

## INTROSPEKTION IN NATURWISSEN- SCHAFTLICHER PSYCHOLOGIE

(Zu Aristoteles, de anima III 5 und Verwandtem)

Im RhM 118 (1975) 48ff. habe ich die verschiedenen Bedeutungen von *ψυχή* (inneres Selbst und Lebensträger) behandelt und gefragt, ob in der Antike *ψυχή* einmal als einheitliches Ganzes verstanden worden ist. Ich möchte jetzt fragen, ob es in der griechischen Philosophie immer gelungen ist, die beiden Bereiche, die *ψυχή* heißen, auseinanderzuhalten, wo es nötig war. Vielleicht darf ich mir erlauben, in Kürze diese beiden *ψυχή* genannten Bereiche noch einmal zu skizzieren<sup>1)</sup>.

Auf der einen Seite ist *ψυχή* das Gesamt des Geistes, Fühlens und Wollens. So kann Anakreon dem Geliebten sagen: „Du regierst meine *ψυχή*“, d.h.: „Du regierst mich“. *ψυχή* ist also der ganze innere Mensch, das innere Selbst des Menschen. Dies innere Selbst und seine Leistungen und Zustände (neben Liebe z.B. Vertrauen, Sorge, Schuldgefühl, Verantwortungsbewußtsein) ist nur einer bestimmten Blickrichtung zugänglich, dem inneren Erleben oder der Introspektion. Die Liebe kann man ja nicht beweisen wie z.B. die Tatsache, daß vor mir ein Baum steht. Der Partner kann die Liebe auch nicht in diesem Sinn objektiv nachprüfen. Wenn er vom anderen hört: „Ich liebe dich“, dann kann er nur begreifen, was gemeint ist, wenn er in sich selbst hineinsieht, dort einem Gefühl begegnet, das auch er Liebe nennen würde, und dies Gefühl dem anderen unterstellt. *ψυχή* ist also einmal das nur auf dem Weg der Introspektion erreichbare innere Selbst<sup>2)</sup>.

*ψυχή* ist andererseits Lebensträger oder das Gesamt der Lebensfunktionen: *ψυχή* ist das, dessen Anwesenheit Leben bedeutet. Bei Aristoteles ist sie vergegenwärtigt in Wachstum und Ernährung, Wahrnehmungen (mit den Folgerscheinungen), Beweglichkeit und Denkfähigkeit<sup>3)</sup>. Diese *ψυχή* ist Gegenstand

---

1) Cf. a.a.O. 50–52.

2) Belege a.a.O. 49 A. 6 u. pass.

3) Belege a.a.O. 49 A. 4 u. pass.

der Naturwissenschaft; sie bzw. ihre Erscheinungsformen können durchaus objektiv behandelt werden: im Gegensatz zu Liebe ist Wahrnehmung, wenn vorhanden, durchaus nachweisbar. Ebenso ist eine gewisse produktive Denkfähigkeit naturwissenschaftlich nachweisbar; Freiheit, Tiefe eines Geistes aber keineswegs.

Die *ψυχή*-Begriffe sind also durch eine Kluft getrennt. Es fällt aber doch ein Zusammenhang zwischen ihnen auf. Während Ernährung und Wachstum ausschließlich Gegenstände der Natur sind, kann man auf den höheren Ebenen, denen von Emotionalität und Geist, einen und denselben Vorgang bzw. einen Zustand von beiden Seiten betrachten. Was die Betroffenen als Liebe ausgeben, kann vom Außenstehenden leicht als bloße Appetenz betrachtet werden; ähnlich vermag der Begeisterte ein Dichtwerk für einen Ausdruck höchster Kreativität zu halten, das der nüchterne Philologe als Produkt mechanischer Kompilation entlarvt.

Da also offenbar das Sprechen über die Seele schwierig sein kann, stellt sich die Frage, ob man die beiden Bereiche stets auseinanderzuhalten vermochte, ob also z. B. der Naturwissenschaftler nicht gegen seine Absicht in ein Gebiet gelangte, das nicht seines Faches ist. Eine Gruppe von Philosophen muß uns hier besonders willkommen sein: die, die leugnet, daß es so etwas wie inneres Selbst überhaupt gibt. Diese Leugnung erscheint einmal als Epiphänomenalismus: danach sind die seelischen Leistungen und Zustände Nebenerscheinungen körperlicher Aktivität, sie sind z. B. der Harmonie, die von einem Instrument ausgeht, vergleichbar. Sodann erscheint sie als materialistisch-monistische Anthropologie, wonach die Seele unmittelbar Körper, „mischung“ ist<sup>4</sup>). Den Dualisten, also denen, die an einem autonomen inneren Selbst festhalten, gegenübergestellt<sup>5</sup>), sind beide Richtungen mit all ihren Schattierungen monistisch; so werde ich sie im folgenden auch der Einfachheit halber bezeichnen.

Diese Monisten dürfen nun in ihren Darlegungen nie einen Gegenstand so behandeln, wie er sich nur der Introspektion erschließt, und sie dürfen ebensowenig diese Methode, die Introspektion, selbst im konstruktiven Argument anwenden.

4) Cf. G. Della Valle, *La teoria dell'anima-armonia di Aristosseno e l'epifenomenismo contemporaneo*, Riv. di Filos. 8 (1905) 210ff., H. B. Gottschalk, *Soul as harmonia*, Phron. 16 (1971) 179ff.

5) Ein materialistischer Dualist ist Epikur; cf. A. 14.

Wir werden sehen, daß jedenfalls die erhaltenen Argumentationen dieser Art scheitern, d.h. daß die Vertreter dieser Auffassung das selbständige innere Selbst entweder gegen ihre These zulassen oder ohne äußeren Zwang einführen. Das älteste Beispiel sind die Ausführungen des Simmias in Platons Phaidon 85E ff<sup>6</sup>).

