

Aristoteles und der Begriff des Bildes

Wirft man einen kurzen Blick auf die verschiedenen Stellen innerhalb des *Corpus Aristotelicum*, in denen die Termini *eikôn* und *eidôlon* verwendet werden, könnte man den Eindruck gewinnen, dass der Begriff des Bildes in Aristoteles' Philosophie keine zentrale Rolle spielt. Das lässt sich auf drei Ebenen verdeutlichen: Zum ersten findet sich bei Aristoteles – sieht man einmal vom rhetorischen Bild, dem Gleichnis, ab¹ – keine Theorie des Bildes; es gibt nur eine vereinzelt gebliebene, allgemeine Definition in seiner *Topik*, die zudem auch nur beiläufig eingeführt wird: „denn ein Bild (*eikôn*) ist das, was durch Nachahmung entsteht“ (Top. VI 2, 140a14 f.; Übers. Wagner/ Rapp).² Zum zweiten scheint innerhalb Aristoteles' theoretischer Philosophie der Bildbegriff überhaupt keine *explanatorische* Funktion zu besitzen: Aristoteles lehnt bekanntlich Platons Annahme getrennter Ideen ab³, weshalb in seiner Metaphysik auch die Relation von Urbild (*paradeigma*) und Abbild (*eikôn*), mit der Platon das Verhältnis zwischen intelligibler und wahrnehmbarer Welt erklärt⁴, keine Rolle spielt. Auch in der Theorie der Wahrnehmung verzichtet Aristoteles auf die Annahme von Abbildern der Gegenstände; er wendet sich gegen die Theorie Demokrits, gemäß dem feine Abbilder (*eidôla*) und Ausströmungen

¹ Nach Aristoteles ist auch das Gleichnis (*eikôn*) eine Metapher (*metaphora*), wobei der Unterschied nur darin besteht, daß bei der Metapher die jeweilige Gemeinsamkeit, die als Vergleichshinsicht fungiert, nicht explizit genannt und entwickelt wird: „Auch das Gleichnis ist eine Metapher; denn der Unterschied ist geringfügig. Wenn man nämlich [zu Achill] sagt: ‚wie ein Löwe stürzte er (auf ihn)‘, ist es ein Gleichnis, wenn aber ‚ein Löwe stürzte (auf ihn)‘, ist es eine Metapher. Weil nämlich beide tapfer sind, sprach er, indem er eine Übertragung vornahm, von Achill als von einem Löwen [...] Alle diese Beispiele können nämlich sowohl wie Gleichnisse als auch wie Metaphern formuliert werden, so dass alle diese (Formulierungen), die, wenn sie als Metaphern gesagt werden, gut ankommen, offensichtlich auch Gleichnisse sein werden und die Gleichnisse Metaphern, wenn die Erklärung (*logos*) fehlt“ (Rhet. III 4, 1406b20-1407a15; Übers. Rapp); vgl. auch Rhet. III 10, 1410b15-19; III 11, 1412b34 f. Hierzu genauer Aristoteles, *Rhetorik* (übers. v. Christoph Rapp), Berlin 2002, S. 850 ff., S. 891 f.; Schittko, Martin Paul, *Analogien als Argumentationstyp. Vom Paradeigma zur Similitudo*, Göttingen 2003, 40 f. Auf das Gleichnis werde ich in diesem Beitrag nicht näher eingehen.

² Bei Aristoteles kann der Terminus *eikôn* nicht nur im engen Sinn eine Bildsäule, ein Standbild oder ein Porträt (etwa Rhet. I 5, 1361a36; Pol. I 5, 1254b35; Pol. V 12, 1315b19; Poet. 6, 1450b3) bezeichnen, sondern kann auch in einem allgemeineren Sinn das Abbild überhaupt meinen: In Phys. II 3, 195b8 (auch Met. V 2, 1014a11f.) wird das Standbild (ὁ ἀνδριάς) dem „Abbild überhaupt“ (ὅλως εἰκόνας) untergeordnet. Wie wir noch sehen werden, wird dieser Sinn von *eikôn* vor allem innerhalb Aristoteles' Theorie des Gedächtnisses wichtig (Mem. 450b21-451a15).

³ Vgl. die grundsätzliche Kritik in Met. I 9; Met. XIII 4-5; EN I 4.

⁴ Vgl. Rep. 509d-511e; Tim. 29bc.

(*aporroiai*) der Dinge die Wahrnehmung verursachen.⁵ Zum dritten begegnet Aristoteles auch auf der methodologischen Ebene dem Gebrauch von Metaphern und Bildern mit Vorbehalten⁶; lediglich von Analogiemodellen und Analogieschlüssen macht Aristoteles in seiner wissenschaftlichen Theoriebildung häufiger Gebrauch.⁷ Dieser scheinbaren Bedeutungslosigkeit des Bildbegriffs für Aristoteles' Philosophie steht allerdings entgegen, dass Aristoteles in seiner Theorie der Wahrnehmung von einem bestimmten Begriff der Ähnlichkeit Gebrauch macht und sich innerhalb seiner Theorie der Vorstellung (*phantasia*) und des Gedächtnisses (*mnêmê*) in größerem Umfang piktorialer Redeweisen und piktorialer Termini bedient: Für Aristoteles beruht das Wahrnehmen darauf, dass sich der Wahrnehmende in irgendeinem Sinne dem Wahrnehmbaren angleicht⁸, in der *phantasia* scheint man „sich etwas vor Augen zu stellen“ (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι: De an. III 3, 427b18 f.) oder „Bilder zu formen“ (εἰδωλοποιεῖν: 427b20) und das Gedächtnis wird von Aristoteles als „Besitz einer Vorstellung als Abbild (*eikôn*) dessen, wovon es die Vorstellung ist“ (Mem. 451a15 f.; Übers. King) definiert.⁹

Im vorliegenden Beitrag geht es darum, zu zeigen, dass Aristoteles' Theorie der Wahrnehmung, der Vorstellung und des Gedächtnisses ein qualifizierter Begriff der Ähnlichkeit (*homoiotês*) und des Bildes (*eikôn*) zugrunde liegt. Da

⁵ Vgl. Sens. 438a5-12; Div. 464a5 f., a11. Über die Wahrnehmungstheorie Demokrits haben wir vor allem Kenntnis durch den Bericht Theophrasts in seiner Schrift *De Sensibus* (DK 68 A 135), den man in folgender Weise verstehen kann: Sowohl vom Gegenstand als auch vom Auge gehen beständig Ausströmungen (*aporroiai*) aus, die sich zwischen Auge und Gegenstand treffen, die hier befindliche Luft komprimieren und ihr ein Bild einprägen (*typousthai*). Dieses erscheint dann oder spiegelt sich in (*emphainesthai*) den feuchten Augen und bewirkt das Sehen. Zum Terminus *emphasis* im Sinne eines solchen im Wasser oder auf Spiegeln erscheinenden Bildes vgl. Meteo. III 4, 373b24; III 6, 377b17.

⁶ Innerhalb wissenschaftlicher Zusammenhänge, wo es um korrekte Definitionen geht, gilt nach Aristoteles: „Alles metaphorisch Gesagte ist nämlich unklar“ (Top. VI 2, 139b34 f.; Übers. Wagner/Rapp); vgl. auch An. Post. II 13, 97b37ff. Zur Kritik des Aristoteles am Gebrauch von Metaphern in den philosophischen Theorien seiner Vorgänger vgl. etwa Met. I 9, 991a20 ff. Dennoch finden sich auch in den Lehrschriften metaphorische Ausdrücke (vgl. Lloyd, G. E. R., *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley/Los Angeles/London 1987, Kap. IV).

⁷ Hierzu genauer Lloyd, G. E. R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966; Fiedler, Wilfried, *Analogiemodelle bei Aristoteles. Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten*, Amsterdam 1978.

