

Psychologische und physiologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Platon und Galen

Inauguraldissertation zur Erlangung
des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie
der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft
der Ruhr-Universität Bochum

vorgelegt von **Julia Trompeter (M.A.)**
geboren in Siegburg

Dekan:

Prof. Dr. Joachim Wirth

Prodekan:

Prof. Dr. Heinrich Wansing

Erstbetreuer:

Prof. Dr. James Wilberding

Zweitbetreuer:

Prof. Dr. Jan Opsomer

Tag der mündlichen Prüfung: 01.10.2013

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Sektion I: Platon	16
1.1 Psychologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Platon . .	16
Einleitung	16
1.1.1 Die Notwendigkeit von Seelenteilen im vierten Buch der Politeia	18
1.1.1.1 Der Begriff ‚Teil‘ und der Satz vom Widerspruch	18
1.1.1.2 Warum brauchen wir drei Seelenteile?	24
1.1.2 Die Herleitung des ἐπιθυμητικόν und des λογιστικόν am Beispiel vom ‚Durst an sich‘	28
1.1.2.1 Die Bedeutung des Satzes vom Widerspruch für das Beispiel vom ‚Durst an sich‘	31
1.1.2.2 Die Ablehnung der ‚Gesundheitsthese‘	34
1.1.2.3 Die Ablehnung der ‚Krankheitsthese‘	37
1.1.2.4 Das Streben des λογιστικόν, die Bedeutung der Phrase ‚ἐκ λογισμοῦ‘ und die Relevanz des ‚rechten Augenblicks‘	41
1.1.3 Die Herleitung des θυμός am Beispiel von Leontios	42
1.1.3.1 Der θυμός und das ἐπιθυμητικόν als Initiatoren von Handlungen	54
1.1.4 Die Verschiedenheit von θυμός und λογιστικόν	59
1.1.5 Die Strebeziele der Seelenteile im neunten Buch der Politeia	62
1.2 Physiologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Platon . .	69
Einleitung	69
1.2.1 Die sterbliche und die unsterbliche Seele im Timaios	74
1.2.2 Die Abhängigkeit der Seele vom Körper	79
1.2.2.1 Die Rolle der παθήματα und das Prinzip der Notwendigkeit . .	79
1.2.2.2 Wahnsinn, Schlechtigkeit und Krankheit der Seele	91
1.2.3 Verortung und Aufgaben der drei Seelenteile im Organismus	98
1.2.3.1 Der θυμός im Timaios	98
1.2.3.1.1 Die Funktion der Lunge für den θυμός	109
1.2.3.2 Das ἐπιθυμητικόν im Timaios	112
1.2.3.2.1 Das ἐπιθυμητικόν und die φαντασία im Timaios	117
1.2.3.2.2 Das ἐπιθυμητικόν und die εἰκασία im Timaios	124
1.2.3.3 Das λογιστικόν und die Bedeutung des Rückenmarks im Ti- maios	127

Sektion II: Galen	137
2.1 Psychologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Galen	137
Einleitung	137
2.1.1 Die Notwendigkeit von Seelenteilen und der Satz vom Widerspruch in PHP	138
2.1.2 Die Verschiedenartigkeit vom irrationalen und rationalen Vermögen und die Bedeutung des <i>τόνος</i> in der Stoa und bei Galen	145
2.1.3 Der Unterschied zwischen Seelenteilen und seelischen Vermögen	150
2.1.4 Galen zum ‚Durst‘ in der <i>Politeia</i> und über die Vermögen des <i>ἐπιθυμητικόν</i>	160
2.1.4.1 Das <i>ἐπιθυμητικόν</i> und die <i>φαντασία</i> bei Galen	166
2.1.5 Die Herleitung des <i>θυμός</i>	174
2.1.5.1 Galens Adaption des Beispiels von Odysseus	177
2.1.5.2 Der <i>θυμός</i> und die <i>δόξα</i> bei Galen	180
2.1.5.3 Galens Adaption des Beispiels von Leontios	185
2.1.5.4 Die Strebeziele der Seelenteile bei Galen	189
2.1.5.5 Ein Ausblick: Die Freiheit der Seele bei Galen und Platon	193
2.2 Physiologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Galen	197
Einleitung	197
2.2.1 Der <i>σκοπός</i> von QAM	199
2.2.2 Die sterbliche und die unsterbliche Seele: Galens Adaption des <i>Timaios</i>	206
2.2.3 „Wahnsinn und Krankheit“: Die Abhängigkeit der Seele vom Körper	214
2.2.4 Die Verortung der Seelenteile im Organismus: Galens Adaption der Seelentopologie aus dem <i>Timaios</i>	219
2.2.4.1 Herz und Lunge	222
2.2.4.2 Leber und Magen	225
2.2.4.3 Gehirn und Rückenmark	230
2.2.5 Hirnzentrismus und Tripartition der Seele: Probleme und Wege zur Vereinbarkeit	236
2.2.5.1 Die Sonderstellung des Gehirns	239
2.2.5.2 Die Nervenverbindung zwischen Gehirn und Herz	242
2.2.5.3 Die Arterien, die innere Hitze und das <i>πνεῦμα</i> als Verbindungs- glieder zwischen Herz und Gehirn	248
2.2.5.4 Nerven, Venen, <i>πνεῦμα</i> und Blut: Die Einbindung der Leber in den Organismus	254
2.2.5.5 Die willentlichen Bewegungen der unteren Seelenteile	260
Fazit	268
Literaturverzeichnis	272

Einleitung

Ziel des hier vorliegenden Projektes ist es, mehr Licht in das besondere Verhältnis zwischen dem Arzt und Philosophen Galen von Pergamon (ca. 129-216 n. Chr.) und seinem Vorbild Platon (427-347 v. Chr.) zu bringen, und im Zuge dessen sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Unterschiede zwischen den Seelenvorstellungen beider Denker genauer herauszuarbeiten. Der Schwerpunkt liegt darauf zu zeigen, dass es Galen gelingt, die platonische Lehre von der dreigeteilten Seele fruchtbar in sein eigenes, modernes Anatomieverständnis zu integrieren und dabei sowohl der Tripartition der Seele als auch dem Verständnis vom Organismus als psychophysischer Einheit, wie es der *Timaios* nahelegt, gerecht zu werden. Dabei wird sich herausstellen, dass Galens integrativer Ansatz bei seiner Adaption platonischer Psychologie und Physiologie wesentlich differenzierter und aussichtsreicher ist, als zumeist angenommen wird.