Betrachten wir zunächst im Überblick, was Sokrates im Phaidon bereits alles über die *ψυχή* gesagt hat, bevor Simmias die Lehre von der Seele als Harmonie vorträgt. Die Seele ist eine unsterbliche und unkörperliche Wesenheit, die das Leben bedingt und Organ und Sitz der Erkenntnis ist. Sie ist es, die sich auf Erden bewähren muß, um nach dem Tod eines schönen Loses teilhaftig zu werden. Sie ist Sokrates im eigentlichen Sinn: indem sie weiterlebt, wird Sokrates weiterleben. Ganz offenbar spricht Sokrates also von einer Seele, die beiden Bereichen angehört, Lebensträger und inneres Selbst ist.

Dieser Seelenbegriff liegt vor, da macht Simmias seinen Einwand gegen die Unsterblichkeit der Seele. Er tut dies, indem er dem, was Sokrates bisher sagte, eine ganze Theorie entgegenstellt. Sokrates hatte gesagt, die Seele sei unsichtbar, unkörperlich, etwas sehr Erhabenes und Göttliches<sup>7</sup>). Dies treffe alles auch auf die Stimmung, die Harmonie der Leier zu. Die Leier nun könne man dem Körper gleichsetzen, die Harmonie aber der Seele. Das würde bedeuten, daß die Seele die Harmonie der Elemente des Körpers wäre, also die verbindende Harmonie (*κρᾶσις καὶ ἁρμονία*) des Warmen, Kalten, Trockenem, Feuchten und dergleichen Dingen, die den Körper wie durchgezogene Saiten spannen (*ἐντείνεσθαι*) und als solchen halten (*συνέχεσθαι*). Sokrates weist die Auffassung des Simmias zurück, indem er

6) Cf. J. Bernhardt, *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon*, Paris 1971.

7) Della Valle stellt fest, diese Attribute seien nur rein subjektive Qualitäten, die der schöpferischen Wirksamkeit des Bewußtseins verdankt werden, von der man ja gerade in einer Theorie, die das Subjekt ganz und gar aufs Objektive zurückführen will, absehen muß (228f.). Dieser treffende Einwand betrifft unser Problem nicht: keine der Qualitäten gehört dem Bereich des nur introspektiv Erfahrbaren an; *ἀόρατον* und *ἀσώματον* sind durch Negation, also rational, aus Gegenständen der Natur gewonnen, *πᾶγκாலον* kann, muß aber nicht „innere“ Qualität sein, sondern dürfte sich auf in unserem Sinn objektive, mathematisierbare Schönheit beziehen, dem *θεῖον* entspricht für die meisten Griechen ein sicht- und fühlbarer Gegenstand, der *θεός*. Teleologische Kategorien, von denen Della Valle auch spricht, sind zwar in der Tat nur introspektiv erfahrbare, aber Simmias verwendet keine.

nachweist, daß Simmias Leistungen des inneren Selbst und introspektive Erfahrungen nicht erklären kann: so u. a., daß er die Tugend und ihre Grade nicht verständlich zu machen vermag und daß nach seiner Definition die Seele doch niemals über den Körper herrschen könne. Simmias könnte Sokrates vorhalten, daß er die Tugend als selbständiges Ereignis oder als selbständigen Zustand eben in seiner Seelendefinition ablehne und daß er ja gerade lehre, daß der Körper herrscht, ja überhaupt allein da ist<sup>8)</sup>. Aber er gibt sich geschlagen.

Im Phaidon bekämpft Sokrates die These des Simmias also, als ob es sich um eine monistische These handelte („*ψυχή* soll Harmonie der Körperelemente sein? Nun gut – wie erklärst du die Tugend, eine Leistung der Seele?“). Inwieweit Simmias subjektiv eine monistische These vertreten wollte, steht dahin. Einerseits könnte er immerhin mit seiner These bewußt und polemisch die Leugnung des inneren Selbst vollzogen haben; sein Fehler läge dann darin, daß ihm die gehörige Antwort nicht einfällt („Was kommst du mir mit Tugend und dergleichen? Ich hatte das alles doch implizit geleugnet!“) oder daß er, der eine abstrakte These vortragen kann, von den konkreten Gegenbeispielen des Kontrahenten erschlagen wird – ein nicht seltenes Ereignis. Vielleicht hatte Simmias aber gar nicht so hoch gegriffen; Sokrates hatte von *ψυχή* gesprochen und nun berichtet er, Simmias, was er von *ψυχή* gehört hat. Daß diese seine Kenntnisse nur den Lebensträger betreffen, das innere Selbst aber gar nichts angehen, fällt ihm nicht auf<sup>9)</sup>.

Aber das sind Randfragen. Die These des Simmias wird, wie gesagt, von Sokrates als monistische These behandelt und

8) S. die Entgegnungen, die von modernen Epiphänomenalisten vorgebracht werden können, bei Della Valle 226.