⁸ Vgl. De an. II 5, 417a20: „Es erleidet nämlich das Unähnliche (τὸ ἄνομοιον), nach dem Erleiden ist es aber ähnlich (ὁμοιον)“; De an. II 5, 418a3-6: „Das Wahrnehmungsvermögen ist dem Vermögen nach so, wie das Wahrnehmbare schon der Wirklichkeit nach ist, wie gesagt. Es erleidet zwar als etwas, das nicht ähnlich ist (οὐχ ὁμοιον ὄν), hat es aber erlitten, ist es angeglichen und wie jenes (ὁμοίωται καὶ ἔστιν ὅλον ἐκεῖνο).“ Auch in Aristoteles' Semantik spielt der Begriff der Ähnlichkeit eine Rolle: Die sprachlichen Äußerungen sind Symbole (σύμβολα) oder Zeichen (σημεῖα) für die „Affektionen der Seele“, nämlich die Gedanken, die selbst „Abbildungen“ (ὁμοιώματα) der Dinge sind (Int. 16a3-9).

⁹ In seiner Abhandlung über das Gedächtnis verwendet Aristoteles neben εἰκὼν die Termini ζωγράφημα (Gemälde; Mem. 450a29 f.), ζῶον (Bild, Zeichnung; Mem. 450b21 ff.), γραφή (Zeichnung; Mem. 450b16), τύπος (Prägeform, Abdruck; Mem. 450a31, b16).

nach Aristoteles gilt, dass die Seele niemals ohne einen Vorstellungsgehalt denkt (De an. III 7, 431a16 f.), scheint sich auch für das Denken eine Visualisierung des Gedachten nahe zu legen. Daher werde ich im letzten Abschnitt dieses Beitrags herausarbeiten, in welcher spezifischen Weise das menschliche Denken von der Vorstellung (*phantasia*) Gebrauch macht.

1. Wahrnehmung

Nach Aristoteles vollzieht sich das Wahrnehmen in einem „Bewegtwerden und Erleiden“, das genauer als „eine Art von qualitativer Veränderung“ bestimmt wird (ἀλλοίωσις τις; De an. II 5, 416b33ff.). Zentral für Aristoteles' Erklärung des Wahrnehmungsvorgangs ist der Gedanke, das sich der Wahrnehmende in irgendeiner Weise dem Wahrnehmungsgegenstand angleicht: Das Wahrnehmungsvermögen (*aisthêtikon*)¹⁰ ist potentiell das, was der wahrnehmbare Gegenstand (*aisthêton*) schon aktual ist (418a3 f.). Wird es von einem wahrnehmbaren Gegenstand affiziert¹¹, ist es nach dem Erleiden dem Gegenstand „angeglichen und wie jener“ (ὁμοιωται καὶ ἔστιν ὅλον ἕκαστο: 418a5 f.).¹² Auf die nahe liegende Frage, wie diese für das Wahrnehmen zentrale Ähnlichkeitsrelation genauer verstanden werden kann, werden wir gleich noch genauer eingehen. Das Erleiden (*paschein*), auf dem diese Angleichung an den Gegenstand beruht, ist nun aber, wie Aristoteles herausstellt, von besonderer Art: Wir können jemanden auf zweifache Weise „vermögend“ (*dynatos*) nennen, nämlich zum einen aufgrund einer bestimmten Anlage, zum anderen aufgrund einer bestimmten Disposition (*hexis*); wir nennen „wissend“ sowohl den Menschen, der als Angehöriger einer bestimmten Spezies zum Wissenserwerb fähig ist, als auch denjenigen, der schon über ein bestimmtes Wissen verfügt und dieses

¹⁰ Ich möchte mich hier nicht festlegen, ob mit αἰσθητικόν das beseelte Organ oder bloß das seelische Vermögen gemeint ist. Das ist unter den Interpreten umstritten.

¹¹ Aristoteles unterscheidet im folgenden Kapitel II 6 drei Weisen, in denen ein Gegenstand als „wahrnehmbar“ bezeichnet werden kann, von denen er die beiden ersten zur Klasse des „an sich Wahrnehmbaren“ zusammenfasst, während die dritte Klasse das „akzidentell Wahrnehmbare“ bildet (418a7 ff.). Zum „an sich Wahrnehmbaren“ gehören in erster Linie die jedem der fünf Sinne jeweils eigentümlichen Qualitäten (*idia aisthêta*), die nicht durch einen anderen Sinn wahrgenommen werden können und auf die jeder Sinn von Natur aus ausgerichtet ist; an zweiter Stelle gehören hierzu auch die „gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstände“ (*koina aisthêta*), wie Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl (De an. II 5, 418a17-20; III 1, 425a14-b11), die von mindestens zwei Sinnen wahrgenommen werden können und den *idia aisthêta* notwendig „mitfolgen“. Aristoteles sieht im Unterschied zu Boyle und Locke die *idia aisthêta* als irreduzibel reale Eigenschaften der Dinge an, die als solche kausal wirksam sind: Aufgrund ihrer spezifischen Beschaffenheit können sie vermittelt über das Medium einen bestimmten Sinn affizieren (für die Farben vgl. De an. II 7, 418a31ff., 419a13 ff.).

¹² Aristoteles nimmt hier Bezug auf seine allgemeine Analyse des Wirkens und Leidens in Gen. corr. I 7: Nur solche Dinge können aufeinander eine Wirkung ausüben, die der Gattung nach gleich, der Art nach aber verschieden sind (323b32 ff.). Das Leidende wird dem Wirkenden angeglichen und diese Angleichung ist eine „Entstehung zum jeweiligen konträren Zustand“; das Leidende ändert sich in das Wirkende (324a10 ff.).

bloß noch abzurufen braucht (417a21-30). Diesen beiden Stufen von Potenz¹³ entsprechen zwei verschiedene Arten von Erleiden oder von Veränderung: Während der erste nur dadurch ein aktual Wissender wird, indem er einen Veränderungsprozess durchläuft, braucht der zweite sein schon erworbenes Wissen bloß abzurufen; das Leiden im ersten Sinn ist „eine Art Untergang durch das Konträre“, das Leiden im zweiten Sinn dagegen „eher eine Bewahrung des dem Vermögen nach Seienden durch das der Wirklichkeit nach Seiende“ oder eine „Steigerung in sich selbst und in eine Wirklichkeit“ (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν: 417b2-7). Für diese zweite Art ist der Begriff der Veränderung (*alloiōsis*) nicht mehr angemessen; da aber ein geeigneter Terminus fehlt, müssen die herkömmlichen Begriffe in einer anderen Bedeutung weitergebraucht werden, als ob sie die eigentlichen Bezeichnungen wären (418a1-3). Entscheidend ist nun, dass Aristoteles das Vermögen der Wahrnehmung auf der Stufe der schon erworbenen Disposition ansetzt, woraus folgt, dass das „aktuale Wahrnehmen auf gleiche Weise ausgesagt wird wie das Betrachten (θεωρεῖν)“ (417b18 f.), d.h. unter die zweite Art von Veränderung fällt, von der Aristoteles sagt, dass sie keine Veränderung im eigentlichen Sinn mehr ist (417b6 f.). Wie ein Wissender sein erworbenes Wissen bloß abzurufen braucht, so geht das angeborene Vermögen der Wahrnehmung unter dem Einfluss des äußeren Gegenstands (417b20) bloß in seine Wirklichkeit über, ohne dabei verloren zu gehen. Auf dieser besonderen Art des Erleidens basiert die Angleichung oder Assimilation des Vermögens an den Gegenstand. Unter den Aristoteles-Interpreten ist es nun äußerst umstritten, wie das genauer zu verstehen ist; es lassen sich grob zwei Interpretationsrichtungen unterscheiden: Für die einen handelt es sich um eine literale Assimilation, d.h. um eine prinzipiell beobachtbare physiologische Veränderung des Wahrnehmungsorgans, durch die es die wahrgenommene Qualität in genau dem selben Sinn besitzt wie der äußere Gegenstand; die externe Qualität wird im Wahrnehmungsorgan repliziert.¹⁴ Für die anderen stellt die *alloiōsis tis* eine radikal andere Art von Veränderung dar, in welcher der Wahrnehmende dem Gegenstand bloß in einem kognitiven Sinn assimiliert wird; er wird sich der äußeren Qualität lediglich bewusst, ohne dass hier irgendwelche materiellen Prozesse involviert sind, die dem Wahrnehmungsvorgang zugrunde liegen und durch die dieser erklärt werden könnte.¹⁵ Bevor wir auf diese Debatte kurz eingehen, müssen

¹³ In der Tradition spricht man auch von „erster Potenz“ und „zweiter Potenz“.

