollen«, zum anderen als Abneigung, d. h. Ausweichen vor dem Schmerzhaften (An. II 2, 413 b 23 f.; II 3, 414 b 1–6). Auch die »Affekte« wie Furcht oder Haß sind Regungen der Sinnenseele, die sich somatisch stark manifestieren (I 1, 403 a 16–19). Eine weitere sinnliche Seelenkraft, die dem Sensorium nach »dasselbe« ist wie das »Sinnesvermögen (aisthêtikon)«, ihrem Vollzugsmodus nach aber von ihm »verschieden«, ist das »Vorstellungsvermögen (phantastikon)« (Insomn. 1, 459 a 15–18) als die Fähigkeit, rein innere Erscheinungen zu haben, denen keine gleichzeitige Wahrnehmung korrespondiert. Nach Aristoteles kommt Vorstellung (*phantasia*) »der Ameise wie der Biene zu, nicht jedoch dem Wurm« (An. III 3, 428a 8–11). Überhaupt ergibt sich der »Unterschied der Tiere« wesentlich aus ihrer unterschiedlichen Ausstattung mit den genannten sinnlichen Seelenvermögen (An. II 2, 413b 32 f.). Alle fünf Sinne z. B. besitzen nur die Bluttiere und einige höhere Gattungen der Blutlosen (Hist. an. IV 8, 532 b 29 ff.). Als einen weiteren, separaten Seelenteil,

von dem unklar bleibt, wie weit er mit dem Strebevermögen zusammenfällt (An. III 10, 433 b 10–12), zählt Aristoteles schließlich das »Bewegungsvermögen (kinêtikon)« auf, an dem die Fähigkeit der Leibesbewegungen sowie der Fortbewegung durch den Raum hängen. Es fehlt allen Pflanzen und sogar »vielen Tieren« des Meeres (An. III 9, 432 b 15–21; Hist. an. IV 4, 528 a 30).

Die höchste Seele schließlich, die nur dem Menschen und womöglich »einem noch ehrwürdigeren Wesen« zukommt (An. II 3, 414 b 18f.; III 4, 429 a 6–9), ist die Geist- oder Vernunftseele oder *anima rationalis*. Ihr Substrat ist der »Verstand (νοῦς, nous)«. Nun ist der Geist für Aristoteles sowohl das Vermögen zur intuitiven Erfassung von Begriffen und Prinzipien (noêtikon oder nous im engeren Sinne) als auch das Vermögen zur diskursiven Zerlegung und Verknüpfung allgemeiner Merkmale in Urteilen und Schlüssen (dianoia). Deshalb heißt die Vernunftseele je nach Akzentbetonung bald »νοητικὴ ψυχὴ, noêtikê psychê« (III 4, 429 a 28; Gen. an. II 3, 436 b 14), bald »διανοητικὴ ψυχὴ, dianoêtikê psychê« (An. III 7, 431 a 14). Weil die Vernunftseele das theoretisch-wissenschaftliche Vermögen (epistêmonikon) wie das praktisch-abwägende (logistikon) umfaßt (EE VI 2, 1139 a 12), lassen sich die mentalen Fähigkeiten kaum alle aufzählen. Zu den wichtigsten gehört etwa die »Entscheidung (prohairesis)« als ein »durch Überlegung gesteuertes Streben« (1139 b 5). Nicht zu den Vermögen, sondern zu den erworbenen Haltungen der Geistseele gehören z. B. die »dianoetischen Tugenden«.

Diese Stufenleiter seelischer Phänomene bildet nicht nur eine *kausale Bedingungshierarchie*, sofern alles Denken Vorstellen voraussetzt (An. III 7, 431 a 14–17), alles Vorstellen aber Wahrnehmen (432 a 7–10) und alles Wahrnehmen wiederum Ernähren (II 4, 415 a 1–3). Sie bildet auch eine *finale Zweckhierarchie*, in der die unteren Vermögen ihre Dienste für die höheren leisten. Insgesamt ist dabei jeweils »der Körper um der Seele willen da«, die »Teile« des Körpers aber um der artspezifischen »Aufgaben« des Lebewesens willen (Part. an. I 5, 645 b 19f.).³³ Weil bei der Stufung der drei Seelenarten