Galen hat Zeit seines Lebens zwei Berufe ausgeübt, von denen man heute annimmt, dass sie sich nur schwer miteinander vereinbaren lassen dürften: Denn der Arzt kämpft mit seiner Kunst (τέχνη) im praktischen Sinne um Erhalt oder Rückgewinnung der menschlichen Gesundheit, während der Philosoph sich ganz der geistigen Anschauung (θεωρία) hingibt, die gemeinhin nicht dazu gedacht ist, konkrete Handlungsanweisungen zu vermitteln. Dass eine solch radikale Unterscheidung in ein politisches und ein philosophisches Leben, wie man sie aus dem X. Buch der *Nikomachischen Ethik* zu treffen gewöhnt ist, jedoch nur bei einseitiger Betrachtung beider Tätigkeiten möglich wird, stellt Galen durch sein Leben und Werk eindrucksvoll unter Beweis. Die Arztkunst war ihm nie reine Praxis (πρᾶξις), sondern er forderte vom Arzt immer auch die Bereitschaft ein, über die eigene Erfahrung (ἐμπειρία) hinauszugehen, und auf Basis logischer Beweisverfahren zu den nur im Denken erfassbaren Prinzipien fortzuschreiten.¹

Wie eng die Bereiche von Medizin und Philosophie miteinander verschränkt sind, zeigt nicht nur in Galens Schrift „Dass der beste Arzt auch Philosoph sein muss“², sondern lässt sich recht einfach und klar an bestimmten Gegebenheiten, welche die körperlich-seelische Verfasstheit des Menschen mit sich bringt, verdeutlichen: Wenn der Philosoph erfassen möchte, was die Seele (ψυχή) des Menschen ist, braucht

¹ Vgl. hierzu Jonathan Barnes: „Galen on Logic and therapy“ in: Fridolf Kudlien, Richard J. Durling (Hrsg.): *Galen's method of healing. Proceedings of the 1982 Galen Symposium*, Brill (1991), 50-102, bes. 58 und 65. Vgl. Luis Garcia-Ballester: „Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought“ in: Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabre, u.a. (Hrsg.): *Galen and Galenism: Theory and medical practice from antiquity to the European Renaissance*, Aldershot [u.a.] (2002), 117-152, 124.

² *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, Scripta minora, vol. 2, hg. von J. Marquardt, I. Müller, und G. Helmreich, Teubner, Leipzig (1891), Nachdruck (1967).

er dazu ebenso wie der Arzt das Wissen des Naturforschers. Denn die körperliche Grundkonstitution des Menschen, das heißt die Mischung (χρᾶσις, μίξις) der vier Elementarqualitäten Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit (θερμότης, ψυχρότης, ξηρότης, ὑγρότης) sowie der vier Körpersäfte, der schwarzen und gelben Galle, des Bluts und des Schleims, haben einen entscheidenden Einfluss auf die psychische Gesundheit und auf bestimmte Charaktermerkmale des Menschen. Umgekehrt jedoch zeigt sich, dass der Arzt, ganz wie ein Philosoph, auch ein Kenntnis von der menschlichen Seele, ihren Teilen und Vermögen haben muss, da die rechte Fürsorge für sie einen erheblichen Einfluss auf die körperliche Gesundheit des Menschen ausübt.³

Galens beeindruckendes Werk aus über 400 erhaltenen Schriften umfasst viele genuin medizinische Werke, darunter sowohl einfache Rezeptsammlungen als auch ausführliche anatomische Untersuchungen, und führt den Leser weiter über die Ethik und Psychologie bis hin zu Erkenntnistheorie, Physik und Metaphysik.⁴ In der vorliegenden Arbeit werden wir vor allem die psychologischen Arbeiten Galens erforschen, und uns dabei auf jene Passagen konzentrieren, in denen er sich mit der Lehre Platons auseinandersetzt.

Im Rahmen seiner psychologischen Untersuchungen, die in dem umfangreichen Werk *De Placitis Hippocratis et Platonis* (*PHP*) sowie dem kurzen aber prägnanten Traktat *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (*QAM*) den Höhepunkt ihrer Aussagekraft erreichen, setzt sich Galen mit den Fragen auseinander, was die Substanz (οὐσία) der Seele sei, welche Formen bzw. Teile (εἶδη bzw. μέρη) sie habe, wie die physiologischen und psychologischen Vermögen (δυνάμεις) und die Strebeinhalte der Seelenteile beschaffen sind, und wo im Körper sich die Seelenteile lokalisieren lassen. Während er sich in *QAM* darauf konzentriert, die grundsätzliche Abhängigkeit der seelischen Vermögen von den Körpermischungen darzulegen, widmet er sich in *PHP* der Verortung der Seele im menschlichen Organismus, wobei der Leser hin zu einer Untersuchung der Seele sowie ihrer Teile und Vermögen führt. Für die genuine Untersuchung der Seele in *PHP* spielen vor allem die platonische und die stoische Philosophie eine entscheidende Rolle. Während Galen die Lehre der Stoa, insbesondere in der Person des stoischen Schuloberhauptes Chrysippus, als Mittel zur Abgrenzung benutzt, und zur negativen Folie für seine eigene Position werden lässt, begegnet er der platonischen Lehre von der dreigeteilten Seele mit großer Affirmation. Diese von Galens Seite aus eindeutig proplatonische und (mit Ausnahme seiner

³ Vgl. *De san. tuenda* CMG V.4,2,19,26-30 Koch.