¹⁴ Vgl. Sorabji, Richard, „Body and Soul in Aristotle“, in: *Philosophy* 49 (1974) S. 62-89, hier S. 72 (mit Fn. 22): „He goes on to remind us that the organ is coloured during the perceptual process [...] and presumably we will be aware of its colouration. This colouration is a physiological process, which could in principle, even if not in practice, be seen by other observers, using ordinary sense perception.“

¹⁵ Entscheidend für die erste Interpretationsrichtung („Literalismus“) ist, dass sich ein physiologischer Prozess isolieren lässt, der nach seinem Verhältnis zur Wahrnehmung als einer gehaltvollen und reflexiven Tätigkeit befragt werden kann. Im Sinne des Hylemorphismus könnte man dieses Verhältnis so bestimmen, dass das Wahrnehmen „in“ diesen physiologischen Veränderungen „besteht“, ohne auf diese reduzierbar zu sein. Die

wir mit Aristoteles noch einen weiteren Schritt innerhalb seiner Wahrnehmungsabhandlung vollziehen. Er belässt es nämlich nicht bei der allgemeinstrukturellen Beschreibung des Wahrnehmens als einer auf der *alloiôsis tis* basierenden Angleichung an den Gegenstand, sondern skizziert in De an. II 12¹⁶ mit der berüchtigten Formel von der „Aufnahme der wahrnehmbaren Formen ohne die Materie“ eine Erklärung für diese Assimilation.¹⁷ (Das unterscheidet ihn von einem *naiven* Direkten Realismus.) Entscheidend ist hier, dass man diese auf eine bestimmte Weise – nämlich „ohne Materie“ – aufgenommene Form (*eidos*) nicht als ein inneres, mentales Bild verstehen darf, das als eine repräsentationale Entität den unmittelbaren Gegenstand des Wahrnehmens bildet.¹⁸ Vielmehr betont Aristoteles in De an. III 8 allgemein für das Wahrnehmen und Denken¹⁹, den beiden Arten des Erkennens (*gnôrizein*: III 3,

physiologischen Prozesse verhalten sich dann zur „psychischen Aktivität“ wie die Materie zur Form (Sorabji, „Body and Soul in Aristotle“, a.a.O., S. 68 f.). Damit wird Aristoteles für die gegenwärtige Philosophie des Geistes interessant. Einer solche systematischen Inanspruchnahme tritt die andere Interpretationsrichtung („Spiritualismus“) entschieden entgegen: Burnyeat, Myles F., „Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?“, in: *Essays on Aristotle's De Anima*, hg. v. Martha C. Nussbaum u. Amélie Oksenberg Rorty, Cambridge 1992, S. 15-26, möchte am Beispiel der Aristotelischen Wahrnehmungstheorie zeigen, dass Aristoteles ein vollkommen anderes Verständnis von Materie hat, das für die gegenwärtige Philosophie nicht mehr glaubhaft ist: Dass ein Körper beseelt ist und über Bewusstsein verfügt, sei ein primitives Faktum, das für Aristoteles weder erklärungsbedürftig noch (durch Berufung auf bestimmte materielle Prozesse) erklärbar sei. Das zeige sich vor allem in seiner Wahrnehmungstheorie: Bei der Wahrnehmung handelt es sich nach Burnyeat um eine vollkommen andere Art von Veränderung, in der nichts anderes passiert, als dass uns die externe Qualität bewusst wird; wir können diesen Vorgang lediglich in einer phänomenalen Sprache beschreiben. Einen genaueren Überblick über diese weit verzweigte Debatte gibt Caston, Victor, „The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception“, in: *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*, hg. v. Ricardo Salles, Oxford 2005, S. 245-320.

¹⁶ Aristoteles gibt den beiden Kapiteln II 5 und II 12 einen grundlegenden Status: Hier soll „allgemein“ (κοινῆ; καθόλου) „über jede Wahrnehmung“ (περί πάσης αἰσθήσεως) etwas gesagt werden (417a32 f.; 424a17).

¹⁷ Diese Formel wird noch an anderen Stellen erklärend eingesetzt (III 2, 425b23 f.; III 12, 434a29 f.) und markiert den Unterschied zu den nicht-kognitiven Wesen, die „zusammen mit der Materie erleiden“ (II 12, 424b1 ff.).

¹⁸ Für eine repräsentationalistische Interpretation der wahrnehmbaren Formen im Sinne mentaler Bilder vgl. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* II, § 8: „This theory in general is, that we perceive external objects only by certain images which are in our minds, or in the sensorium to which the mind is immediately present. Philosophers, in different ages, have differed both in the names they have given to those images, and in their notions concerning them [...] By Aristotle and the Peripatetics, the images presented to our senses were called *sensible species* or *forms*; those presented to the memory or imagination were called *phantasms*; and those presented to the intellect were called *intelligible species*; and they thought, that there can be no perception, no imagination, no intellection, without species or phantasms. What the ancient philosophers called species, sensible and intelligible, and phantasms, in later times, and especially since the time of Des Cartes, came to be called by the common name of *ideas*.“

¹⁹ Im weiten Sinn von De an. III 3, 428a9, a27 verstanden als eine Tätigkeit des Intellekts, die sich im Verbinden bzw. Trennen von Begriffen bzw. Gedankeninhalten (*noêmata*) vollzieht, dabei auf *phantasmata* angewiesen ist (De an. III 7, 431a16 f.) und in einem wahren oder

427a19 ff.), die *instrumentelle* Rolle der Form: Als kognitive Vermögen kommen Wahrnehmen und Denken darin überein, dass sie jeweils auf eine bestimmte Weise mit ihren Gegenständen, dem Wahrnehmbaren (*aisthêta*) bzw. dem Intelligiblen (*noêta*), identisch sind (III 8, 431b20-24).²⁰ Man hat aber nicht den wahrnehmbaren oder denkbaren Gegenstand selbst in der Seele, sondern seine jeweilige Form (431b28 ff.); man wird mit dem jeweiligen Gegenstand also nur *formal* identisch.²¹ Die Form fungiert hier als *Instrument* für die kognitive Bezugnahme auf den vorliegenden Gegenstand²²; mittels der Form wird ein bestimmter Gehalt festlegt. Aristoteles' Epistemologie basiert auf den wahrnehmbaren Gegenständen selbst samt ihrer intelligiblen Struktur (432a5) und nicht auf so etwas wie „Ideen“ oder „Impressionen“ von diesen Gegenständen. Was nun Aristoteles im Fall der Wahrnehmung mit der Formel von der „Aufnahme der wahrnehmbaren Formen ohne die Materie“ meint und welche Art von Erklärung damit verbunden ist, ist ebenfalls Teil der oben skizzierten Debatte. Grob gesagt, wird im „Literalismus“ diese Formel einfach so verstanden, dass hier nicht die Materie des externen Agenten aufgenommen wird; das Sinnesorgan wird nur in der Weise verändert, dass es die externe Qualität im selben Sinn aufweist wie der externe Gegenstand.²³ Der Wahrnehmende bezieht sich also auf den Gegenstand mittels einer im Augeninneren, der *korê*, physisch replizierten Qualität. Für den Spiritualismus bringt dagegen diese Formel eine besondere Weise der Aufnahme der externen Form zum Ausdruck, die nicht mit materiellen Veränderungen einhergeht; die Form sei im Unterschied zum Gegenstand auf eine ganz andere, nämlich rein kognitive

falschen Urteil über einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit resultiert (*διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει*: III 4, 429a23).