9) Es ist also oben vorausgesetzt, daß der Tugendbegriff des Sokrates nicht mehr der intellektualistische ist (wie z. B. Gorg. 460 B, wo Tugend als Wissenschaft, Kunst erscheint wie Baukunst, Musik und Medizin), sondern der „innere“, den wir im Staat (439 A ff.), besonders im Phaidrosmythos finden, und der schon hier, Phd. 69 A f., also vor unserer Stelle, deutlich anklingt: dort heißt es, Tugend sei *μετά φρονησεως* (also nicht *φρονησις*). – Im übrigen konnte der intellektualistische Tugendbegriff einem Monisten keine Sorgen machen; die Frage des Sokrates, wie ein Monist eine als Wissenschaft, Kunst verstandene Tugend erklärt, war bereits von Empedokles beantwortet worden (bei Theophr. de sens. 11 = DK I 302, 25 ff.): ... οἷς δὲ καθ' ἐν τι μόριον ἢ μέση κρᾶσις ἐστι, ταύτη σοφούς ἐκάστοις εἶναι· διὸ τοὺς μὲν ἤτορας ἀγαθοὺς, τοὺς δὲ τεχνίτας, ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσὶ, τοῖς δὲ ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν· ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις.

sie scheitert, unabhängig von den Absichten des Simmias, eben als solche. Ob hier der Monismus eine erste Schlappe hinnehmen muß, ist also unklar, weil unklar ist, ob Simmias sich als Monisten versteht; jede Unklarheit ist beseitigt, wenn wir uns nun der monistischen These Galens zuwenden. Seine Schrift „Daß die seelischen Fähigkeiten den Mischungen des Körpers folgen“<sup>10)</sup>, deren Argumentation gleich skizziert werden soll, ist, soweit ich sehe, das einzige weitere Zeugnis einer geschlossenen monistischen Darlegung, das uns vollständig erhalten ist<sup>11)</sup>.

Galens Abhandlung ist dreiteilig. Der erste Teil umfaßt die Kapitel 1–4; im 2. Kapitel beginnt die eigentliche Behandlung des Themas mit dem skizzenhaften Aufriß der in Vernünftiges, Mutartiges und Begehrendes geteilten Seele nach Platon. Nun hat Platon die Seelenteile in Gehirn, Herz und Leber lokalisiert; die Beobachtung, z. B. beim Weingenuß, zeigt, daß die entsprechenden Seelenteile sehr stark vom Körper bzw. den sie tragenden Organen abhängen. Ist es nicht so, daß der mutartige und begehrende Teil der Seele dem Körper sklavisch untergeben sind (*δουλεύειν*)? Besser wäre es noch, wenn man sagte, die Seelenteile seien dem Körper nicht sklavisch untergeordnet, sondern direkt der Mischungszustand ihrer Organe:

10) Das psychologische Hauptwerk Galens ist de placitis Hippocratis et Platonis. Dort und in einigen kleineren Abhandlungen vertritt er eine am Timaios orientierte Seelenlehre, die er selbst als platonisch und mit der Medizin übereinstimmend gegen andere, vor allem Chrysipp und seine Anhänger, darstellt und verteidigt. Einen Überblick gibt F. Brenner, Die Seelenlehre des Galenos, Primitiae Czernovicienses, Czernowitz 1909, 65 ff. – Die hier behandelte Schrift *ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπονται*, IV 767 ff. K., Claudii Galeni Pergameni scripta minora, vol. II ed. I. Müller, 32 ff., erscheint bei Brenner nur kurz, 82 ff., ohne Rücksicht auf unsere Thematik.

11) Von den sonstigen Monisten (Dikaiarch frg. 5–12 Wehrli, Aristoxenos frg. 118 ff. Wehrli) sind nur Fragmente erhalten. Dazu und zu weiteren Notizen über derartige Lehren cf. neben Gottschalk (oben A. 4) G. Movia, Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo, Padova 1968, 71 ff. und P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen I, 1973, 133 f., 243 ff. Hier sei nur noch hervorgehoben, daß auch Andronikos (cf. A. 12) in unserer Galenschrift als Monist erscheint, und daß eine Notiz bei Jamblich (ap. Stob. I 363, 21 ff.), die sich auf eine verwandte Lehre bezieht, von Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste III, Paris 1953, 179 A. 2 unter Hinweis auf Proklos, in Tim. III p. 349, 21 D mit unserer Galenschrift in Verbindung gebracht wird. All dies können wir hier nicht berücksichtigen, weil wir ja nicht die These als solche untersuchen, sondern nach der Art fragen, wie sie argumentativ vertreten wurde.

die Mischung des Herzens ist das Mutartige, die Mischung der Leber ist das Begehrende. Den Andronikos<sup>12)</sup> muß Galen loben, weil der es gewagt hat, die Seele überhaupt als Mischung des Körpers zu definieren. Zu dieser, Andronikos betreffenden, Aussage kommt Galen, weil er mit Platon argumentieren will. Platon aber hatte im Timaios, auf den Galen sich vor allem stützt, den vernünftigen Teil der Seele als den Gott in uns scharf von den beiden übrigen Teilen getrennt. Die Identität der unteren Seelenteile mit dem Körper kann Galen also leicht formulieren, die Behauptung dagegen, auch der vernünftige Teil sei nichts anderes als eine Mischung, nämlich des Gehirns, bereitet er zwar durch vorsichtige Schritte vor, drückt sie dann aber doch nicht aus, sondern schiebt Andronikos vor, der die ganze Seele, also auch den vernünftigen Teil, als Mischung des Körpers aufgefaßt hatte. Dieser erste Teil der Galenschen Abhandlung läuft also auf die Gegenüberstellung „Seele ist Sklavin des Körpers“ – „Seele ist Eigenschaft des Körpers“ heraus; die monistische These zu vertreten ist besser (*ἄμεινον*) und Zeichen einer unabhängigen Gesinnung (*ἐλεύθερος ἀνὴρ*).