³³ Durch die Verknüpfung mit dem Gedanken, daß die höheren Wesen die unteren in »Gebrauch (chrêsis)« nehmen, glaubt Aristoteles hieraus an einer Stelle sogar den Schluß ziehen zu dürfen, »daß die Pflanzen um der Tiere willen existieren und die Tiere um der Menschen willen« (Pol. I 8, 1256 b 15–17). Willy Theiler: *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (1925), Zürich

die integrativere und damit »höhere Seele (timiôtera psychê)« (Juv. 13, 477 a 17) zugleich auch die »mehr verstehende Seele (synetôtera psychê)« ist (Part. an. II 4, 650 b 24 f.), wird mit Blick auf die menschliche Seele ein erster Aspekt jenes berühmten Wortes verständlich, »daß die Seele in gewisser Weise alle Dinge ist (ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα, hoti hê psychê ta onta pôs esti panta)«³⁴. Sie kann nämlich ihrer Form und Möglichkeit nach die sinnlichen wie die intelligiblen Strukturen des Seienden *erkennen* (An. III 8, 431b 20–29). Der zweite und radikalere Aspekt des Diktums, wonach die Seele mit den Dingen »in gewisser Weise« wirklich eines »ist«, kann sich jedoch erst nach der systematischen Untersuchung der drei Seelen erschließen (s.u. Kap. IV 3, S. 95 f.).

Bilanziert man die drei stufenbildenden Grundvermögen vorläufig, so drängt sich bereits die Vermutung auf, daß »psychê« zunächst ein Name für die spezifische Ganzheit unterschiedlicher Funktionskreise ist: Die Vegetativpsyche kommt für die Einheit aller Selbsterhaltungsprozesse, d. h. des Lebens auf, die Sensitivpsyche für die Einheit des wahrnehmenden Bewußtseins und die Rationalpsyche für die Einheit aller gedanklichen Vollzüge. Wie hängen nun diese Funktionskreise mit dem Körper zusammen?

²¹1965, 46 f., hat – im Anschluß an Rudolf Eucken – diese Nutzungs-Teleologie nicht ohne Recht als äußerlich, ja naiv eingestuft.

³⁴ Hier folge ich der von Ross (*Aristotelis De anima*, Oxford 1956, 76) übernommenen Textvariante. Zur Interpretation im einzelnen vgl. Gilbert Romeyer Dherbey: *L'âme est, en quelque façon, tous les êtres* (Aristote, *De anima*, III 8, 431 b 21), in: *Elenchos* (Napoli) 8 (1987), 363–380.

II.

Das Herz als Ursprungsort aller psychisch bedingten Bewegungen

Daß die Seele eines Tieres oder eines Menschen unbeschadet ihrer *Ganzheit* doch *Teile* habe (An. I 5, 410 b 24–27), ist nach den besprochenen Stufungen nicht weiter anstößig. Berüchtigt ist dagegen Aristoteles' schwierige Unterscheidung zwischen »Teilen (μόρια, moria)«, »Vermögen (δυνάμεις, dynameis)« und »Leistungen (ἔργα, erga bzw. πράξεις, praxeis)« der Seele. Nirgendwo definiert er diese Begriffe.³⁵ Ein seelisches *ergon* ist natürlich eine Vollzugseinheit wie z. B. eine Farbwahrnehmung oder ein Phantasma. Die entsprechenden seelischen *dynameis* sind dann Wahrnehmungsvermögen und Vorstellungsvermögen. Doch was ist ein *morion*? Aristoteles zögert nicht nur, ob man die drei stufenbildenden Grundvermögen des *threptikon*, *aisthêtikon* und (*dia*)*noêtikon* jeweils als »Seele oder [als] Seelenteil« auffassen muß (An. II 2, 413 b 13 f.). Er sieht auch erstens »das Problem, in welchem Sinne man überhaupt von Seelenteilen sprechen kann« (III 9, 432 a 22 f.), und zweitens »die Schwierigkeit« zu »bestimmen, welche von diesen« Teilen »von Natur aus voneinander unterschieden sind« (I 1, 202 b 10 f.), d. h. »wie viele« es der Sache nach gibt; »denn in gewisser Weise scheint es unendlich viele« Seelenteile »zu geben, und nicht nur, wie einige einteilen, den überlegenden, mutvollen und begehrenden Teil, oder anderen zufolge den rationalen und irrationalen Teil« usw. (III 9, 432 a 23–26). Auf quasi unendlich oder zumindest »sehr viele« Seelenteile kommen nämlich diejenigen älteren Psychologen, die die »Teile der Seele [...] nach den Vermögen (kata tas dynameis) einteilen und scheiden« (III 10, 433 b 1–3). Obwohl Aristoteles aus den Einteilungsproblemen keine terminologischen Konsequenzen zieht, läßt sich bei den *moriantes psychês* ein *weiter Begriff* von einem *engen* unterscheiden. Die