²⁰ „Nun aber, indem wir die Hauptpunkte des über die Seele Gesagten zusammenfassen, wollen wir wiederum sagen, daß die Seele auf eine bestimmte Weise alles Seiende ist: Denn das Seiende ist entweder wahrnehmbar oder denkbar, es ist aber das Wissen auf eine bestimmte Weise (*πῶς*) das Wißbare, die Wahrnehmung aber das Wahrnehmbare: Wie dies aber möglich ist, müssen wir untersuchen. Das Wissen und die Wahrnehmung werden aufgeteilt in Entsprechung zu den Dingen, das dem Vermögen nach in die dem Vermögen nach (seienden Dinge), das der Aktualität nach in die der Aktualität nach (seienden Dinge): In der Seele sind das Wahrnehmungsvermögen und das Wissensvermögen dem Vermögen nach dasselbe (mit ihren Gegenständen), und zwar das eine mit dem Wißbaren, das andere mit dem Wahrnehmbaren. Notwendig aber ist, daß sie entweder diese selbst sind oder die Formen. Diese selbst aber nicht: Denn nicht ist der Stein in der Seele, sondern die Form: Daher ist die Seele wie die Hand: Denn die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge, und der Intellekt die Form der Formen und die Wahrnehmung die Form der wahrnehmbaren Dinge“ (De an. III 8, 431b20-432a3). So wie die Hand als ein Werkzeug verschiedene Werkzeuge gebrauchen kann, so sind Intellekt und Wahrnehmung Instrumente der Seele, die durch weitere Instrumente (intelligible bzw. wahrnehmbare Formen) die Wirklichkeit erkennen.

²¹ Diese bloß formale Identität scheint für die denkbaren Gegenstände, die keinerlei Materie besitzen, nicht zu gelten (De an. III 4, 430a3ff.; Met. XII 9, 1075a3 ff.).

²² Vgl. Owens, Joseph, „Aristotle – Cognition a Way of Being“, in: *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, hg. v. John R. Catan, Albany 1981, S. 74-80.

²³ Vgl. die treffende Beschreibung von Caston, „The Spirit and The Letter“, a.a.O., S. 250): „The jelly behaves, in effect, like Polaroid film.“ Caston arbeitet auch die unterschiedlichen Spielarten des Literalismus heraus.

Weise im Wahrnehmenden präsent.²⁴ Gegen beide Interpretationsrichtungen lassen sich grundlegende Einwände vorbringen: So wurde gegen den Spiritualismus immer wieder angeführt, dass es sich beim Wahrnehmen um eine Tätigkeit handelt, die Seele und Körper gemeinsam zukommt (De an. I 1, 403a5 ff.; Sens. 436b1-8); deshalb müssten auch physiologische Prozesse involviert sein, *in denen* der Wahrnehmungsvorgang *besteht*, ohne auf jene reduzierbar zu sein. Gegen den Literalismus, der davon ausgeht, dass die wahrgenommene Qualität nach dem Erleiden auch dem Organ in einem univoken Sinn zukommt, können Aristoteles' eigene Aussagen gegen die Annahme solcher Replika (De an. I 5, 409b23-410a13) sowie überhaupt absurde Konsequenzen²⁵ angeführt werden. Eine vielversprechende Interpretation, welche die gegen beide Seiten vorgebrachten Einwände vermeidet, ist die von Caston. Nach ihm wird die externe Qualität im Organ nicht repliziert, sondern nur in einem *analogen* Sinn aufgenommen: Der Wahrnehmende durchläuft eine physiologische Veränderung, in der sein Organ bloß *in einer bestimmten Hinsicht* dem äußeren Gegenstand ähnlich wird: Die Proportion, welche die jeweilige Qualität des Gegenstands konstituiert²⁶, wird innerhalb der physiologischen Veränderung des Organs durch ein anderes Paar konträrer Qualitäten exemplifiziert, so dass das Organ mit der externen Qualität bloß in dieser, durch einen bestimmten Typ von Bewegung übermittelten²⁷, Proportion übereinkommt. Auf der Grundlage dieser bloß analogen Ähnlichkeit kann sich dann der Wahrnehmende auf den externen Gegenstand beziehen.²⁸ Innerhalb der lang anhaltenden und weit verzweigten Debatte um Aristoteles' Wahrnehmungsthe-

²⁴ Burnyeat „Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?“, a.a.O., S. 24.

²⁵ Die Replika im Augeninneren (*korê*) müßten dann ebenfalls über bestimmte *koina aisthêta* verfügen, etwa über eine bestimmte Größe und Gestalt.

²⁶ Nach Aristoteles ist jede ästhetische Gattung (also die Gegenstände des Gesichtssinns, Gehörs, Geruchs, Geschmacks- und Tastsinns) durch ein bestimmtes Paar konträrer Qualitäten konstituiert (außer beim Tastsinn, wo es mehrere Gegensatzpaare gibt). Die einzelnen *idia aisthêta* ergeben sich durch die Mischung der jeweiligen konträren Qualitäten in einer bestimmten Proportion (Sens. 422a12-29).

²⁷ Hier kann sich Caston vor allem auf die analogen Bewegungen von Mem. 452b11-16 berufen, mit denen Aristoteles das Erkennen großer und entfernter Dinge erklärt: „denn man denkt große und entfernte Dinge nicht dadurch, dass man das Denken dorthin ausstreckt, so wie manche es vom Gesichtssinn behaupten (denn auch, wenn sie nicht existieren, muss man sie in gleicher Weise denken), sondern durch eine Bewegung in Proportion dazu; denn in ihr sind die gleichen Figuren und Bewegungen möglich. Worin besteht nun der Unterschied, wenn man die größeren Dinge denkt, oder aber jene denkt, die kleiner sind? Denn alles Innere ist kleiner, und zwar so, dass es in Proportion steht [zu dem Äußeren]“ (Übers. King).

²⁸ Caston, „The Spirit and The Letter“, a.a.O., S. 300: „These changes essentially involve the *transmission of information or content*. The resulting state is *about* the object, by means of a more limited kind of likeness, through a kind of transduction or transposition of characteristics found in the object“; ebd., S. 316: „Aristotle seems committed to there being *some* physiological change in perception, without its necessarily resulting in a *replica* of the perceptible quality. That is just what it is for a form to be received without the matter: information about the object is transmitted by preserving only certain aspects of its form, thus effecting transduction. For Aristotle, proportions provide the relevant, information-bearing feature in a range of cases“.

orie – und hier besonders innerhalb der Auseinandersetzung mit dem Literalismus – zeigt sich, dass es gute Gründe dafür gibt, die von Aristoteles für das Wahrnehmen als zentral angesehene Ähnlichkeitsrelation zwischen Wahrnehmendem und Gegenstand in einem qualifizierten Sinn, als eine *homoiotês tis*²⁹, zu interpretieren, nämlich als eine analoge Ähnlichkeit, die auf bestimmten Proportionen basiert. Auf diese Weise kann die Annahme einer literalen Angleichung, also die exakte Kopie des Gegenstands im Augeninneren, vermieden werden.

