

Hubertus Busche

Die Seele als System

Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche



PARADEIGMATA 25

PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnisse gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Hubertus Busche, Jahrgang 1958, ist Privatdozent an der Universität Bonn. Im historischen Teil seiner Arbeiten sucht er für das Verstehen philosophischer Klassiker eine problemgeschichtliche Methode fruchtbar zu machen, die an den Texten aufzeigt, wie sich eine komplexe Antwort auf epochentypische Herausforderungen zu einem Denksystem organisiert: So entwickelt der frühe Hegel sein System aus der Idee des geistigen All-Lebens, um dem Sozialatomismus der Neuzeit die freie Verbundenheit des Organischen gegenüberzusetzen (Das Leben der Lebendigen, Bonn 1987). So entwickelt Leibniz seine Monadenlehre aus der Idee des individualperspektivisch repräsentierenden Punktes, um die Verstehenshorizonte der traditionellen Geistmetaphysik mit der kausalmechanischen Naturerklärung zu harmonisieren (Leibniz' Weg ins perspektivische Universum, Hamburg 1997).

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

VORBEMERKUNG

In der vorliegenden Studie werden alle Zitate von Aristoteles mit den inzwischen üblichen Siglen und nach der Seite und Kolumne der maßgeblichen Gesamtausgabe von Immanuel Bekker belegt. Die Siglen sind zudem im Abkürzungsverzeichnis (S.165) aufgeschlüsselt. Einzelne Begriffe und kürzere Zitate werden im Haupttext nachgewiesen, längere Zitate in eigenen Fußnoten. Entstammen mehrere Zitate nacheinander demselben Text oder gar demselben Buch und Kapitel, so entfällt nach dem ersten Nachweis die Sigle bzw. die Buch- und Kapitelangabe. Die zitierten Schriften anderer antiker Klassiker werden ebenfalls nach den üblichen Werksiglen zitiert; ihre Werke wurden nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen.

Die Übersetzungen stammen entweder direkt von mir oder wurden nach Prüfung der vorliegenden, im Literaturverzeichnis aufgeführten Übersetzungen erstellt. Sofern nicht ganze Sätze, sondern nur einzelne Wendungen übersetzt sind, wurden die Flexionsformen gelegentlich angeglichen. Die griechischen Begriffe und Zitate werden an den wichtigsten Stellen in griechischen Lettern wiedergegeben. Das übrige wird nicht zuletzt aus drucktechnischen Gründen bloß in lateinischer Umschrift wiedergegeben. Mit Rücksicht auf Leser, die nicht mit dem Griechischen vertraut sind, wurde bei kürzeren Wendungen oder bei *termini technici* zusätzlich zur griechischen Originalschreibweise auch eine lateinische Umschrift des Griechischen ergänzt.

Für Gespräche und Hinweise zur aristotelischen Seelenlehre danke ich den philosophischen Kollegen Lothar Bieber, Hagen i.W., und Gerhart Schmidt, Bonn.

Bonn, im Mai 2001

Hubertus Busche

»Was ferner die Seele selbst sei, wo sie sei und woher sie komme, darüber herrscht große Meinungsverschiedenheit. [...] Welche von diesen Meinungen die wahre ist, mag vielleicht ein Gott sehen; welche die wahrscheinlichste ist, das ist die große Frage.«

Cicero: *Gespräche in Tusculum*, I 19 u. 23

»Auch in Dingen, die für unsere sinnliche Wahrnehmung nicht gerade gefällig sind, bietet die schöpferische Natur bei ihrer Betrachtung dennoch unaussprechliche Freuden für diejenigen, die fähig sind, die Ursachen zu erkennen, und die von Natur aus Philosophen sind. Denn es wäre ja widersinnig und seltsam, wenn wir, die wir ja schon beim Betrachten bloßer Bilder Freude empfinden, weil wir die schöpferische Kunst des Malers oder Bildhauers erkennen, die Betrachtung der von Natur aus zusammengefügt Gebilde nicht noch mehr lieben sollten, wo wir doch fähig sind, die Ursachen einzusehen. Deshalb wäre es unangemessen, nach Kinderart Abscheu zu hegen gegen die Betrachtung der niederen Lebewesen. Denn es liegt doch in allem Natürlichen etwas Wunderbares. Und so wie Heraklit [am Ofen sitzend] zu seinen fremden Besuchern gesagt haben soll: [...] [»Tretet ein,] denn auch hier sind Götter!«, so müssen auch wir ohne Scheu an die Untersuchung eines jeden Lebewesens herangehen, weil ja in allen etwas Natürliches und Schönes ist. Denn ganz besonders in den Werken der Natur findet sich dasjenige, was nicht durch blinden Zufall, sondern um eines Zweckes willen entstanden ist. Der Zweck aber, um dessentwillen sie zusammengefügt wurden oder entstanden, betrifft den Bereich des Schönen.«

Aristoteles: *Die Teile der Tiere*, I 5, 645 a 7–26

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 Korrektorienstreit 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 aristotéliciennes 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 31f.) 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 27f.), nach denen sie die »Wirklichkeit (ἐνέργεια, energeia) eines bestimmten Körpers« ist (Met. VIII 3, 1043 a 35f.) oder »Verhältnis (λόγος, logos) und Form (εἶδος, eidos)« des Leibes (An. II 2, 414 a 13f.) 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 Pragmatien 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 unlegbare 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 Systemtheorie 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 Aushaltpotential (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 200 f.; 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« (10 f.). 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).