³⁵ Vgl. Michel Bastit: *Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote?*, in: Gilbert Romeyer Dherbey (Hg.): *Corps et âme sur le De anima d'Aristote, études réunies par Cristina Viano*, Paris 1996, 13–35. »Aristote s'est abstenu de répondre par une définition explicite, bien qu'il utilise sans scrupule le terme de μόριον dans le De anima« (13).

»Seelenteile« im engeren Sinne fallen zusammen mit den in Kapitel I genannten fünf Grundvermögen, d. h. mit dem Nährvermögen, Sinnesvermögen, Strebevermögen, Bewegungsvermögen und Denkvermögen; ihnen korrespondieren nämlich im Leib separate Funktionssysteme. Nach diesem engen Verständnis bildet z. B. das Vorstellungsvermögen (phantastikon) keinen eigenen Seelenteil, sondern gehört mit zum sinnlichen Teil (aisthêtikon): Das Vorstellen betrifft »dasselbe« Funktionssystem wie das Wahrnehmen, ist aber dem »Sein« oder Vollzugsmodus nach »etwas anderes«, weil Phantasmen rein innere Sinneserscheinungen sind, denen gleichzeitig nichts Äußeres korrespondiert (Insomn. 1, 459 a 15–18; An. III 9, 432 a 27–b 1).

Untersucht man nun Aristoteles' Aussagen zu den fünf Seelenteilen im engeren Sinne, so stellt man fest, daß alle fünf auf körperliche Zentren bezogen sind. Zwar sind es »Teile der Seele« und nicht »Teile des Körpers«. Gleichwohl unterscheiden sich auch diese Seelenteile aufgrund leiblich funktionaler Bereiche und ihrer komplexen Bewegungsdynamik. Hierin finden immer wieder diejenigen Kommentatoren einen Widerspruch, welche die aristotelische *psychê* fälschlich für eine schlechthin »unkörperliche[...] Realität« halten, die mithin auch keine Teile haben könne.³⁶ Aristoteles erläutert jedoch bereits durch seine Lehre vom Wohnsitz der Seele im Leibe, daß die Seele durchaus eine Beziehung zum Körper hat, auch wenn sie selbst kein bloßer Körper *ist*. Diese These von der *Zentriertheit* der Seele bildet gleichsam die erste Hälfte der Wahrheit dessen, was die Seele ist, und muß später ergänzt werden durch die These von der *Ubiquität* der Seele in ihren Funktionsbereichen (Kap. V). Manche Kommentatoren haben die These von der Zentralverwurzelung

³⁶ Von einer solch falschen Prämisse aus trägt etwa Gigon: *Physik und Metaphysik in Aristoteles' ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*, die Kritik vor, an einer »unkörperlichen Realität« wie der Seele könnten prinzipiell gar »keine Teile unterscheidbar« sein. »Ueber diese Antinomie kommt unsere Pragmatie nicht hinweg. Die Unbewegtheit und Unkörperlichkeit der Seele schlechthin lässt sich mit der Forderung, es müssten auch die Seelen der Pflanze und des Tieres berücksichtigt werden, nicht vereinigen« (165f.). Gignons falsche Prämisse ergibt sich näherhin aus folgendem Fehlschluß: »Ist die Seele unbewegt, so impliziert dies streng genommen, dass sie unkörperlich und unvergänglich [!] ist« (179). Und so ist denn schließlich auch Gignons »Gesamtergebnis« nicht verwunderlich, daß Aristoteles »eine fast abenteuerlich komplizierte Konstruktion« vertrete und »über die ärgerliche Aporie nicht hinweg« komme, derzufolge »ein unbewegtes, unkörperliches Wesen körperliche Realitäten in Bewegung setzen kann, ohne selbst bewegt zu werden« (184).