2. Vorstellung (*phantasia*)

Aristoteles' Aussagen zur *phantasia* könnte man an manchen Stellen so verstehen, als ob es sich hier um ein produktives Vermögen handeln würde, durch das man sich etwas aktiv „vor Augen stellt“ und *phantasmata* im Sinne von „mentalen Bildern“ formt, die man direkt beobachtet.³⁰ Dagegen ist zunächst einmal zu sagen, dass nicht jede Vorstellung piktorial sein muss; es gibt auch auditive, olfaktorische, gustative und haptische Vorstellungen. Das Grundproblem eines solchen Verständnisses der *phantasia* ist aber, dass sie an Aristoteles' Definition der *phantasia*, wie er sie im dritten Teil des Kapitels *De an.* III 3 (428b10-429a9) entwickelt, vollkommen vorbeigeht.³¹ Aristoteles definiert die *phantasia* als „eine durch die aktuelle Wahrnehmung entstehende Bewegung“ (429a1 f.).³² Als eine solche bleibt sie auch nach dem Verschwinden der äußeren Ursache, dem Wahrnehmungsobjekt, im Wahrnehmenden zurück und ist der ursprünglichen Wahrnehmung in einer bestimmten Hinsicht ähnlich (*ὁμοίαν*: 428b14); ihr Gehalt ist auf (mögliche) Objekte der Wahrnehmung beschränkt (*ὡν αἰσθησις ἐστίν*: b12 f.).³³ Weil sie den ursprünglichen Wahrnehmungseffekt konserviert, kann das Lebewesen gemäß dieser Bewegung kognitive Tätigkeiten vollbringen, die einen Gehalt erfordern, der vom Vorliegen wahrnehmbarer Gegenstände unabhängig ist (z.B. Gedächtnis, spekulatives Denken in der praktischen Überlegung; Träume, Sinnestäuschun-

²⁹ Vgl. hierzu Aristoteles' allgemeine Bemerkung in *EN* VI 2, 1139a10 f.: „da es ja in einer gewissen Ähnlichkeit (*ὁμοιότητά τινα*) und Verwandtschaft (*οἰκειότητα*) mit ihren Gegenständen begründet ist, dass die Seelenteile Erkenntnis haben“ (Übers. Wolf).

³⁰ Zu einer solchen Vermutung lädt vor allem *De an.* III 3, 428a17-20 ein, wo Aristoteles sagt, daß die *phantasia* „bei uns liegt, wann immer wir wollen“ (*ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα*) und ein „etwas vor die Augen stellen“ ist (*πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι*; vgl. *Mem.* 450a5). Besonders das hier genannte *εἰδωλοποιεῖν* scheint diese Vermutung zu unterstützen.

³¹ Von der *phantasia* in diesem engen, technischen Sinn ist der „metaphorische“ Sinn zu unterscheiden, von dem Aristoteles in *De an.* III 3, 428a2 spricht und der bloß das sinnliche „Erscheinen“ (*φαίνεσθαι*) meint (z.B. *De an.* III 3, 428b2 f.).

³² Für eine genaue Analyse des gesamten Textabschnitts vgl. Wedin, Michael V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven/London 1988, S. 24-30.

³³ Vgl. ebd., S. 26: „The genitive 'ὡν' restricts *φαντασία* to objects, that are or, possible, can be objects of perception.”

gen); und sie kann wahr oder falsch sein (428b16 f.). Bei der *phantasia* handelt es sich somit bloß um ein kausales Überbleibsel oder ein „Echo“³⁴ eines früheren Wahrnehmungseffekts, das in einem wahrnehmungsfähigen Wesen abgespeichert wird.³⁵ Als ein bloßes Reservoir früherer Wahrnehmungen zehrt die *phantasia* von den ursprünglichen Wahrnehmungseffekten, die sie konserviert, und kann sich ihnen gegenüber nicht aktiv verhalten. Die *phantasia* hat somit keine eigenen Gegenstände – wie etwa die Vermögen des Wahrnehmens und des Denkens, die durch ihre Gegenstände identifiziert und bestimmt werden (De an. II 4, 415a16-22) –, vielmehr sind ihre jeweiligen Gehalte durch den ursprünglichen perzeptuellen Input bestimmt. Das hat viele Interpreten zu der berechtigten Annahme bewogen, dass es sich bei der *phantasia* nicht wie bei Wahrnehmung und Intellekt um ein eigenes seelisches Vermögen handelt, dem spezifische Gegenstände zugeordnet sind, sondern bloß um eine Fähigkeit, Wahrnehmungseffekte zu speichern, auf die dann andere Vermögen als Hilfs-mittel zurückgreifen können, um Sachverhalte zu repräsentieren, die vom Vorliegen wahrnehmbarer Gegenstände unabhängig sind.³⁶

Wenn Aristoteles die *phantasia* als eine gespeicherte, auf eine aktuelle Wahrnehmung zurückgehende Bewegung definiert, spricht das auch dafür, dass es sich bei dem *phantasma*, das durch die *phantasia* entsteht (428a1 f.), nicht um ein direkt beobachtbares mentales Abbild oder eine Kopie der ursprünglichen Wahrnehmung handelt, sondern um einen physiologischen Zustand, *durch* den im Lebewesen ein bestimmter repräsentationaler Gehalt hervorgebracht wird.³⁷ Die Ähnlichkeit, die zwischen *phantasma* und ursprünglicher Wahrnehmung besteht (428b14), ist dann in erster Linie eine Ähnlichkeit hinsichtlich der kausalen Kräfte³⁸, auf deren Grundlage das *phantasma* am

³⁴ Vgl. Caston, Victor, „Aristotle and the Problem of Intentionality“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998) S. 249-298, S. 272.

³⁵ In An. Post. II 19, 99b36 f. ist vom „Bleiben des Wahrnehmungseffekts“ die Rede (μὴ τοῦ αἰσθηματος).

³⁶ Das hat Wedin (*Mind and Imagination in Aristotle*, a.a.O., S. xi) in aller Deutlichkeit gezeigt: „imagination is not a faculty in its own right but rather subserves the operation of full-fledged faculties in the sense that images [φαντάσματα] are required as the means by which such a faculty is able to represent its object in complete intentional acts“. Vgl. auch Frede, Dorothea, „The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle“, in: *Essays on Aristotle's De Anima*, a.a.O., S. 279-295, hier S. 281; Corcilius, Klaus, *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin/New York 2008, 211-215.

³⁷ Caston, „Aristotle and the Problem of Intentionality“, a.a.O., S. 283: „Thus phantasmata are not tiny pictures that look like objects in the world or require interpretation. They are changes in the perceptual system which represent in virtue of their causal powers. Phantasmata can correctly be described as ‚imagistic‘ or ‚pictorial‘, therefore, only in the sense that they are capable of *producing* quasi-perceptual experiences, experiences which are phenomenally similar to perceptual experiences.“

³⁸ Ebd., S. 274: „A phantasma will thus have similar *causal powers* to the stimulation from which it derives, including the ability to produce an experience *phenomenally like* a sensation.“

Zentralsensorium³⁹ einen Gehalt hervorbringen kann, welcher dann der ursprünglichen Wahrnehmung auch in einem phänomenalen Sinn ähnlich ist. Auch Aristoteles' Theorie der *phantasia* basiert somit auf einem qualifizierten Begriff von Ähnlichkeit: Ein *phantasma* repräsentiert einen ursprünglich wahrgenommenen Gegenstand nicht dadurch, dass es ihn im literalen Sinn abbildet und dann (von der *phantasia*) unmittelbar beobachtet wird, sondern weil es über den gleichen Typ von kausaler Kraft wie der ursprüngliche Wahrnehmungseffekt verfügt.