⁴ Für einen Überblick zum *Corpus Galenicum* siehe die Bibliographie der galenischen und pseudo-galenischen Werke, zusammengestellt von Gerhard Fichtner. Erweiterte und verbesserte Ausgabe (2011/03), Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

Einschätzung des Stoikers Poseidonios) antistoische Haltung hat jedoch in der regen Galenforschung der vergangenen Jahrzehnte eine Welle der Skepsis ausgelöst.

Im Rahmen einer grundsätzlichen Kritik an seiner ‚eklektischen‘⁵ Grundhaltung wird Galen gerne vorgeworfen, verschiedene Konzepte diverser Denker zu einer in sich nicht mehr konsistenten Gemengelage zu vermischen. So schrieb einst der Theologe und Philosoph Eduard Zeller im Jahre 1923: „Unter die Eklektiker stellt Galen schon der Umstand, daß er eine ganze Reihe ausführlicher Erklärungen und Auszüge von platonischen, aristotelischen, theophrastischen, eudemischen und chrysippischen Schriften verfaßt hat, während er doch zugleich erklärt, daß ihn keine von diesen Schulen befriedige.“⁶ Als ‚Eklektiker‘ konzentriert sich Galen nach Zeller bei der wissenschaftlichen Untersuchung ganz auf den unmittelbar nachweislichen Nutzen, und spricht der theoretischen Untersuchung demgegenüber ihren Wert ab. Zellers Statement, „daß ein Philosoph, der den Wert der wissenschaftlichen Untersuchung so ganz nach ihrem unmittelbar nachweislichen Nutzen abmißt, nicht über einen unsicheren Eklektizismus hinauskommen konnte“⁷ besagt, dass aus Konzentration auf das unmittelbar Nützliche zugleich eine Unsicherheit des eklektischen Wissens resultiert. Die Zellersche Intention liegt dabei klar auf der Hand: Er wertet das Wissen des Eklektikers ab. Angreifbar wird seine Position dadurch, dass sie sich vorrangig aus Behauptungen speist. So kann schon in der oben zitierten Passage die implizite Annahme, dass praktisches Wissen und somit auch die ethische Forschung immer

⁵ Zur Problematik des Begriffs ‚Eklektizismus‘ in seiner historischen Gewachsenheit siehe: Pierluigi Donini: „The history of the concept of eclecticism“, in: John M. Dillon (Hrsg.): *The question of "eclecticism": Studies in later Greek philosophy, Hellenistic culture and society* 3, Berkeley/Calif. (1988), 15-33.

⁶ Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Band 3: Die nacharistotelische Philosophie. Hälfte 1, Leipzig 1923, sechste Auflage 1963, 855. Die negative Prägung des Begriffs Eklektizismus stammt vor allem von Eduard Zeller, welcher über den Eklektiker, der ihm zugleich auch als Skeptiker gilt, sagt: „Das eklektische Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedenen Systemen ist nichts anderes als die Unruhe des skeptischen Denkens, nur gedämpft durch den Glauben an das ursprüngliche Wahrheitsbewußtsein, dessen Äußerungen aus den mancherlei wissenschaftlichen Theorien zusammengesucht werden sollen. Je ungründlicher aber der Zweifel durch ein so prinziploses Philosophieren beschwichtigt war, um so weniger ließ sich erwarten, daß er für immer verstummen würde.“ Zeller (1923), 563. Nach Donini (1988) gibt Zeller für seine Thesen keine wirkliche Begründung, im Gegenteil: „Thus Zeller’s theory on the origin and nature of eclecticism is a typical example of a *priori* argument; it explains wonderfully what never happened, while leaving what actually happened totally unexplained.“ Donini (1988), 26.

⁷ „Wir bedürfen in der Tat keines weiteren Beweises, um zu wissen, daß ein Philosoph, der den Wert der wissenschaftlichen Untersuchung so ganz nach ihrem unmittelbar nachweislichen Nutzen abmißt, nicht über einen unsicheren Eklektizismus hinauskommen konnte. Nur würden wir uns sehr täuschen, wenn wir deshalb selbständige ethische Forschung bei ihm suchen wollten. Galens zahlreiche Schriften aus diesem Gebiete sind für uns alle bis auf zwei verloren gegangen; was wir aber teils aus diesen teils aus anderen gelegentlichen Äußerungen von seinen sittlichen Ansichten erfahren, enthält nur Nachklänge von älteren Lehren.“ Zeller (1923), 862.

auf den unmittelbaren Nutzen zielen und zudem immer ein unsicheres Wissen sei, grundsätzlich als Behauptung enttarnt und in Frage gestellt werden.⁸

Entgegen Zeller vertreten wir die Ansicht, dass Galen durchaus den Stellenwert der theoretischen Untersuchung für beide Fachgebiete, Medizin und Philosophie, anerkennt. In seiner kurzen Abhandlung *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* lässt Galen den besten Arzt – nämlich Hippokrates – eindeutig an der θεωρία teilhaben, der laut Galen selbst dazu auffordert, Ärzte sollten die logische Betrachtung (τὴν λογικὴν θεωρίαν) trainieren.⁹ Der Arztkunst kommt somit ihre eigene Form der θεωρία zu, auch wenn sie zusätzlich der praktischen Lehre, Übung und Durchführung bedarf. Der Unterschied zwischen Arzt und Philosoph besteht nach Galen vor allem in ihrer Herangehensweise an den Untersuchungsgegenstand. Während der Arzt auf das körperlich Organ als Ursprung (ἀρχή) bestimmter weiterer Organe und Funktionen schaut, konzentriert sich der Philosoph auf die Erforschung der seelischen Vermögen (δυνάμεις).¹⁰ Dennoch brauchen wir ebenso in Hinsicht auf die eigentliche Erkenntnisleistung der Einzelwissenschaften ein Wissen über die Substanz.¹¹