für unvereinbar mit dem Hylemorphismus und dem Entelechiekonzept gehalten und deshalb wie Nuyens oder Ross hier einen Entwicklungsbruch konstruiert. Hardie dagegen hat die Vereinbarkeit beider Konzepte³⁷, Tracey sogar die Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Ergänzung aufzuzeigen versucht.³⁸ In der Tat erweisen sich diese beiden Deutungen als überzeugender. Nach Aristoteles' Zentralismusthese gibt es einen ausgezeichneten, wenn auch nicht exklusiven Ort, an dem die Seele im Leibe gegenwärtig ist. Es gebe »keinen Zweifel« daran, daß die Seele »in einem bestimmten Teil des Körpers ihren Sitz hat (ἐν τινι τοῦ σώματος ὑπάρχει μορίῳ), und zwar in einem solchen, dessen Vermögen sich auf die anderen Teile erstreckt« (Juv. 1, 467 b 13–18). Diesen Hauptwohnsitz der Seele, an dem noch Descartes, Leibniz oder Soemmering bis vor Kants Absurditätsbeziehung orientiert bleiben werden³⁹, sieht Aristoteles beim Menschen und bei den blutführenden Tieren »im Herzen« (Juv. 3, 469 a 6), bei den Blutlosen in einem »analogon Teil« (Juv. 4, 469 b 6). Um zu verstehen, wie diese Zentriertheit der Seele überhaupt zu verstehen ist, sind Aristoteles' Argumente zu gliedern. Weshalb vertritt er a) überhaupt eine Zentriertheit der Seele, b) einen Monozentrismus und c) einen Kardiozentrismus?

a) Daß die Seele überhaupt in einem Zentrum des Leibes wurzle, begründet Aristoteles mit der Notwendigkeit konstanter Ansatzpunkte für die Wachstumsprozesse, für die Ortsbewegung, für das Empfinden, ja auch für das Denken. Für diese Ansatzpunkte verwendet Aristoteles einen Begriff, der klarmacht, daß nicht eigentlich eine Lokalisierung der Seele selbst gemeint ist, sondern jener Punkte, an denen sie ins Körpergeschehen eingreift bzw. vom Körper her rezipieren kann. Ein solcher Ingressionspunkt heißt »ἀρχή (archê)«, d. h. »Prinzip«, »Herrschaft« und »Anfang«, bezeichnet also den Eingreifpunkt, an dem die Seele ihre Herrschaft über den Leib ausübt. Die politische Herrschaftsmetaphorik ist Aristoteles voll bewußt, da

³⁷ Hardie: *Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body*, insb. 60–66.

³⁸ Tracey: *Heart and Soul in Aristotle*, insb. 328–337.

³⁹ Der Kürze halber sei hier verwiesen auf die historischen Überblicke bei Bela Révész: *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisierung*, Stuttgart 1917; Edwin Clarke u. Kenneth Dewhurst: *Die Funktionen des Gehirns. Lokalisationstheorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1973.

er das entwickelte Lebewesen mit einer »gut regierten Stadt (polis eunomoumenê)« vergleicht, die zwar von einem Herrschaftszentrum aus regiert wird, in der jedoch gleichzeitig alle Organe mit ihren spezifischen »Aufgaben« dem Ganzen dienen. So wie sich der Regent nicht für jede Angelegenheit von der Akropolis in die Peripherie der Polis herabbemühen müsse, so sei es auch »nicht notwendig, daß die Seele in jedem einzelnen Teil gegenwärtig ist«. Da »sich die Seele im Herrschaftssitz (archê) des Körpers befindet« – nach Part. an. III 7, 670 a 26 ist dies die »Akropolis« der Leibesstadt –, lebten vielmehr »die übrigen Teile [...] durch ihre natürliche Verbindung« mit der Seele und erfüllten »ihre jeweilige Aufgabe von Natur aus« (Mot. an. 10, 703 a 30 – b 2).⁴⁰ Diese Stellen geben also schon erste Indizien dafür, daß es nicht die ganze Seele selbst, sondern nur der Ursprungsort ihrer Operationen im Herzen ist, den Aristoteles lokalisiert, wenn er schreibt, daß »der Ansatzpunkt der Sinnenseele und der Nährseele im Herzen (ἀρχὴ τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ, archê tês aisthêtikês kai tês threptikês psychês en tē kardia)« liegen müsse (Juv. 1, 469 a 5 f. u. 25–27)⁴¹, und ebenso der »Anfangspunkt der ortsbewegenden Seele (ἀρχὴ τῆς ψυχῆς τῆς κινούσης, archê tês psychês tês kinousês)« (Mot. an. 9, 702 b 16 f.). Die Seele ist also nur per modum operandi und auch hier nur in ihren Anfangspunkten im Steuerungszentrum lokalisiert, nicht jedoch als ganze.