Da die *phantasia* kein eigenes (kreatives) Vermögen ist, sondern bloß ein passives Reservoir von gespeicherten Wahrnehmungseffekten darstellt, kann sie weder *phantasmata* selbst abrufen, noch diese manipulieren oder in irgendeine spezifische Ordnung bringen, vielmehr unterliegt sie dem Einfluss äußerer physiologischer Faktoren oder dem Zugriff genuiner seelischer Vermögen.⁴⁰ Man könnte an folgende Fälle denken: (i) Das eingelagerte *phantasma* wird durch physiologische Faktoren freigesetzt, wie z.B. im Traum (Insomn. 460b28-461a30). Hier kann es dazu kommen, dass es durch pathologische Faktoren (Fieber, Trunkenheit, Drogen) so verändert wird, dass es sich von seiner kausalen Vorgeschichte verselbständigt und den Zentralsinn auf eine Weise affiziert, wie es in einer anderen Wahrnehmung der Fall wäre⁴¹; das Zentralsensorium wird dann *gleichsam wie* von einem wahrnehmbaren Gegenstand bewegt. Dadurch wird die Erklärung von perzeptuellen Täuschungen möglich (Insomn. 461b21 ff.).⁴² (ii) Die *phantasmata* können von anderen Vermögen zu repräsentationalen Zwecken benutzt und verändert werden: So kann das Wahrnehmungsvermögen einen aktuellen Wahrnehmungsgehalt mit einem *phantasma* assoziativ kombinieren⁴³ oder auch eine Wahrnehmung „ergänzen“.⁴⁴ Ebenso kann auch das Denkvermögen z.B. im Rahmen einer prakti-

³⁹ Nach Aristoteles kommt eine bewusste Wahrnehmung dann zustande, wenn die sensitiven Bewegungen, die von den äußeren Sensorien herkommen, das Zentralsensorium affizieren (vgl. Insomn. 461a30-b1).

⁴⁰ Das wird mit aller Klarheit von Corcilius (*Streben und Bewegungen*, a.a.O., S. 213) herausgestellt: „Vorstellungsgelalte können in *neue Bewegungskontexte* gestellt werden, die sich von dem Kontext ihrer ursprünglichen kausalen Geschichte unterscheiden.“ Hierfür stellen sie bloß das „Material“ dar: „Der Bewegungsursprung für diese Kontextualisierungen liegt immer außerhalb der *phantasia*.“

⁴¹ Caston, „Aristotle and the Problem of Intentionality“, a.a.O., S. 275.

⁴² Ob die *phantasia* aber in jeden perzeptuellen Irrtum involviert ist und überhaupt die Basis für eine generelle Theorie des intentionalen Gehalts darstellt (vgl. Caston, „Aristotle and the Problem of Intentionality“, a.a.O.), ist zu bezweifeln. Aristoteles spricht schon der Wahrnehmung als solcher in Bezug auf verschiedene Gattungen von Gegenständen unterschiedliche Grade der Fallibilität zu (De an. III 3, 428b18-25). Für eine Kritik vgl. Rapp, Christof, „Intentionalität und *Phantasia* bei Aristoteles“, in: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, hg. v. Dominik Perler, Leiden/Boston/Köln 2001, 63-95.

⁴³ Aristoteles beschreibt Assoziationsgesetze im Rahmen seiner Theorie der *anamnêsis* in Mem. 451b10-452a16.

⁴⁴ Daran könnte man denken, wenn man sich bewusst macht, dass sich innerhalb Aristoteles' Kausalmodell der Wahrnehmung jeder Wahrnehmungsakt auf genau ein *idion aisthêton* bezieht, durch das sein Gehalt festgelegt wird. Das wirft das Problem auf, wie man gleich-

schen Überlegung auf *phantasmata* zurückgreifen, um sich verschiedene Optionen prospektiv vorzustellen (De an. III 7, 431a14-17, 431b6-10). (iii) Da die *phantasia* als solche keine gestaltende Kraft besitzt, können die einzelnen *phantasmata* mit zunehmendem zeitlichem Abstand von der ursprünglichen Wahrnehmungssituation „verblassen“.⁴⁵

3. Gedächtnis

Eine besondere Art der Verwendung gespeicherter Wahrnehmungseffekte stellt das Gedächtnis (*mnēmē*) dar. Ganz allgemein gesprochen, findet immer dann eine Tätigkeit des Gedächtnisses statt, wenn man „in der Seele sagt, daß man etwas schon früher gehört oder wahrgenommen oder gedacht hat“ (Mem. 449b23).⁴⁶ Für Aristoteles wirft das Phänomen des Gedächtnisses die Schwierigkeit auf, wie man sich auf etwas Abwesendes beziehen kann: „Jemand könnte die Aporie aufwerfen, wie man – wenn die Affektion (*pathos*) zwar anwesend, die Sache jedoch abwesend ist – [dennoch] das Abwesende im Gedächtnis habe“ (450a25 ff.; Übers. King). Zur Lösung dieser Schwierigkeit greift Aristoteles in einem ersten Schritt auf das schon aus De an. II 12 bekannte Bild des Einsiegeln durch einen Siegelring zurück: So wie ein Siegelring im Wachs ein bestimmtes Siegelzeichen hinterlässt, das auf seinen Besitzer *verweist*, so hinterlässt auch die Wahrnehmung im Wahrnehmenden eine bestimmte Bewegung, die diesem eingeprägt wird (*ἐνσημαίνεται*) und wie ein Gepräge auf den ursprünglichen Wahrnehmungseffekt *verweist* (*οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος*; 450a30 ff.). Mit dieser eingepprägten Bewegung ist nichts anderes als ein *phantasma* gemeint, eine gespeicherte Wahrnehmung. Die Lösung für das Problem, wie man sich auf Abwesendes beziehen kann, sieht Aristoteles darin, dass dieses *phantasma* „wie ein Gemälde“ (*οἷον ζωγράφημα* τ) ver-

zeitig zwei Qualitäten derselben ästhetischen Gattung wahrnehmen und unterscheiden kann (Sens. 7; De an. III 2, 426b8-427a14), und wie man überhaupt ein „Gesamtbild“ oder ein „ästhetisches Szenario“ vor Augen haben kann. Vgl. hierzu den Vorschlag von D. Frede („The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle“, a.a.O., S. 286): „Thanks to imagination, then, we get a fuller picture of a situation or a sequence of situations.“

⁴⁵ Vgl. Rapp, „Intentionalität und *Phantasia* bei Aristoteles“, a.a.O., S. 91.

⁴⁶ Für Aristoteles gehört das Gedächtnis wie auch die *phantasia* zum „primären Wahrnehmungsvermögen“ (*prōton aisthētikon*), weshalb es auch vernunftlosen Lebewesen zukommt: Das Gedächtnis bezieht sich auf Vergangenes und ist mit Zeitwahrnehmung verbunden; die Zeit wird wie die anderen Kontinua mit Hilfe eines *phantasma* (im Sinne eines repräsentationalen Mittels) erkannt, das selbst eine „Affektion der gemeinsamen Wahrnehmung“ ist (450a10f.; ohne die Umstellung von Ross). Die Wahrnehmungsinhalte, von denen es Vorstellung gibt, kommen dem Gedächtnis „an sich“ zu, dasjenige dagegen, „was nicht ohne Vorstellung ist“, nämlich die Gedanken (*noēmata*), kommen dem Gedächtnis nur akzidentell zu (450a23ff.). Das Gedächtnis gehört an sich zum Wahrnehmungsvermögen und nur akzidentell zum Intellekt. Vom Gedächtnis (*mnēmē*) ist die Erinnerung (*anamnēsis*) zu unterscheiden, die ein mit einer Suche verbundenes Wiedergewinnen eines früheren Gedächtnisinhaltes bezeichnet (451b2-5) und nur vernünftigen Lebewesen zukommen kann.