Die Einschätzung des Galenischen ‚Eklektizismus‘ hat sich nun im Verhältnis zur pauschalen Abwertung Zellers in der Folgezeit wesentlich ausdifferenziert – und zwar in einem solchen Maße, dass Galen bisweilen gar als Galionsfigur eines neuen und seriöseren Eklektizismus rekrutiert worden ist. Zum Vertreter dieses erneuerten Eklektizismusbegriff, den beispielsweise Moraux stark macht, wird Galen vor allem aufgrund von zwei Aspekten ernannt: Zum Einen ist dies – im Gegensatz zu einer vollständigen und loyalen Anhängerschaft an eine bestimmte Schule – seine beharrliche Weigerung, sich zu einer der herrschenden, philosophischen Schulen zugehörig zu fühlen,

⁸ Man denke hier beispielsweise an die aristotelische Unterscheidung von praktischem und theoretischen Intellekt und insbesondere an die Auseinandersetzung mit der praktischen Klugheit (φρόνησις), die er im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* zu den dianoetischen Tugenden zählt. Hier wird klar, dass der Phronimos, trotz der Gebundenheit der Handlungsentscheidung an den sinnlichen Einzelgegenstand, durch den Erwerb einer stabilen Grundhaltung (ἔξις) ein Prinzipienwissen des wahrhaft Guten, das er als das Ziel an einem Einzelnen erkennt, erlangen kann. Die enormen Ausmaße dieser Forschungsdebatte erlauben nur ein paar sehr eingeschränkte, wiewohl einschlägige Hinweise auf begleitende Literatur: Otfried Höffe, Art. phronêsis / Klugheit, Aristoteles Lexikon, Stuttgart (2005), 451-454, Eustratius, *In Eth. Nik.* 382, 21-26, Viviana Cessi, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a.M (1987), 169-209, Pierre Aubenque, *Prudence chez Aristote*, Paris (1986), John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (1975), R. Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn (1996) und Troels Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford (1983).

⁹ Vgl. *Quod opt. med.* 2, 2-3 Müller.

¹⁰ Vgl. *PHP* 6.8, 418,25-35 De Lacy.

¹¹ So können Philosoph ebenso wie Arzt ihre Profession nur dann wahrhaftig erfüllen, wenn sie in der Lage sind, die „Natur der Substanz“ (τὴν φύσιν τῆς οὐσίας) genau zu erkennen. Galen schließt sich mit dieser Aussage an Platon an: ὥστε κάκεινος ὁ λόγος ἐν ᾧ φησιν ὁ Πλάτων ὡς ἐκάστου τῶν ὄντων περὶ τὴν τέχνην τινὰ συστήσασθαι βουλόμεθα τὴν φύσιν τῆς οὐσίας ἀκριβῶς χρῆ γινῶναι, συνῆπται τε καὶ κοινωνεῖ ταῖς νῦν εἰρημέναις μεθόδοις. [*PHP* 9.6, 584,32-34 De Lacy].

oder sich für die Medizin oder die Philosophie als System zu entscheiden. Dies führt zu einer eigenständigen und vielfältigen Auseinandersetzung mit fremden Denksystemen in Philosophie und Medizin. Zum Anderen wird das seriöse wissenschaftliche Fundament betont, das Galens Arbeit auszeichnet, und welches in starkem Kontrast zu jener negativ verstandenen Form von Eklektizismus steht, die man als arbiträre Kombination verschiedenstämmiger Bausteine anzusehen gewohnt war.¹²

Nicht nur Moraux hat sich der Frage angenommen, wie sich Galens *passim* vorhandene Rückbezüge auf seine Vorfahren zu seinem eigenen Denken und Arbeiten als Philosoph und Arzt verhalten. So betont Lloyd, dass Galen vor allem seinem Anspruch als Arzt genügen wolle, und philosophische Fragen diesem Anspruch unterordne.¹³ Siegel hingegen schätzt Galens Eklektizismus als Übernahme von Ideen früherer Denker ein, die ihm vor allem zum Behilf der Verteidigung seiner eigenen Auffassungen dienen.¹⁴ Hingegen vertritt Singer die Position, dass Galen Platon in sprachlicher Hinsicht und auch vom Platonismus her gesehen nur ideologisch benutze,¹⁵ wobei diese ideologische Bezugnahme zum Platonismus nichts anderes sei als „intellectual self-glorification“, die Galen dazu diene, die Validität seiner τέχνη zu unterstreichen, sowie, indem er sich als Schüler Platons ausbebe, Rivalen polemisch besser auszuhebeln zu können.¹⁶ Dies wiederum relativiert de Lacy, der es als einen wichtigen Zug Galens auffasst, Kritik an jenen zu üben, die sich zwar selbst Platonisten nennen würden, jedoch zu einer philosophischen Schule anstelle auf Basis gründlicher Untersuchung ihrer Positionen nur zufällig gestoßen seien.¹⁷ Zudem stellt er bei Galen ein hohe Flexibilität im Denken fest, die seinen dogmatischen Tonfall Lügen strafe.¹⁸ Hankinson wertet die galenische Arbeit am platonischen Text noch

¹² Siehe hierzu: Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Vol. 2: Der Aristotelismus in I und II Jh. n Chr, Berlin (1984), xxi-xxvii, 429-34, 447, 687-808.

¹³ „His contributions to the debates on the relations between the soul and the body, and to moral philosophical issues, are in places subordinated to a strategic concern with the prestige and power of the doctor.“ Geoffrey E. R. Lloyd: „Scholarship, authority and argument in Galen’s *Quod animi mores*“ in: Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio Galenico internazionale (Pavia 1986)*. Elenchos XIII, Neapel (1988), 11-42, 42.