Der zweite Teil, Kap. 5–10, bringt nun aber nichts Neues. Er fundiert und belegt Galens These, die er allerdings gleich zu Anfang leicht nuanciert. Die Auffassung, die Seele sei die Sklavin des Körpers, wird nun der anderen, sie sei eine seiner Eigenschaften, nicht mehr als weniger gut, sondern regelrecht alternativ gegenübergestellt: Seele ist *entweder* Eigenschaft des Körpers *oder* seine Sklavin (*δουλεύειν, δεσπόζουσα*). Der Titel der Schrift greift ja die zweite Seite der Alternative auf: Galen verspricht, die Abhängigkeit der Seele vom Körper zu zeigen. Diese Auffassung kann ihm jedenfalls Platon als Bundesgenossen verschaffen, der, vor allem sein Timaios, nun ausführlich zitiert wird. Dann bringt er weitere Belege aus Aristoteles und Hippokrates. In den zwei letzten Kapiteln dieses Teils wendet er sich gegen Platoniker, die seine Meinung ablehnen und lädt sie ein, zu ihm zu kommen: bei ihm können sie lernen, wie man jede ethische Disposition, an erster Stelle ist die Kardinaltugend *σωφροσύνη*<sup>13)</sup> genannt, durch Nahrung erzeugen

12) Der Name des Andronikos erscheint nicht in den Handschriften ist aber hier, p. 44 M., sicher richtig ergänzt, da er in den arabischen Übersetzungen steht; s. Moraux a. a. O. 134 A. 9.

13) Auch von der Besonnenheit steht nichts in den erhaltenen Hss., dagegen in der Übersetzung des Nicolaus Rheginus, s. Müller zur Stelle (p. 67, 4).

kann, wie überhaupt äußere Faktoren seelische Zustände determinieren.

Galen vertritt also in den Teilen 1 und 2 eine Lehre, die zwischen zwei Schattierungen des Monismus schwankt: die Seele ist Körpermischung oder die Seele ist Sklavin des Körpers. Diese letztere These ist nur formal dualistisch.

Das 11. Kapitel bildet den dritten Teil. In ihm kommt die schon am Ende von Teil 1 angeklungene ethische Frage zur Sprache: Können wir, wenn Gutsein und Bösesein auf Körpermischung beruht, noch loben und tadeln? Ja, sagt Galen, und er fährt fort (ich kürze unwesentlich): „Weil das in uns allen liegt, daß wir das Gute begrüßen, an uns heranlassen und gern haben, das Schlechte aber verabscheuen, hassen und fliehen, ohne vorher zu überlegen, ob es erworben oder von Anfang an da ist. Mit Grund hassen wir...die schlechten Menschen, ohne uns zusätzliche Gedanken darüber zu machen, was sie so gemacht hat; andererseits gesellen wir uns die Guten zu und schätzen sie, mögen sie nun von Natur oder aufgrund ihrer Erziehung, einer guten Lehre, ihres Vorsatzes oder ihrer Übung so geworden sein. Die unheilbar Schlechten töten wir sogar, mit Recht, aus drei Gründen: zu unserer eigenen Sicherheit, zur Abschreckung und drittens weil es für sie selbst besser ist zu sterben, wo doch ihre Seele so verdorben ist, daß sie nicht einmal von den Musen selbst erzogen, erst recht nicht von Sokrates oder Pythagoras gebessert werden können.“

Die Teile 1 und 2 sind theoretisch, biologisch-medizinisch ausgerichtet. Das innere Selbst wird geleugnet. Teil 3 wendet sich praktischen, ethisch-sozialen Fragen zu. Da ändert sich die Sprache Galens und mit ihr auch der Geist der Schrift. Es tauchen plötzlich Begriffe auf, die in der Sprache auf objektive Gegenstände gerichteter Disziplinen sinnlos sind, die nur innere Werte oder Zustände beschreiben, wie „gut“, „böse“, „wir empfinden doch so ohne zu überlegen“. Gut und böse müßte er auf gesund und krank reduzieren, wollte er bei der Auffassung von Kap. 1–10 bleiben, jene Empfindung, von der er spricht, vielleicht auf den Genuß landesüblicher Eintöpfe. Das tut er aber nicht, er beugt sich diesen Begriffen und damit der Welt, in der sie sinnvoll sind, und so kommt er ganz selbstverständlich zu dem Postulat, unheilbare Verbrecher dann zu töten, wenn rationale Seelentherapie – denn das ist sokratische Erziehung – keinen Einfluß mehr auf sie hat.

Galens These besteht gerade darin, daß das innere Selbst

geleugnet wird. Er hält diese Leugnung während der naturwissenschaftlich-theoretischen Überlegung aufrecht, aber als er sein Problem praktisch-moralisch anfaßt, meldet sich auch sein inneres Selbst, und es hält von da an die Zügel fest in der Hand, so fest, daß die Kapitel 1–10 vergessen sind.

Die Sichtweise der Monisten ist streng objektiv. Sie leugnen ja das innere Selbst und haben deshalb gar keine andere Wahl: sie müssen seelische Zustände und Leistungen als Gegenstände einer objektiven Wissenschaft betrachten.

Das innere Selbst unbeachtet lassen müssen auch diejenigen Philosophen, die das innere Selbst zwar nicht leugnen, sich aber auf naturwissenschaftliche Weise mit der Seele befassen. Denn das innere Selbst zeigt sich einem naturwissenschaftlichen Betrachter nicht<sup>14)</sup>.

Aristoteles behandelt in seiner naturwissenschaftlichen Schrift *de anima* tatsächlich den Lebensträger<sup>15)</sup>. Dem inneren Selbst, der Tugend und den Emotionen, wendet er sich in den