Im einzelnen wird die Notwendigkeit spezifischer Eingreifpunkte folgendermaßen begründet. Für die *Vegetativpsyche* muß es »ein einziges und am meisten herrschendes« Steuerungszentrum geben, »in welchem der Anfang der [organischen] Bewegung« (Gen. an. II 6, 742 a 33–35), mithin auch »der Anfang des Wachstums« (II 1, 735 a 16) liegt. Ferner muß es auch für die *Sensitivpsyche* eine Art Reaffferenzzentrum geben, an das die von den peripheren Sinnesorganen übertragenen Formen rückgemeldet werden. Dieses punktuelle Zentralsensorium, das Aristoteles den »Anfang der Wahrnehmung (ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως, archê tês aisthêsêôs)« nennt (Insomn. 2, 455 b 34; 3, 461 a 6 f. u. 31; 3, 461 b 4 u. 12; Juv. 3, 469 a 6), aber auch das »ge-

⁴⁰ ὥστε μηδὲν δεῖν ἐν ἐκάστῳ εἶναι ψυχὴν, ἀλλ' ἐν τινὶ ἀρχῇ τοῦ σώματος οὖσης τὰλλα ζῆν μὲν τῷ προσπεφυκέναι, ποιεῖν δὲ τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν διὰ τὴν φύσιν.«

⁴¹ Nach Gen. an. II 6, 743 b 26 ist es sogar der »Anfangspunkt [...] der Wahrnehmungen [!] (τῶν αἰσθήσεως)«, der »im Herzen« lokalisiert wird.

meinsame Sensorium (κοινὸν αἰσθητήριον, koinon aisthêtêrion)« (Juv. 1, 467 b 28; 3, 469 a 12; Somn. 2, 455 a 18 f.), bildet zugleich den Punkt, an dem die Sinnesbewegungen in bewußte Empfindungen umgesetzt werden (zur Erläuterung s.u. S. 42 f.). Daß Aristoteles auch für die *Rationalpsyche* ein solches punktuelles Zentrum annimmt, liegt aus Symmetriegründen nahe, und es wird später eine Art Indizienbeweis zu führen sein (s.u. S. 75 f.), daß der *nous* genau dieses Zentrum ist. Ferner setzt auch das *seelische Strebevermögen* ein körperliches »Organ« voraus, »durch das die Strebung Bewegung verleiht« (An. III 11, 433 b 19) wie durch einen Hebel. Und schließlich braucht auch der *die Ortsbewegung ermöglichende Seelenteil* für den »Ursprung der Bewegung des Lebewesens (ἀρχὴ τῆς τοῦ ζῶου κινήσεως, archê tês tou zôou kinêseôs)« (Mot. an. 6, 700 b 10 f.) einen »unbewegten« Ausgangspunkt, von dem aus sich die Bewegungen auf die einzelnen Gelenke erstrecken (Mot. an. 10, 703 a 12–17). Alle diese verschiedenen Anfangspunkte lokalisiert Aristoteles genau genommen in einem Bereich innerhalb des Herzens, der von einem elastischen Fluidum, dem »angeborenen Pneuma (σύμφυτον πνεῦμα, symphyton pneuma)« erfüllt ist (Somn. 2, 456 a 7). Diese Liquidmaterie, die zugleich den ganzen Leib durchdringt und alle psychogenen Bewegungen vermittelt, ist mit ihrer »natürlichen Wärme (emphyton thermon)« das eigentliche und primäre Werkzeug, ja die »materia propria« der Seele.⁴² Mit diesem physiologischen Lehrstück, das aus der sizilianischen Ärzteschule stammt, durchbricht Aristoteles gedanklich wie terminologisch endgültig die archaische Gleichsetzung von »Hauch« und »Seele«. ⁴³ Auf die Einzelheiten kann hier nicht näher eingegangen werden.⁴⁴

⁴² Der Ausdruck und seine Interpretation findet sich bei J.[oseph] Neuhäuser: *Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen*, Leipzig 1878, 71 ff., 87 ff.