¹⁴ Vgl. R. E. Siegel, *Galen’s System of Physiology and Medicine*, Basel-New-York (1973), 2: „One should rather consider him eclectic only insofar as he chose ideas of other earlier authors to support his own opinions.“

¹⁵ Vgl.: P. N. Singer: „Aspects of Galen’s Platonism“ in: J. A. López Férez (Hrsg.): *Galeno: obra, pensamiento et influentia*, Madrid (1991), 41-55, 41-43.

¹⁶ ebd. 55.

¹⁷ Vgl.: Phillip De Lacy: „Galen’s Platonism“ in: *The American Journal of Philology*, Vol. 93, No 1 (1972), 27-39, 27.

¹⁸ „Thus there is in Galen’s thought a flexibility that belies his dogmatic tone.“ Phillip De Lacy: „The third part of the Soul“, in: Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio Galenico internazionale (Pavia 1986)*. Elenchos XIII, Neapel (1988), 43-63, 63.

positiver, indem er befindet: “Galen’s Platonism is neither slavish nor unthinking”.¹⁹ Er ordnet Galens Auseinandersetzung mit den früheren Positionen dem Ziel unter, vor allem seine eigenen Annahmen konstruieren zu wollen.²⁰

Die Vorwürfe an Galens Habitus sind nicht nur breit gefächert sondern oft auch widersprüchlich zu seiner Selbsteinschätzung. Galen sieht sich selbst ausdrücklich als Anhänger Platons.²¹ Doch diese Anhängerschaft wird bisweilen auf einer eher persönlichen statt wissenschaftlichen Ebene eingestuft: So wisse Galen zwar die Charaktere seiner Vorgänger zu schätzen, doch mangle es ihm an Respekt vor deren Argumenten.²² Der Vorwurf zielt darauf, dass sich Galen bestimmten Autoritäten zwar in einem subjektiven Sinne verbunden fühle, ihre Argumente jedoch respektlos, das heißt auf ungenügende oder fahrlässige Weise behandle.²³ In Hinblick auf andere Denker hingegen wird dieses Urteil in sein Gegenteil verkehrt: Obwohl Galen sich selbst als vehementen Kritiker der Chrysippischen Philosophie sieht, sei ihm, wie Gill betont, die stoische Haltung in vielen Punkten eigentlich nahe gewesen – und seine Kritik am Stoizismus habe seiner eigenen Position im Grunde eher geschadet denn genützt.²⁴

¹⁹ R. J. Hankinson: “Galen’s Anatomy of the soul” in: *Phronesis* 36, No. 2 (1991), 197-233, 199.

²⁰ “So Galen draws on a diverse range of previous theories in order to construct his own account; but it is important to stress that the theory that results is no mere haphazard porridge of badly-digested and ill-assorted scraps from the table of his predecessors. He is not afraid to take issue with them on matters of substantial importance, and to take issue with them in his own characteristically, indeed uniquely, polemical style.” Hankinson (1991), 201.

²¹ Van der Eijk grenzt das eher kritische Verhältnis von Galen zu Aristoteles, das sich durch eine spezielle Ambivalenz von impliziten und expliziten Adaptionen kennzeichnet, von Galens Rekurs auf Platon und Hippokrates ab, indem er grundsätzlich feststellt, dass Galens Aneignung der platonischen und hippokratischen Tradition wesentlich offenkundiger und expliziter sei, als die der aristotelischen Philosophie. Philip van der Eijk: “Aristotle! What a thing for you to say! Galen’s engagement with Aristotle and Aristotelians“, in: C.J. Gill, J. Wilkins, T. Whitmarsh (Hrsg.), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge (2009), 261–281.

²² Vgl.: Donini (2007), 202.

²³ Dem widerspricht wiederum deutlich Moraux: „Was Galen vom wissenschaftlichen Beweis verlangt, ist also nicht nur die strenge Folgerichtigkeit im Beweisverfahren selbst, sondern darüber hinaus ein fester, unbestreitbarer Ausgangspunkt der Beweiskette. Dabei denkt er offenbar an die unmittelbare Evidenz, welche die Beobachtung durch die Sinneswahrnehmung sowie auch das Experimentieren verschafft. Streitet man hingegen über Dinge, bei denen keine Beobachtung möglich ist, so haben entsprechende Erörterungen nur rhetorisch-dialektischen Charakter und eine echt wissenschaftliche Lösung ist nicht zu erwarten.“ Moraux (1984), 789.

²⁴ “There are indications in Galen’s thought in general – and even in PHP – that he had the materials for forming a different and more unified psychological view, one more like the Stoic view, which would have resolved these difficulties. So I think that Galen had, in terms of his own theory, powerful reasons for adopting a more Stoic and less Platonic psychological theory.” Christopher Gill: “Galen and the Stoics: What each could learn from the other” in: Dorothea Frede und Burkhard Reis (Hrsg.): *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlin/New York (2009), 409-423, 417. Vgl. auch ders.: “Galen and the stoics: Mortal enemies or blood brothers?” in: *Phronesis* 52 (2007), 88-120 sowie ders.: “Did Galen understand Platonic and Stoic

Besondere Kritik erfährt Galen wegen seines Versuchs, das platonische Konzept von der dreigeteilten Seele mit seinen in der damaligen Zeit aktuellen und modernen Anatomievorstellungen zu verbinden. So ist eines seiner Hauptanliegen in *PHP* zu zeigen, dass die stoische und aristotelische Lehre vom Herz als Ursprung der Nerven (νεῦρα) falsch ist. Unter Berufung auf die Lehren der wohl berühmtesten alexandrinischen Anatomen des dritten und vierten vorchristlichen Jahrhunderts, Erasistratos und Herophilus, deren Wirken und Nachwirken für die Geschichte der Anatomie von großem Wert sind,²⁵ übernimmt Galen die anatomische Lehre vom Gehirn als dem Organ, welches gemeinsam mit dem Rückenmark die Quelle und den Ursprung der Nerven im ganzen Körper darstellt. Diesen anatomischen Hirnzentrismus stellt Galen dem Kardiozentrismus kritisch gegenüber.