wendet wird. Diese Lösung führt Aristoteles genauer aus, indem er die aufgeworfene Schwierigkeit noch etwas schärfer darstellt: Wenn also der Bezug auf Abwesendes auf der Grundlage eines *phantasma* zustande kommen soll, dann kann man fragen, ob die Affektion selbst Gegenstand des Gedächtnisses ist oder dasjenige, von dem sie herkommt (450b11 ff.)? Was sorgt dafür, dass wir uns nicht bloß auf das *phantasma* selbst beziehen, sondern „auf das Andere“ (ἑτέρου), den nicht mehr anwesenden externen Ursprung des *phantasma*? Aristoteles' Lösung besteht darin, dass wir, wenn wir mit dem Gedächtnis tätig sind, das *phantasma* auf eine ganz bestimmte Weise verwenden: So wie das auf einer Tafel aufgezeichnete Bild sowohl Zeichnung (ζῳον) als auch Abbild (εἰκόν) ist – beide Bestimmungen unterscheiden sich nur „dem Sein nach“ und ermöglichen zwei verschiedene Betrachtungsweisen –, so muss man auch das *phantasma* in uns als etwas verstehen, das sowohl für sich stehen als auch auf etwas anderes verweisen kann: Insofern es bloß etwas „an sich“ ist, ist es bloß ein *phantasma*, insofern es aber von etwas Anderem her stammt, nämlich dem ursprünglichen Wahrnehmungseffekt, ist es „wie ein Abbild und ein Gedächtnisinhalt“ (οἷον εἰκὼν καὶ μνημόνευμα: 450b20-27). Aristoteles definiert daher Gedächtnis als „Besitz einer Vorstellung als Abbild dessen, wovon es die Vorstellung ist“ (451a15 f.; Übers. King). Aristoteles' Vergleich mit dem Gemälde könnte nun dazu einladen, ihm eine Bildertheorie zu unterstellen: Wir haben ein inneres Bild vor Augen und können dieses entweder „als solches“ direkt betrachten oder als Abbild ansehen, das auf einen früher wahrgenommenen Gegenstand verweist. Dagegen lässt sich einwenden, dass Aristoteles wiederholt den Gleichnischarakter seiner Rede von Bildern betont und wir außerdem viele Gedächtnisinhalte haben, die nicht auf optische Wahrnehmungen verweisen, wie z.B. auf eine bestimmte Melodie.⁴⁷ Zieht man die im letzten Abschnitt vorgestellte kausale Theorie der *phantasia* heran, dann handelt es sich beim *phantasma*, das „als solches“ betrachtet wird, um eine auf eine frühere Wahrnehmung zurückgehende, gespeicherte Bewegung, die jener in ihrer kausalen Kraft ähnlich ist und einen Gehalt hervorbringt, der bloß für sich steht, während dasselbe *phantasma*, als Abbild betrachtet, einen Gehalt besitzt, dem der Verweis auf die frühere Wahrnehmung als seinem Ursprung hinzugefügt wird.⁴⁸

Mit dem Gedächtnis tätig zu sein, heißt also nicht, einen Wahrnehmungsinhalt abzuspeichern – das ist die Aufgabe der *phantasia*. Vielmehr wird hier ein *phantasma* von einem mit seinem Gedächtnis tätigen Lebewesen in einen bestimmten Verweisungszusammenhang gestellt: Es wird als ein Abbild (*eikôn*) dessen, wovon es die Vorstellung ist, verwendet und zusätzlich zeitlich datiert.⁴⁹ Ein *phantasma*, wenn es als Abbild betrachtet wird, bringt einen reprä-

⁴⁷ Vgl. King, R. A. H., *Aristoteles. De memoria et reminiscencia*. Übersetzt und erläutert von R.A.H. King, Berlin 2004., S. 35, S. 40 ff.

⁴⁸ Vgl. Caston, „Aristotle and the Problem of Intentionality“, a.a.O., S. 281 f.

⁴⁹ Das sind die beiden Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um mit dem Gedächtnis tätig zu sein.

sentationalen Gehalt hervor, dem der Verweis auf seinen perzeptuellen Ursprung beigelegt ist; es lässt uns an den ursprünglichen Wahrnehmungsgegenstand denken. Aristoteles verwendet den Terminus „Abbild“ hier in dem strikt formalen Sinn, dass es im Wesen des Abbildes liegt, von sich selbst weg auf etwas anderes hin (ἄλλου) zu verweisen.

4. Denken

Die *phantasia*, die für Aristoteles bloß einen passiven Speicher von Wahrnehmungseffekten bildet, wird vom menschlichen Denken⁵⁰ in einer besonderen Weise genutzt. Nach Aristoteles ist jeder Akt des menschlichen Denkens von einem *phantasma* begleitet; es gilt: „Daher denkt die Seele niemals ohne einen Vorstellungsgehalt“ (De an. III 7, 431a16 f.) und „ohne Vorstellungsgehalt kann das Denken nicht sein“ (Mem. 449b31 f.). Aus dieser Abhängigkeit des menschlichen Denkens von der *phantasia* und damit von der Wahrnehmung⁵¹ folgt, dass sich das Denken im Menschen nicht vom Körper abtrennen kann (De an. I 1, 403a8 ff.).⁵² Doch was genau bedeutet es, die noetischen Formen in den Vorstellungsgehalten zu denken (De an. III 7, 431b2)? Wir werden uns im Folgenden auf das theoretische Denken beschränken.⁵³

Da die *phantasia* kein selbständiges seelisches Vermögen ist, greift das Denken selbst auf bestimmte Vorstellungsgehalte (*phantasmata*) zurück, um den jeweiligen gedanklichen Inhalt (*noëma*) zu repräsentieren. Dabei ist ent-

⁵⁰ Aristoteles unterscheidet zwei Formen des Denkens (*noein*): In einem weiten Sinn versteht er unter Intellekt dasjenige, „mit dem die Seele denkt und Annahmen macht“ (De an. III 4, 429a23). Dieser bringt Tätigkeiten hervor, die Aristoteles unter den generischen Oberbegriff *dianoia* bzw. *hypolēpsis* subsumiert (III 3, 428a15, a25 ff.): Hier handelt es sich jeweils um ein diskursives Denken (*dianoia*), das sich im Verbinden oder Trennen einfacher Gedankeninhalte (*noēmata*) bzw. Begriffe vollzieht und in einer Annahme oder einem Urteil (*hypolēpsis*) über einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit resultiert, im Idealfall in einer bestimmten Art von Kenntnis (*epistēmē*, *orthōs phronēsis*, *doxa alēthēs*). Von dieser Form des Denkens ist diejenige zu unterscheiden, in welcher der Intellekt auf die Essenzen oder substantiellen Formen der Gegenstände als seine spezifischen Objekte – wie die Wahrnehmung auf die *idia aisthēta* – bezogen ist (De an. III 6, 430b27-30) und diese in einem intuitiven Akt erfasst (Met. IX 10).

⁵¹ Vgl. De an. III 3, 427b14 ff.: „Denn die Vorstellung ist verschieden sowohl von der Wahrnehmung als auch vom Denken, sie entsteht nicht ohne Wahrnehmung und ohne diese gibt es keine Annahme (*hypolēpsis*)“; De an. III 8, 432a7-10: „Und aus diesem Grund könnte man ohne etwas wahrgenommen zu haben rein gar nichts lernen oder verstehen, und wenn man betrachtet, muß man zugleich einen Vorstellungsgehalt betrachten.“

⁵² Das unterscheidet den Menschen vom Denken Gottes, der als ewiges, nicht-prozessuales und nicht an die Wahrnehmung bzw. *phantasia* gebundenes Denken nichts anderes als sich selbst zum Gegenstand hat (Met. XII 7, XII 9).