⁴³ Franz Rüsche: *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*, Paderborn 1933, bemerkt sehr treffend: »Aristoteles vollends sieht« im Pneuma »überhaupt nicht mehr Seele (ψυχή), sondern nur ein physiologisches Agens«. »Somit ist bei Aristoteles der alte Hylozoismus überwunden und das Pneuma in keiner Weise mehr Seele, auch nicht niederer Seelenteil wie noch bei Plato.« (5) Rüsche zeichnet auch eine immer noch wertvolle Skizze der postaristotelischen Geschichte des Pneuma-Begriffs von der Stoa bis Augustinus (6–78).

⁴⁴ Während Düring: *Aristoteles*, glaubte, über das aristotelische Pneuma lasse sich »keine folgerichtige Theorie« rekonstruieren, sondern nur die Wertung »ab-

b) Weniger greifbar als die Begründung für fünf Seelenteil-Zentren überhaupt ist die Begründung, mit der Aristoteles diese fünf Zentren in einem einzigen Organ lokalisiert. Weshalb vertritt er, im Gegensatz zu Platons psychosomatischem Trizentrismus⁴⁵, einen Monozentrismus? Daß es »notwendig ein und derselbe Teil sein muß, vermöge dessen das Lebewesen lebt und vermöge dessen wir es Lebewesen nennen«, d. h. vermöge dessen es Wahrnehmung besitzt, ist eine Schlußfolgerung, die Aristoteles aus der Unabtrennbarkeit der Sensitivfunktion von der Vitalfunktion zieht. Daß das durch seine Wahrnehmungsfähigkeit definierte Tier »unmöglich nicht le-

surd« treffen (343, 345), hat Gérard Verbeke: *Doctrine du pneuma et entéléchie chez Aristote*, in: Lloyd, Owen (Hg.): *Aristotle on Mind and the Senses*, 191–214, in eindrucksvoller Weise die innere Kohärenz dieser Theorie und ihre zahlreichen Erklärungsfunktionen dargelegt. Eine sehr klare Darstellung des Problemzusammenhangs sowie der aristotelischen »Synthesis of Earlier Views« gibt neuerdings auch Gad Freudenthal: *Aristotle's Theory of material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford 1995, insb. 106–148. Zuvor waren die Funktionen des Pneuma schon skizziert worden von Arthur L. Peck: *The Connate Pneuma. An essential factor in Aristotle's solutions to the problems of reproduction and sensation*, in: Edgar Ashworth Underwood (Hg.): *Science, Medicine and History*, Oxford 1953, 111–121. Peck charakterisiert das pneuma enthermon als »the vehicle of ›soul‹ and of those ›movements‹ by which soul performs its operations« (115). Einen ersten Ansatz gemacht, v. a. aber einen wertvollen historischen Überblick gegeben hatte schon Werner Jaeger: *Das Pneuma im Lykeion* (1913), in: *Scripta minora*, Rom 1960, 57–102. Jaeger faßt die Geschichte der Pneumalehre brillant zusammen: »Kaum eine andere Lehre, welche die Philosophie aus der medizinischen Physiologie bezogen hat, wurde für diesen Bund«, nämlich der »der Mediziner und Philosophen«, »ein stärkeres Bindeglied, aber auch keine für die rationale Psychologie, den Panpsychismus und die ganze Wissenschaft des spätern Altertums so fatal wie die vom Pneuma. Aus dem religiösen Vorstellungsnebel gewisser Volksschichten und aus der Orphik aufsteigend, beherrschte diese Anschauung das Gebiet der ältern Medizin mindestens seit Empedokles, bei dem ein reiner Forschergeist und die Phantastik der kathartischen Religion in einem Hirn beisammen wohnten. Sie griff in die Philosophie hinüber, am stärksten in die Psychologie des Diogenes, Demokrit, Aristoteles, Theophrast, ward dann durch die Stoa zum Weltprinzip und zur alldurchdringenden Gottheit erhoben, um durch die Verbindung hellenistischer Popularphilosophie mit dem Aberglauben der Menge endlich wieder in die dumpfe Sphäre der sakramentalen Spekulation und der Konventikelreligion des hellenistischen Vorderorientes hinabzusinken, aus der erst die machtvolle Deutung des Paulus von Tarsos sie wieder hervorzog und ihrer weltgeschichtlichen Zukunft im Trinitätsdogma der Christen entgegenführte. So vollendete sie ihren historischen Kreislauf« (58).