Mit der anatomischen Erkenntnis vom Gehirn als Ausgangspunkt der Nerven geht nun laut Galen einher, dass auch die Wahrnehmungen und die willentlichen Bewegungen (,κινήσεις καθ' ὁρμήν' oder auch ,κινήσεις κατὰ προαίρεσιν') des Menschen vom Gehirn gesteuert werden. Die begriffliche Unterscheidung von Nerven, die für die Wahrnehmung verantwortlich sind (νεύρων τῶν αἰσθητικῶν), und Bewegungsnerven (νεῦρα προαιρετικά, κινητικά, πρακτικά), welche die willentlichen Bewegungen steuern, geht ebenfalls auf die Arbeiten von Herophilus und Erasistratos zurück.²⁶ Zwar findet sich schon bei früheren Denkern, wie Diokles und Praxagoras, die ‚Entdeckung‘ einer psychologischen Notwendigkeit für eine Teilhabe des Zentralorgans an der Sinneswahrnehmung, durch welche anatomischen Kanäle genau diese Teilhabe jedoch erfolgt, war zu dieser Zeit nicht geklärt. So stehen lange Zeit unter anderem auch die Arterien als Durchgangsorgane zur Disposition: Praxagoras beispielsweise bezeichnet die immer feiner werdenden Ausläufer der Arterien mit dem Wort νεῦρα.²⁷ Interessant sind hierbei auch die begriffsgeschichtlichen Wirren und Bedeutungsverschiebungen, die das Wort νεῦρον durchlaufen hat. So wurde das Wort aus dem Altindogermanischen entliehen, wo es ursprünglich Sehne bedeutete.²⁸ Auch Aristoteles benutzt es augenscheinlich in diesem Sinne.²⁹ Und selbst Herophilus unterscheidet Rocca zu-

thought on the emotions?“ in: J. Sihvola and T. Enjberg (Hrsg.): *The emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht (1998), 113-148.

²⁵ “The neuro-anatomical knowledge of the brain remained scanty until Herophilus performed his dissections.” Heinrich von Staden: *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press (1989), 156.

²⁶ Vgl. *De usu part* 2.93,10-14 Helmreich: τῶν γὰρ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀπ' ἐγκεφάλου κατιόντων νεύρων τῶν αἰσθητικῶν, ἃ δὴ καὶ πόρους ὠνόμαζεν Ἡρόφιλος, ὅτι μόνοις αὐτοῖς αἰσθηταὶ καὶ σαφεῖς εἰσὶν αἱ τοῦ πνεύματος ὁδοί [...].Vgl. Friedrich Solmsen: “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves” in: *Museum Helveticum* 18 (1961), 150-167 und 169-197, 185 Fn. 2.

²⁷ Vgl. Solmsen (1961), 180-185.

²⁸ Vgl. Walter Burkert: „Die Entdeckung der Nerven. Anatomische Evidenz und Widerstand der Philosophie“ in: Wolfram Brunschön, Christian Brockmann und Oliver Overwien (Hrsg.): *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*, Berlin (2009), 31-44, 32.

folge nicht immer streng zwischen Nerven, Sehnen und Ligamenten.³⁰ Galen scheint sich dieser Uneindeutigkeiten im Begriffsgebrauch bewusst gewesen zu sein und kritisiert diese. Er empfiehlt in *PHP* das Wort für Nerven (νεῦρα) und das für Sehnen (τένοντες), das ja ebenfalls zur Verfügung stand, strikt auseinanderzuhalten.³¹

Galen übernimmt also die Kerngedanken der Lehren von Herophilus und Erasistratos, indem er ‚Bewegungsnerven‘ von ‚Wahrnehmungsnerven‘ unterscheidet. Diese Unterscheidung vollzieht er nicht nur anhand ihrer Funktion sondern auch anhand ihrer Konsistenz: Die vom vorderen Teil des Hirns ausgehenden, weicheren Wahrnehmungsnerven führen zu den Sinnesorganen, die härteren Bewegungsnerven führen vom ebenfalls etwas härteren hinteren Teil des Gehirns bzw. auch vom Rückenmark zu den übrigen Körperteilen.³² Das Gehirn gilt Galen also als Ausgangspunkt des Vermögens willentlicher Bewegungen, für dessen Transport die Bewegungs- oder Motornerven verantwortlich sind, da sie die willentlichen Bewegungen an die Muskeln vermitteln.

Die Bedeutung des Begriffs der ‚willentlichen Bewegung‘ birgt dabei große Schwierigkeiten. Aufschlussreich ist im Rahmen unserer Analyse vor allem die Funktion der Nerven, die das psychische πνεῦμα (πνεῦμα ψυχικόν) zu den Muskeln zu transportieren. Denn nur ganz bestimmte Nerven, welche von Hirn und Rückenmark ausgehend zu den übrigen Teilen des Körpers und insbesondere zu den Muskeln führen, sind in der Lage das πνεῦμα ψυχικόν und gemeinsam mit diesem auch die δύναμις zur willentlichen Bewegung zu transportieren. Das πνεῦμα ψυχικόν, welches nach Galen das erste Werkzeug (τὸ πρῶτον ὄργανον)³³ der Seele darstellt, erlaubt es als eine Art ‚physiological agent‘³⁴ eine Brücke über die Kluft zwischen den seelischen Kräften und der physischen Umsetzung bestimmter Bewegungen zu schlagen. Die Instrumente oder Werkzeuge der Umsetzung der willentlichen Bewegungen (ὄργανα τῆς καθ’ ὁρμὴν κινήσεως) sind nach Galen letztendlich die Muskeln.³⁵

Ein gravierendes philosophisches Problem, welches sich aus Galens Lehre von den Nerven ergibt, besteht in der Vereinbarkeit dieses soeben in groben Zügen erläuterten Konzepts von der Gehirnaktivität mit der gleichzeitig bei Galen vorhandenen

²⁹ Siehe HA 515a27ff. Vgl. Julius Rocca, *Galen on the brain: anatomical knowledge and physiological speculation in the second century AD*, Studies in Ancient Medicine, vol. 26, Leiden and Boston: Brill (2003), 30.