14) Hier zwei scheinbare Ausnahmen. Platon reduziert alle physikalischen Vorgänge auf Vorgänge des inneren Selbst: Bewegung ist Sorge, Sinnen, Planen, Lieben u. dgl. (ausdrücklich Lgg. 896 E f., cf. RhM 118, 1975, 53–56). Damit ist er kein Naturwissenschaftler in unserm Sinn (obwohl die Blickweise des Timaios an sich naturwissenschaftlich ist; ihr Gegenstück wäre die „aktuale“ Sichtweise, das unmittelbare Erleben z. B. von Seele. Vgl. dazu H. R. Schwyzer, *Die zwifache Sicht in der Philosophie Plotins*, MH 1, 1944, 87 ff.); im Rahmen seiner Auffassung ist es sinnvoll, wenn er z. B. sagt, das *θυμοειδές* sitze im Herzen, damit es so die Mahnungen der Vernunft durch die Adern an alles weitergeben kann, was im Körper für Mahnungen und Drohungen empfänglich ist (Tim. 70 A f.). – Epikur, als Materialist, war natürlich nicht einer solchen Meinung. Aber das innere Selbst war auch für ihn etwas Eigenes, das man, wenn es krank war, mit besonderer Therapie, Beichte, Meditation usw. heilte, nicht mit medizinischen Mitteln, mag die Seele im übrigen auch als Körperteil aufgefaßt sein. Sein Dichter Lukrez aber argumentiert populär, und so kann er im physikalischen Beweis der Getrenntheit und der Verbundenheit des *animus* (Geist und Emotionen) und des übrigen Kompositum Lebewesen, vor allem des Bestandteils *anima*, u. a. die Heiterkeit des Geistes verwenden, also ein nur introspektiv erfahrbares Ereignis, das sich einstellen kann, *cum cetera pars animai per membra atque artus nulla novitate cietur*. Verglichen ist das mit dem Kopf – oder Augenschmerz, der den übrigen Körper nicht affiziert (III 147–151). – Epikurs Darstellung der Psychologie im Brief an Herodot ist ohne solchen Wechsel in Blickrichtung und Gegenstand.

15) Cf. de an. 402a 6, 403a 28 ff., 412a 12 ff., 413a 20 ff. – Begriffe wie *νοῦς*, *πάθος* sind schillernd; es ist an sich nicht klar, ob sie der einen oder der anderen Welt angehören. Natürlich muß den Autoren im Zweifelsfall die jeweils passende Auffassung unterstellt werden. Immerhin kommen bei Aristoteles Ungenauigkeiten vor; eine besonders auffallende ist seine



Ethiken und der Rhetorik zu. Die Psychologie von *de anima*, oder besser die Philosophie von der Seele, die Aristoteles in dieser Schrift vor uns ausbreitet, bedient sich der äußerlich-sinnlichen Beobachtung, der Definition und des Schlusses<sup>16)</sup>. Mit diesen Mitteln versucht er, eine Theorie über die Seele zu entwerfen, die die sich stellenden Probleme besser löst als die seiner Vorgänger, und er tut dies mit Hilfe seiner Kategorien Form und Stoff, Wirklichkeit und Möglichkeit und Zweck. Nun ist „Zweck“ zwar eine an sich schon nur introspektiv zu gewinnende und zu erlebende Kategorie, aber das betrifft unser Thema nicht. Wir interessieren uns dafür, ob der Gegenstand von *de anima* und die ihm zugeordnete objektive Blickrichtung gleich bleiben oder verschoben werden. Mag Aristoteles die Seele als Zweck auffassen – wir wollen wissen, ob er stets von der objektiv zu beobachtenden Seele spricht oder nicht.

Im ersten Kapitel des 2. Buches, zu Beginn der Darstellung seiner eigenen Auffassung, hatte Aristoteles schon die Seele als Entelechie, also als Form und Zweckbestimmung eines bestimmten Körpers definiert. Dies ist für uns nur insofern wichtig, als damit nach seiner Auffassung die Seele neben dem Körper keine Sonderexistenz hat. Sie gehört so zu ihm wie die Sehkraft zum Auge: fehlt sie, so ist der verbleibende Gegenstand wie ein Auge, aber kein Auge mehr. Diese der Sehkraft analoge Seele erscheint auf verschiedenen Stufen. Zuerst erscheint sie als Fähigkeit zu Ernährung und Wachstum (Pflanze), dann als Wahrnehmungsfähigkeit mit den zugeordneten Leistungen Lust/Schmerz und Begierde (Tiere), viele Tiere verfügen darüber hinaus über die Fähigkeit zur Eigenbewegung; nur der Mensch hat schließlich das Denkvermögen.

In seiner Behandlung des Denkvermögens, *νοῦς*, *de anima* III 4/5, wechselt Aristoteles den Gegenstand. Dies ergibt sich, wenn wir die Aussagen der beiden Kapitel vergleichen.

In III 4 ist festgestellt: Der *νοῦς* ist ein Rezeptakulum denkbarer Formen, z. B. des Runden, des Geraden usw. Diese

---

Meinung, er habe die platonische Seelenteilung berichtigt und erweitert (432a 22ff., 433b 1ff.). Die platonische Seelenteilung beruht nämlich auf Introspektion (cf. Rp. 434 C ff., besonders deutlich 439 E f.), die aristotelische „Seelenteilung“ in *de anima* entstammt aber der Naturbeobachtung (*de an.* 413a 22ff. *πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγόμενον, κὰν ἐν τι τούτων ἐνπράχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἰσθησις, κίνησις* etc.)

16) Ein passendes Beispiel ist *de an.* 418b 20ff.: Die Meinung des Empedokles, das Licht bewege sich, muß fallen, „weil sie der Logik und den *φαινόμενα* widerspricht“.

denkbaren Formen befinden sich aber nicht in der Natur, sondern nur in meinem Denken. Die Formen bilden mein Denken, sie sind mit ihm identisch; daß der *νοῦς* ein Rezeptakulum ist, ist eine ungenaue Ausdrucksweise. Der *νοῦς* hat überhaupt keine eigene Form für sich (das würde seine Assimilation an den Gegenstand verhindern); seine einzige Natur ist, Fähigkeit zu sein; bevor er in Wirklichkeit denkt, ist er nichts. Er ist somit nicht mit dem Körper vermischt; wäre er es, so hätte er ja eine besondere Qualität, bevor er denkt<sup>17)</sup>.