⁴⁵ Zu Platons Lokalisierung des »logistikon« im Gehirn, des »thymoeides« in der Brust und des »epithymetikon« im Unterleib vgl. *Resp.* 435 b – 441 c und *Tim.* 69 c 70 b.

ben« könne, soll wohl heißen, daß das Sensitivvermögen nicht real vom Vegetativvermögen abgetrennt sein kann, während bei der Pflanze umgekehrt das Vegetativvermögen insofern ohne Sensitivvermögen auskommt, als sie letztes gar nicht erst besitzt (Juv. 1, 467 b 20–25). Nun gibt Aristoteles auf die Frage, ob die Seelenteile »bloß dem Begriffe nach (λόγῳ μόνον, logô monon)« oder aber »auch dem Orte nach (καὶ τόπῳ, kai topô)« (An. II 2, 413 b 14 f.), d. h. »der Größe nach (κατὰ μέγεθος, kata megethos)« (III 4, 429 a 11 f.; III 9, 432 a 20) voneinander »abgetrennt (χωριστόν, chôriston)« sein können, zwar die negative Antwort, daß sie mit Ausnahme des *nous* »nicht« voneinander real »abgetrennt« sein können (II 2, 413 b 24–29). Daraus scheint aber nicht zwingend zu folgen, daß sie dann alle in einem einzigen Körperteil residieren müssen, der zwar »der Zahl nach ein und derselbe (ἀριθμῶ ἓν καὶ τὸ αὐτό, arithmô hen kai to auto)«, aber »dem Sein nach Mehreres und Verschiedenes (τῷ εἶναι πλείω καὶ ἕτερα, tô einai pleiô kai hetera)« ist (Juv. 1, 467 b 25–27). Daß die Einheit des Lebewesens gefährdet wäre, wenn z. B. die Wachstumsprozesse von einem anderen Ort gesteuert würden als von dem, wo das Wahrnehmungszentrum sitzt, scheint nicht überzeugend.⁴⁶ Völlig ausreichend erschiene es deshalb, wenn nur einige der fünf Seelenteile in einem gemeinsamen Organ zentriert wären. Insbesondere der Gemeinsinn als Zentrum lust- und schmerzdifferentier Wahrnehmungen bzw. Vorstellungen müßte einen direkten Kausalnexus mit dem Strebevermögen und dem Ursprung der animalischen Bewegung haben (An. III 7, 431 a 8–14).

c) Die Beobachtungen und Vernunftgründe schließlich (Juv. 2, 468 a 20–23), mit denen Aristoteles gerade das Herz und nicht etwa, wie vor ihm Alkmaion von Kroton⁴⁷, das Gehirn zum Prinzipalorgan er-

⁴⁶ Gleichwohl hat schon Jacobo Zabarella: *Commentaria in tres Aristotelis libros de anima*, Venedig 1605, zu Buch II, cap. II, 295 D, so argumentiert: »Ad unitatem vero animalis servandam unum tantum praecipuum membrum est concedendum, in quo tota [!] sit anima radicata et a quo tamquam principio et fonte ad omnes corporis partes effundatur [...].« Ähnlich argumentiert noch Paul Siwek in der lateinischen Einleitung zu Aristoteles: *Tractatus De anima. Graece et latine*. Edidit, versione latina auxit, commentariis illustravit P. Siwek, Rom 1965, 19: »Tunc solummodo [!] unitas entis vivi potest salvari.«

⁴⁷ Zu den Referaten von Alkmaions Kephalozentrismus vgl. *Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch u. deutsch v. Hermann Diels, hg. v. Walter Kranz, 3 Bde., Zürich, Hildesheim 1951, Bd. 1, 212 f., Frg. A 10 f.

klärt, sind zahlreich. Das Herz wird in der Embryogenese »als erstes« gebildet (Juv. 3, 468 b 28), erweist sich bei der Zerschneidung von Insekten und Kerbtieren angeblich als überlebensentscheidend (Juv. 2, 468 a 23–28), ist das Zentrum des vaskularen Systems, über das die Ernährung des Organismus erfolgt, garantiert als das wärmste Organ⁴⁸ die zum Wachstum nötige »angeborene Wärme« (Juv. 4, 469 b 6–20) und liegt anatomisch in der »Mitte« (Juv. 3, 468 b 16–31). Ferner bildet der Herzbereich das somatische Pendant zu den Emotionen (An. I 1, 403 a 27 – b 3).⁴⁹