³⁰ Vgl. Rocca (2003), 37.

³¹ Vgl. *PHP* 1.9, 96,12-100,7 De Lacy, vgl. Burkert (2009), 32.

³² Vgl. *De usu part.* 1. 461, 3-462,17 Helmreich, vgl. Rocca (2003), 83-84.

³³ Vgl. *PHP* 7.3, 444,4-8 De Lacy.

³⁴ Rocca (2003), 49.

³⁵ Vgl. *De usu part.* 1.33,12-15 Helmreich

Vorstellung von einer im platonischen Sinne dreigeteilten Seele. Denn wie kann Galen von einer Seele mit drei unabhängig voneinander agierenden Seelenteilen, nämlich Vernunft (*λογιστικόν*), Mut (*θυμοειδής* – im Folgenden kurz *θυμός*) und Begehrungsvermögen (*ἐπιθυμητικόν*), ausgehen, ohne sicherstellen zu können, dass diese drei Seelenteile sowohl psychologisch als auch physiologisch in der Lage sind, bestimmte Handlungsimpulse zur Verwirklichung ihrer Strebeinhalte zu initiieren? Dass nämlich die Seelenteile über eigene Strebeinhalte verfügen, steht für Galen, in direkter Anlehnung an das vierte Buch der platonischen *Politeia*, außer Frage.³⁶ Nicht nur die *Politeia*, sondern auch der platonische *Timaios* setzt voraus, dass nicht nur das *λογιστικόν*, sondern alles drei Seelenteile Ursachen von Motivationen und Aktivitäten sind.³⁷ Unsere Frage ist deswegen, wie sich dieser Anspruch mit Galens Lehre vom *πνεῦμα ψυχικόν* und der anatomischen Verteilung der Bewegungsnerven vereinbaren lässt. Denn auch wenn Galen dem Herzen als dem Sitz des *θυμός* sowie der Leber als dem Sitz des *ἐπιθυμητικόν* einen je eigenen *πνεῦμα*-Typus, nämlich vitales *πνεῦμα* (*πνεῦμα ζωτικόν*) und natürliches *πνεῦμα* (*πνεῦμα φυσικόν*), zur Umsetzung bestimmter körperlicher Aktivitäten und genuiner Bewegungen zuspricht, ist es doch das Alleinstellungsmerkmal vom *πνεῦμα ψυχικόν*, über die Möglichkeit zur Vermittlung willentlicher Bewegung zu verfügen.³⁸

Somit besteht eine wesentliche Aufgabe dieser Arbeit darin herauszufinden, wie die beiden unteren Seelenteile, die im psychologischen Sinne durchaus in der Lage sind etwas zu wollen, in die Lage versetzt werden können, dieses Wollen physiologisch eigenständig umzusetzen, obwohl die ihnen zugehörigen Organe Herz und Leber, keine direkten willentlichen Handlungsimpulse an die Muskeln senden können.³⁹ Ein Vorwurf, der häufig an Galen gerichtet wird, zielt auf das Versäumnis, sich um eine Lösung dieser Schwierigkeiten zu bemühen und stattdessen moderne anatomische Konzepte und platonische Tripartition mehr oder weniger lose und unvereinbar ne-

³⁶ Vgl. *QAM* 35,16-36,8 Müller. Siehe Sektion 2.1 dieser Arbeit.

³⁷ “The non-rational soul-parts, as they are conceived of in the *Timaeus*, are not only able to generate distinctive kinds of motivating condition. Timaeus also seems to think of them as being capable of bringing about actions all by themselves, as of course they are in the *Republic*.” Hendrik Lorenz: “The Cognition of Appetite in Plato’s *Timaeus*”, in: Rachel Barney, Tad Brennan und Charles Brittain (Hrsg.): *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press (2012), 238-258, 240.

³⁸ z.B. *PHP* 7.3, 31-33 De Lacy. Vgl. hierzu auch Franjo Kovačić, *Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger*, Stuttgart (2001), 118-119.

³⁹ „[...] the two non-rational parts are in fact precluded from moving any muscle.” Jaap Mansfeld: “The idea of the will in Chrysippus, Poseidonios and Galen” in: *Proceedings of the Boston area Colloquium in Ancient Philosophy VII* (1991), 107-145, 141.

beneinander bestehen zu lassen.⁴⁰ Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, gegen dieses, wie die Verfasserin findet, allzu harte Urteil Revision einzulegen.

Sowohl Christopher Gill⁴¹ als auch neuerdings Mark Schiefsky⁴² haben indessen unter Bezugnahme auf einschlägige Textstellen in *PHP*⁴³ und *De usu partium*⁴⁴, in denen von feinen Nerven die Rede ist, welche das Gehirn mit der Leber und dem Herzen verbinden, versucht Lösungsansätze aus diesem anatomischen Dilemma aufzuzeigen. Gill bleibt jedoch, obwohl auch ihm zufolge die Möglichkeit einer Kommunikation zwischen den Seelenteilen anatomisch gesehen zumindest ansatzweise nachweisbar ist, Galens integrativem Anspruch gegenüber skeptisch eingestellt. Er sieht nach wie vor einen Widerspruch zwischen der Lehre von den Seelenteilen als drei autonomen psychologischen wie physiologischen Ursprüngen (ἀρχαί) eigener Vermögen und Bewegungen und der Vorstellung vom Organismus als einer psychophysischen Einheit, die eher mit dem Konzept des Hegemonikon aus der stoischen Psychologie kompatibel sei.⁴⁵ Gills Kritik werden wir in dieser Arbeit besonders im Hinterkopf behalten müssen, da sie auf die grundsätzliche Problematik abzielt, wie sich das galenische und das platonische Denken in jenen Ansätzen, wo die psychophysische Einheit des Organismus erkennbar im Vordergrund steht, zur stoischen Psychologie und Physiologie verhält. Dabei müssen wir vor allem jene Passagen aus dem *Timaios* kritisch beleuchten, in denen die Interaktion und Verbundenheit der drei Seelenteile im Vordergrund steht.