*ψυχή* ist in III 4 ohne Zweifel also ein objektiver Gegenstand. Er ist gefunden durch Schlüsse in einer Begriffswelt, die ihrerseits auf sinnlicher Beobachtung beruht, keinesfalls aufgrund eines inneren, personalen Erlebnisses. Daß er vom Körper unabhängig ist, bedeutet nicht, daß er allein für sich existieren kann, sondern, daß er kein körperliches Organ hat wie die Sinneswerkzeuge.

Aristoteles wendet sich sodann der Frage zu, was der Grund unseres Denkens ist, was den Anstoß dazu gibt (III 5)<sup>18)</sup>. Wenn er fragt, was die Wahrnehmung aktiviert, so antwortet er: Der Wahrnehmungsgegenstand. Einen solchen Anstoßgeber braucht auch der *νοῦς*. Dem wahrnehmbaren Gegenstand, dem Bild z. B., entsprechen auf der Ebene des Geistes die denkbaren Formen, das Runde, Schöne usw. Aber diese Formen können das Denken nicht anstoßen. Es war ja in III 4 gesagt, daß diese Formen das Denken bilden, daß der Geist nichts neben ihnen ist. Aber es muß, so wie in der übrigen Natur, auch hier eine solche Instanz geben: das Material *νοῦς* braucht und findet seinen Bearbeiter, wie der Stoff Erz den Bildhauer findet. Aristoteles meint nun, neben jenem uns schon bekannten inaktiven Geist, der alle Formen wird, müsse es auch einen Geist

17) Cf. W.D. Ross, Aristotle, New York (Meridian Books) 51959 144; W. Theiler, Aristoteles, Über die Seele (Übers. u. Komm.), Darmstadt 1959, 139. 142.

18) Aristoteles hat das Kapitel III 5 wahrscheinlich später eingeschoben (Theiler 142) und den übrigen Text daraufhin überarbeitet; die entsprechenden Stellen sind (unter anderem Gesichtspunkt) zusammengestellt bei F. J. C. J. Nuyens, Ontwickelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles, Nijmegen-Utrecht 1939, 244 ff., cf. Theiler 139. Auch in anderen Schriften findet sich dann Ähnliches, bes. der *νοῦς θύραθεν* in de gen. an. 736<sup>b</sup> 27f. Wie dem auch sei: de anima ist mit dem Kapitel III 5 von Aristoteles gewollt und wir besprechen, ohne uns um eine vorhergehende Fassung zu kümmern, die jetzt vorliegende Psychologie. – Die ersten Sätze des folgenden (Einführung in die Aussagen von III 5) nach Theiler 142.

geben, der alles wirkt, in der Art des Lichtes: denn das Licht macht irgendwie die Farben. Dieser tätige, immer aktive Geist erhält nun eine Reihe von Attributen, die er – als Geist – teilweise mit jenem inaktiven Geist gemeinsam hat; andererseits ist er im Gegensatz zu ihm immer in Tätigkeit, realiter abgetrennt, unsterblich, ewig.

Diesen Attributen des *νοῦς* ist zu entnehmen, daß Aristoteles hier keinen Gegenstand der Natur mehr behandelt. Natürlich ist auch die Seelendefinition des 2. Buches verlassen. Aristoteles wendet sich in III 5 der Metapsychologie zu, wie W. Theiler sagt<sup>19)</sup>; der *νοῦς ποιητικός*, wie man diesen aktiven *νοῦς* nennt, ist ein Gegenstand aus einem Bereich, dem die anderen Seelenkräfte nicht entstammen. Außer jenen Attributen findet sich noch an Information über ihn: die Bezeichnung seiner Tätigkeit als *πάντα ποιεῖν* und die Beschreibung dieser Funktion mit den schon genannten Beispielen: er wirkt wie der Künstler auf sein Material und wie das Licht auf die Farben.

Diese Auskünfte ergeben aber nicht viel. Die Forschungsgeschichte zeigt, wie wenig genau man sich den *νοῦς ποιητικός* vorstellen kann<sup>20)</sup>. Unsere Interpretation ist also wegen der Unklarheit des Gegenstandes, über den Aristoteles spricht, erheblich behindert. Ich glaube aber, daß es einen weiterführenden Weg gibt. Er verläuft über die Frage, mit welchen Mitteln Aristoteles zu den Gegenständen, die er in *de anima* behandelt, gelangt. Aristoteles verdankt seine Gegenstände, wie gesagt, zunächst der sinnlichen Beobachtung. Die Wahrnehmung z. B. kann er nicht aus der darunterliegenden Seelenstufe, der Ernährung- und Wachstumsseele, erschließen. Er findet die Wahrnehmung aufgrund seiner Beobachtung vor und weist ihr ihre Stelle unter den psychischen Fähigkeiten zu.

Hier, in III 5, behandelt er nun einen metapsychologischen, d. h. einen metaphysischen Gegenstand bestimmter Art. Ein solcher Gegenstand ist zwar durchaus objektiv, wenn wir unsere Scheidung in Objektives und nur introspektiv Erfahrbares zugrundelegen: Metaphysische Gegenstände werden ja durch rationale Prozesse (Abstraktion, Negation) aus den Gegenständen der Natur gewonnen; vgl. Anm. 7. (Daß man

19) a. a. O. 142.

20) S. besonders H. Kurfesß, Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*, Diss. Tübingen 1911. Weiteres bei H. Seidl, Der Begriff des Intellekts (*νοῦς*) bei Aristoteles, Meisenheim am Glan 1971, 129 ff. und Movia (oben A. 11) 13 ff.

sie infolge religiöser und verwandter Einflüsse personalisieren kann, ändert nichts an der Tatsache, daß ein metaphysischer Gegenstand oder eine metaphysische Eigenschaft an sich objektiv sind). Man kann *diese* Gegenstände aber nicht der äußeren Beobachtung entnehmen. Es bleiben als mögliche Wege, zum *νοῦς ποιητικός* zu kommen, dann zunächst der Schluß und die Setzung, sei es die bloße Setzung oder die, die von sachfremden Kriterien her vollzogen wird.