So folgerichtig unter den monozentrischen Prämissen der Kardiozentrismus ist, so aufdringlich müßte auf den ersten Blick das Fazit sein, daß das Herz bei Aristoteles gleichsam die *black box*, ja das *asylum ignorantiae* für prinzipiell unklärbare Fragen der Leib-Seele-Interaktion ist. Im folgenden bleibt jedoch zu zeigen, daß sich für Aristoteles das neuzeitliche Problem der Leib-Seele-Interaktion noch gar nicht stellt, weil er noch gar nicht von einem Bewußtsein als einer dem Körper gegenüber heterogenen Instanz ausgeht.⁵⁰ Mithin stürzt er auch noch nicht in die cartesisch-leibnizsche Aporie, daß es einerseits zwischen Materiellem und Immateriellem eine Wechselwirkung geben müßte, diese andererseits aber unerklärbar ist. Gerade deshalb aber, weil er die Scharnierfunktion des Herzens nicht weiter problematisiert, kann ihm das Lehrstück vom Prinzipalorgan der Seele, ähnlich wie später Descartes die Epiphyse, zu einem quasi mechanischen Erklärungsmuster aller psychosomatischen Wechselwirkungen dienen. Hiernach lassen sich alle psychischen Prozesse als Wechselspiele introverser und extroverser Wirkradien zwischen Zentrum und Peripherie erklären. Die Physiologie der aristotelischen Seelenlehre nimmt nämlich an, daß »die Bewegung einmal«, z. B. bei der Wahrnehmung, zu der im Herzen operierenden Seele »hingehet«, »ein andermal aber von ihr ausgeht«, z. B. bei der

⁴⁸ Part. an. III 7, 670 a 23 f. vergleicht das Herz mit einem »Herd, an dem die Lebensflamme der Natur« gehütet wird.

⁴⁹ Weitere Gründe sind gut zusammengestellt bei Tracey: *Heart and Soul in Aristotle*, 325 ff.

⁵⁰ Vgl. Wallace I. Matson: *Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?*, in: Paul K. Feyerabend, Grover Maxwell (Hg.): *Mind, Matter, and Method. Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis 1966, 92–102. Matson sucht eine Antwort auf die Frage: »What would we have to do to make the ghost of Aristotle understand the mind-body problem?« (92)

willentlichen Erinnerung oder der Körperbewegung (An. I 4, 408 b 15–18).

Zunächst bleibt allerdings der Verdacht im Raume, daß die Lokalisierung der operativen Anfangs- und Endpunkte der *psychê* im Herzen bloß ein explanatorischer Trick sein könnte, mit dem sekundär und pseudoempirisch begründet wird, was zuvor schon intuitiv unterstellt wurde. Diese Anfangsintuition aber betrifft das Wesen der Seele und kann vorläufig folgendermaßen bilanziert werden. Was Aristoteles »*psychê*« nennt, ist jeweils eine relativ autonome Instanz für charakteristische Bewegungsabläufe, die auf den zwei obersten Stufen zusätzlich mit Bewußtsein verbunden ist. Um das deutlicher zu verstehen, müssen im folgenden die Kausalverhältnisse zwischen dem Leib und den spezifischen Seelenteilfunktionen näher geklärt werden. Vertraut man Aristoteles' abstrakten Formeln, scheint das Dilemma der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Leib und Seele perfekt: Einerseits kann die Seele »nicht ohne Körper« sein (An. II 3, 414 a 19f.), andererseits kann der lebendige Leib nicht ohne Seele sein, da sie dessen »Ursache und Anfang« ist (II 4, 415 b 8). Dieses Puzzle fügt sich erst zum Ganzen, wenn man zunächst die von Aristoteles behauptete dreifache Kausalität der *psychê* als Wirk-, Formal- und Zweckursache betrachtet. Sie muß zunächst abstrakt begrifflich erläutert werden, damit ihre Triftigkeit und Bedeutsamkeit anschließend an der Embryogenese konkret gezeigt werden kann.