⁵³ In De an. III 7 entwickelt Aristoteles die *phantasmata*-Bindung primär für das praktische Denken (431a14-17; b6-10), geht aber davon aus, dass diese ebenso für das theoretische Denken gilt: „Auch dasjenige, was ohne Bezug auf eine Handlung ist, das Wahre und das Falsche, ist in derselben Gattung wie das Gute und das Schlechte: Sie unterscheiden sich darin, daß das eine schlechthin gilt, das andere für jemanden“ (431b10 ff.).

scheidend, dass für Aristoteles ein wesentlicher Unterschied zwischen Vorstellungsgehalten und Gedanken besteht; letztere sind auf erstere nicht reduzierbar: Während das *phantasma* etwas repräsentiert, was auf ein (mögliches) Objekt der Wahrnehmung (*aisthêton*), also ein Einzelnes (*kath' hekaston*) eingeschränkt ist, ist Inhalt des Denkens (*noêma*) immer etwas Allgemeines (*katholou*: De an. II 5, 417b20-26), das als solches nicht wahrgenommen werden kann. Wenn wir etwa die Form des Menschen erfasst haben, dann denken wir den Menschen als ein vernunftbegabtes Lebewesen.⁵⁴ Diese Bestimmung denken wir als allgemeingültig, als etwas, das auf eine Vielzahl einzelner Menschen gleichermaßen zutrifft.⁵⁵ Wenn wir solche gedanklichen Inhalte verbinden, ergeben sich wahre oder falsche Urteile, was bei einer Verbindung von Vorstellungsgehalten nicht der Fall ist.⁵⁶ Aufgrund dieser Dichotomie ergibt sich, dass in einem Denkkakt das *phantasma* den gedanklichen (allgemeinen) Inhalt überhaupt nicht in einem literalen Sinn veranschaulichen oder abbilden kann, sondern diesen in irgendeiner Weise sinnlich „übersetzen“ muss. Doch worin besteht bei Aristoteles eine solche Übersetzung, in der das *phantasma* den vom *noêma* vorgegebenen allgemeinen Gehalt *auf seine Weise* anzeigt? Nach Aristoteles kann das Denken mehrere Vorstellungsgehalte zusammenstellen und einer gemeinsamen Hinsicht unterordnen (De an. III 11, 434a9 f.).⁵⁷ Das Denken sucht sich also geeignete Vorstellungsgehalte und betrachtet diese unter derjenigen Rücksicht, die vom Denkinhalt (*noêma*) vorgegeben ist. Dafür muss es unter den ausgesuchten *phantasmata* gewisse Ähnlichkeiten geben; von individuellen Unterschieden wird dabei abgesehen. Genau diese besondere Weise, *phantasmata* zu betrachten, nämlich sie auf einen allgemeinen Gesichtspunkt hin aufzufassen und bestimmte Eigenschaften zu ignorieren, wird in *De memoria* beschrieben:

„Von der Vorstellung wurde bereits in ‚Über die Seele‘ gesprochen und ohne Vorstellung kann Denken nicht sein. Denn im Denken tritt derselbe Begleiteffekt auf wie auch beim Zeichnen eines Diagramms. Dabei zeichnen wir nämlich, obwohl wir gar keinen Gebrauch machen von einer bestimmten Größe des Dreiecks, doch ein Dreieck mit bestimmter Größe. Ebenso setzt sich der Denkende, auch wenn er keine Größe denkt, eine solche vor Augen, denkt sie aber nicht als eine Größe; und wenn die Natur der Sache zu den Größen, wiewohl ohne nähere Bestimmung, gehört, dann setzt er sich eine bestimmte Größe, denkt sie aber nur als Größe. Weshalb es nun nicht möglich ist, etwas ohne Kontinuum zu denken,

⁵⁴ Die Einsicht in das Wesen einer Sache wird also in Form einer Definition diskursiv entfaltet.

⁵⁵ Vgl. Met. III 4, 999a28; An. Post. I 31, 87b32.

⁵⁶ Vgl. De an. III 8, 432a10 ff.: „Die Vorstellung aber ist verschieden von Bejahung und Verneinung. Denn das Wahre und Falsche ist eine Verknüpfung von Denkinhalten (*symplokê noêmâtôn*).“ Caston („Aristotle and the Problem of Intentionality“, a.a.O., S. 284) sagt hierzu treffend: „Because of their quasi-perceptual character, phantasmata do not constitute a ‚language of thought‘, a system of representations semantically structured as a language is structured.“

⁵⁷ Ich folge in der Interpretation dieser Stelle Corcilius, *Streben und Bewegen*, a.a.O., S. 224-227.

genauso wenig wie das, was nicht in der Zeit ist, ohne Zeit – das ist eine andere Frage“ (Mem. 449b30-450a9; Übers. King).

So wie es für einen geometrischen Beweis unerheblich ist, welche Größe die gezeichnete Figur hat, so ist es für das Denken unerheblich, welche besonderen Eigenschaften das *phantasma* hat, welches das Denken begleitet. Auch wenn sich der Denkende auf einen allgemeinen noetischen Gehalt und nicht auf eine wahrnehmbare Größe bezieht (μη ποσόν νοή: 450a4), muss er sich dennoch gleichzeitig eine solche vor Augen stellen, die er aber nicht *als* eine Größe *denkt* (νοεῖ δ' οὐχ ἢ ποσόν: a5). In dieser besonderen Auffassungsweise, die sich am jeweiligen noetischen Gehalt orientiert, wird das *phantasma*, das der Denkende hier benutzt, *verallgemeinert*. Entscheidend ist, dass diese verallgemeinerte Vorstellung oder dieses Schema nicht von der *phantasia* im Sinne einer Einbildungskraft produziert wird: Das Denken sucht sich ein *phantasma*⁵⁸ und betrachtet es in einer Hinsicht, in der es einen bestimmten Gedanken „versinnlichen“ oder veranschaulichen kann. Der Vorstellunggehalt *in dieser Hinsicht* ist dann für das Denken dasjenige, was z.B. zeigt, wie ein Mensch überhaupt oder im Allgemeinen aussieht. Das ist die spezifische Weise, wie vernünftige Wesen die *phantasia* nutzen können, nämlich die *phantasia logistikê* (De an. III 10, 433b29); in dieser besonderen Verwendungsweise ist die *phantasia* eine Komponente des Denkens (III 3, 427b27 f.).⁵⁹ Der allgemeine Gehalt (z.B. Mensch als ein vernunftbegabtes Lebewesen) bietet dem Denken einen Leitfadens, welche *phantasmata* dafür geeignet sind, diesen allgemeinen Gehalt dann *auf ihre Weise* (z.B. wie ein Mensch im Allgemeinen aussieht) zu repräsentieren. In dieser besonderen Verwendungsweise durch das Denken haben sich die *phantasmata* in größtmöglicher Weise von ihrem Ursprung gelöst; sie repräsentieren etwas, was kein Gegenstand der Wahrnehmung mehr ist.⁶⁰

⁵⁸ Insofern liegt die *phantasia* „bei uns“ (De an. III 3, 427b18).

⁵⁹ Vgl. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, a.a.O., S. 73.

⁶⁰ Corcilius (*Streben und Bewegen*, a.a.O., S. 227) macht zu Recht auf „eine doppelte Unabhängigkeit der *phantasiai* von ihren kausalen Anlässen“ bei ihrem vernünftigen Gebrauch aufmerksam: „Sie sind nicht nur *kausal* von der Präsenz der sie verursachenden Wahrnehmungen und deren äußeren Gegenständen unabhängig [...] sondern sie sind dies auch in *semantischer* Weise, weil sie nicht mehr deren perzeptive Gehalte repräsentieren“. Da sie gar keine wahrnehmbaren Gegenstände mehr abbilden, stehen sie in einer *symbolischen* Beziehung zu den von ihnen repräsentierten Gehalten.