Nun ist der *νοῦς ποιητικός* aber nicht erschlossen, soweit wir sehen; erschlossen ist per analogiam (: wie überall in der Natur, so braucht auch das Material *νοῦς* seinen Bearbeiter), daß der *νοῦς* einen Bearbeiter braucht; daß dieser Bearbeiter der *νοῦς ποιητικός* ist, ergibt sich nicht aufgrund eines Schlusses. Wenn der *νοῦς ποιητικός* andererseits bloß gesetzt ist oder von sachfremden Kriterien her gesetzt ist, dann werden wir schon deswegen nie erfahren, was er ist, weil die Beschreibung des Aristoteles zu dürftig ist. Und wenn wir auch herausbrächten, was Aristoteles meint, so wäre der *νοῦς ποιητικός* doch nichts als ein Fremdling im System, an dessen Stelle ein anderer Fremdling, z. B. die Göttin Athene, stehen könnte. Diese Erklärung des Denkanstoßes wäre also irrelevant und unverständlich; wer sie akzeptiert, hätte nicht verstanden, wie das Denken aktiviert wird, sondern er hätte sich entschlossen, Aristoteles zu folgen.

Man muß nun aber, solange kein Gegenbeweis vorliegt, davon ausgehen, daß Aristoteles nichts dekretiert, sondern Aussagen macht, die entweder innerhalb seines Systems sinnvoll, d. h. syllogistisch zu erreichen, sind, oder Aussagen, die allen zugängliche, beobachtbare Tatsachen beschreiben.

Daraus ergibt sich nun noch eine Möglichkeit, den *νοῦς ποιητικός* zu verstehen. Da er nicht erschlossen ist und nicht gesetzt sein dürfte, *muß* er beobachtet sein, und Aristoteles muß das, was er beobachtet hat, chiffriert haben. Er beschreibt ja einen metaphysischen Gegenstand, einen solchen aber kann man nicht beobachten. Er hat also einen nichtmetaphysischen Gegenstand metaphysisch chiffriert.

Einen Gegenstand, der der Natur angehört, der also objektiv beobachtbar ist, metaphysisch zu verschlüsseln, ist sinnlos. Es bleibt also nur der andere Bereich, dessen Leistungen und Zustände zu beobachten sind, der Bereich des nur introspektiv Erfahrbaren, innerhalb dessen Aristoteles seine Beobachtung gemacht haben kann.

Hat er nun eine introspektive Erfahrung gemacht, dann können wir ihn, wie anfangs gesagt, nur verstehen, indem wir versuchen, eine korrespondierende Erfahrung selbst zu machen. Ich als Interpret muß mich fragen, welche introspektive Erfahrung in mir dem entspricht, was Aristoteles in unserm Abschnitt sagt. Wenn ich nun meinen Geist nach dem Ursprung seiner Leistung frage, dann gibt er mir zwanghaft eine bestimmte Antwort. Es ist nämlich ein das innere Selbst bestimmendes Charakteristikum, daß es, nach der Ursache seiner Leistungen befragt, auf seiner Freiheit, seiner Spontaneität und seiner Kreativität besteht. So kann ich z. B. meine Liebe nach sich selbst fragen. Was, frage ich sie, gibt eigentlich den Anstoß dazu, daß ich z. B. alle Menschen liebe? Die Liebe wird sagen: Dafür gibt es keinen äußeren Anstoß. Ich bin nicht von irgendwem gemacht, sondern von selbst da. Ich bin selbst ein Schöpfer. Seitdem ich da bin, ist alles für dich verändert. Dasselbe wird das Vertrauen sagen, der Glaube, die Verantwortlichkeit, das Wissen um Schuld – und auch der Geist. Frage ich den Geist selbst nach dem Anstoß für seine Tätigkeit, so wird er sagen: Es gibt keinen äußeren Anstoß. Ich bin nicht gemacht, ich mache selbst. Mein Aufleuchten macht eine Welt für dich hell, die sonst, obwohl in dir, im Dunkeln bliebe. Die Antwort, die der Geist mir gibt, lautet also: Den Anstoß zum Denken gibt der Geist als spontaner, kreativer. Wie wir sahen, entspricht diese Auskunft dem Typus der Antwort, die jede Leistung des inneren Selbst auf eben diese Frage nach ihrem Anstoß gibt.

Suchen wir durch Introspektion den Anstoßgeber des Denkens zu ermitteln, dann finden wir demnach eine Antwort, der die des Aristoteles in *de anima* III 5 entspricht<sup>21</sup>). Diese Antwort erscheint aber nicht in introspektiven, sondern in metaphysischen Kategorien. Der Grund dafür mag der folgende

---

21) I. Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966, 582, stellt zur Lichtmetapher in III 5 „das Erlebnis, das wir scherzhaft einen Geistesblitz nennen“ und erinnert an das Ereignis, das Platon im 7. Brief beschreibt (cf. auch Düring 32). Düring erkennt den Gegenstand, von dem die Rede ist. Er trägt seine Meinung allerdings *aperçuhaft* vor und bezieht seine Interpretation nur, wie gesagt, auf einen Ausdruck des Kapitels. In der Tat wäre der Geistesblitz und jenes platonische Erlebnis als Deutung für den *νοῦς ποιητικός*, so wie er insgesamt in III 5 beschrieben ist, nur bedingt annehmbar: Es handelt sich bei beiden ja nur um rare, einmalige Ereignisse, während der *νοῦς ποιητικός* doch Anstoß für das Denken überhaupt sein soll.

gewesen sein. Aristoteles ist in *de anima* auf Gegenstände der Natur ausgerichtet: Ernährung, Fortbewegung usw. Der spontane Geist ist kein solcher Gegenstand. Wenn nun Aristoteles im Einklang mit der sonstigen Ausrichtung seiner Schrift aber einen in unserm Sinn (cf. p. 40) objektiven Gegenstand als Anstoßgeber des Denkens nennen wollte, d.h. wenn er den spontanen Geist in Kategorien vorstellen wollte, mit denen man einen solchen Gegenstand beschreibt, dann mußte er zu metaphysischen Kategorien greifen, da die physischen ausgeschlossen sind. Metaphysische Kategorien sind in unserm Kapitel „unsterblich“, „ewig“, und die von daher zu verstehenden Aussagen „immer in Tätigkeit“, „realiter abgetrennt“<sup>22)</sup>. Diese metaphysischen Kategorien sind, auf den spontanen Geist angewandt, sinnvoll. Es sind nämlich wiederum Eigenschaften, die jede Leistung des inneren Selbst von sich aussagen wird, wenn man ihr Gegenständlichkeit konzidiert, d.h. wenn man sie so fragt, als betrachte man sie als Gegenstand. Jeder weiß, daß Liebe vergänglich ist und auch wohl einmal pausieren kann; fragt man sie aber selbst, wenn sie da ist, so wird sie beteuern, daß ihr Sein über aller Zeit ist, daß sie niemals aussetzt, daß sie etwas anderes ist als alles, was man sonst kennt usw. Diese Aussagen macht auch der spontane Geist, wenn man ihn so fragt. So wird der Denker, der im Moment der Kreativität diese seine Kraft befragt, auch von ihr ihre Ewigkeit, ihre Transzendenz bestätigt erhalten. Das Von-außen-Kommen des Geistes ist immer als solches empfunden worden (Inspiration), ebenso sind das Hereinbrechen der Liebe aus anderen Welten, auch der Glaube, der Geschenk ist, Erlebnisse, die jeder machen kann. Wenn also Aristoteles den spontanen Geist nicht als eine introspektiv erfahrbare Leistung, sondern als einen objektiven Gegenstand beschreiben will, so mußte er zu diesen metaphysischen Kategorien greifen, deren er sich bedient.

Wenn Aristoteles den spontanen Geist zum Anstoßgeber des Denkens macht, so wechselt er allerdings die Sichtweise. Seine Lösung ist innerhalb der naturphilosophischen Schrift de

22) Die Aussage *οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθείς, ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός*, ergibt sich, wenn der *νοῦς ποιητικός* einmal ein metaphysischer Gegenstand geworden ist. Dann stellt sich die Frage: Hat der ewige *νοῦς* nach seiner Trennung noch Erinnerung an das Leben? (Die darauf folgende letzte Bemerkung des Kapitels *ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ* rundet das Kapitel ab; gefragt war nach dem Anstoßgeber, und das, ohne das nichts denkt, ist nun gefunden).

anima irrelevant (das hat sie mit einer bloß gesetzten Antwort gemein, s.p. 41), aber sie ist verständlich, weil sie für jeden nachvollziehbar ist (das leistet die bloß gesetzte Antwort nicht). Dies wird vielleicht besonders klar, wenn man es an einem Beispiel verdeutlicht, indem man das Problem auf eine niedrigere Seelenstufe transponiert. Ein Leser von *de anima*, der Aristoteles zu einem früheren Zeitpunkt der Darstellung gefragt hätte, was den Anstoß für das Sehen gebe, hätte zur Antwort bekommen: „Der sichtbare Gegenstand“. Diese Antwort bleibt auf der Ebene der Frage. Hätte ein Philosoph aber jenem Frager so antworten wollen, wie Aristoteles es hier tut, so hätte er etwa antworten müssen: „Den Anstoß zu deinem Sehen gibt dein Wille zu sehen“. Diese Antwort ist dem Frager, der ein Mensch mit beiden Kräften, der zu objektiver und zu introspektiver Beobachtung, ist, verständlich. In vielen Fällen wird er den Sprung mitmachen und sich vielleicht sogar noch über die Tiefe der Antwort wundern. Als Antwort auf eine im naturwissenschaftlichen Kontext gestellte Frage ist sie aber fehlerhaft und irrelevant. Der Antwortende hat unzulässig die Ebene gewechselt, und eben dies tut Aristoteles beim Übergang von *de anima* III 4 nach III 5.

### *Ergebnis.*

Zunächst sollten, ohne Hinblick auf Aristoteles, die Schwierigkeiten deutlich werden, auf die monistische Anthropologen stießen, wenn sie ihre These vertraten.

Im zweiten Abschnitt ging es um die aristotelische Behandlung der Denkfähigkeit. Über die Bestimmung eines Erlebnisses, das zu Aussagen von der Art, wie wir sie in *de anima* III 5 finden, führen kann, konnte der Bereich, dem der *νοῦς ποιητικός* entstammt, deutlicher werden als bisher. In III 5 behandelt Aristoteles danach einen Gegenstand, der nur innerem Erleben zugänglich ist, nicht einen Gegenstand wie in III 4, der durchaus zum naturwissenschaftlichen Gegenstand „Seele“ gehört.

Der Sprung von der äußeren, objektiven Seele zur inneren, nur introspektiv zu erfahrenden Seele ist also bei den behandelten Monisten und bei Aristoteles gleich; lediglich die psychische Ebene, auf der gesprungen wird, ist verschieden. Damit sind der Argumentation von *de anima* III 4/5 ihre formalen Parallelen zugeordnet.

Bonn

Heinz Gerd Ingenkamp