Schiefsky ist Galens integrativem Ansatz gegenüber aufgeschlossener und eruiert die psychologischen Möglichkeiten einer Verständigung zwischen den Seelenteilen. Dabei spielt besonders die Vorstellungskraft (φαντασία) als Medium der Kommunikation zwischen den unteren Seelenteilen und der Vernunft eine bedeutende Rolle.⁴⁶ Schiefsky erwähnt zwar einige Textpassagen, die auf anatomische Lösungsmöglichkeiten des besagten Problems in Galens Werk über bestimmte Nervenbahnen schließen

⁴⁰ “Galen in PHP fails to account for the anatomical and physiological basis for the necessary interaction between the three parts, or so it seems. This problem seems to subvert his whole enterprise.” Teun Tieleman: “Galen’s Psychology” in: J. Barnes und J. Jouanna (Hrsg.): *Entretiens sur l’antiquité classique XLIX: Galien (Fondation Hardt, Vandoeuvres, Suisse)* (2003), 131-169, 155.

⁴¹ Siehe Gill (2007).

⁴² Siehe Mark Schiefsky: “Galen and the tripartite Soul” in: Rachel Barney, Tad Brennan, und Charles Brittain (Hrsg.): *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press (2012), 331-349.

⁴³ Vgl. *PHP* 1.10, 96,12-14 De Lacy.

⁴⁴ Vgl. *De usu part.* 1.226,2-7 Helmreich.

⁴⁵ Vgl. Gill (2007), 418-423.

⁴⁶ Vgl. Schiefsky (2012), 346-349. Zur Rolle der φαντασία bei Platon siehe die einschlägigen Studien von Hendrik Lorenz: “Desire and Reason in Plato’s Republic” in David Sedley (Hrsg.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy 27* (2004), 83-116 und ders., *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford University Press (2006).

lassen, und welche auch in dieser Arbeit eine zentrale Rolle spielen werden, geht jedoch hierbei, sicherlich aufgrund der Kürze seines Beitrags, nicht ins Detail.⁴⁷ Hinzukommend werden auch viele andere wichtige Fragen, die in diesem Zusammenhang von Interesse sind, weder angesprochen noch diskutiert. So unterscheidet Galen, wie bereits angedeutet, verschiedene Typen von Nerven. Welcher Art sind die Nerven, die für eine Verbindung zwischen den Seelenteilen Sorge tragen, und welche Funktion erfüllen sie? Was bedeutet der Umstand, dass die Nerven im Gehirn entspringen, für die Leistung der Nerven?

Und nicht zuletzt müssen wir uns der schwierigen Frage stellen, was genau es für einen Seelenteil bedeutet, eine ‚willentliche‘ Bewegung auszuführen. Dazu brauchen wir zum Einen einen erweiterten Begriff von ‚willentlicher Bewegung‘, der es erlaubt, auch die irrationalen Handlungsimpulse von dem *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν* als willentliche Handlungen zu verstehen. Zum Anderen müssen wir zeigen, dass im Rahmen von Galens Physiologie die Möglichkeit zu diesen Handlungen auch anatomisch gewährleistet werden kann. Zu diesem Zweck wollen wir mit der vorliegenden Arbeit den bei Schiefsky und Gill angedeuteten Ansatz, dass die Nerven eine Möglichkeit für eine Kommunikation zwischen den Seelenteilen bieten, ausarbeiten und über diesen hinausgehen. So wird in einem weiteren Schritt die mögliche Funktion der Produktion und Umwandlung von psychischem *πνεῦμα* im Organismus, sowie die Rolle von natürlichem *πνεῦμα*, dem Blut und der damit in Verbindungen stehenden inneren Hitze (*ἔμφυτον θερμόν*) für die Interaktion zwischen den Seelenteilen sowie deren Teilhabe an willentlichen Bewegungen beleuchtet. Durch die Behandlung dieser und ähnlicher Fragen fügt die vorliegende Arbeit den Forschungsergebnissen Gills und Schiefskys neue Aspekte hinzu.

⁴⁷ Dazu wird in dieser Arbeit unter anderem mit einem wenig beachteten Fragment *Scorialensis Gr. Φ III, I 1* fols 123 r – 126 v gearbeitet werden, welches von seinem Herausgeber Carlos Larrain als Fragment zu Galens Kommentar des Platonischen *Timaios* gehandelt wird. Vgl. dazu Carlos Larrain: „Ein unbekanntes Exzerpt aus Galens *Timaios*kommentar“, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 85 (1991), 9–30. Obwohl die Urheberschaft und Echtheit des Fragments nicht vollständig geklärt ist, lassen sich in dem Fragment wichtige Hilfen und Ergänzungen zusätzlich zu den bereits in *PHP* vorhandenen, anatomischen Lösungsansätzen finden. Kritische Einschätzungen gibt es von Nickel, der die Authentizität des Fragments bestreitet und eine Kompilation aus verschiedenen Werken Galens vermutet, die von einem Schüler oder Anhänger Galens stammen könnten: “Here both subject matter and argumentation come over as to be authentically Galenic. An unknown Galen perhaps? On the contrary, an extremely well known Galen, carved up and reassembled.” Vgl. Diethard Nickel: “On the authenticity of an ‘excerpt’ from Galen’s *Commentary on the Timaeus*” in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 77: The Unknown Galen*, Volume 45 (2002), 73–78, 76–77. Siehe auch ein Review von I. Garofalo: “Galens Kommentar zu Platons *Timaios*. Ex primo et secundo libro Galeni Commentariorum qui de eis quae medice dicta sunt in Platonis *Timaeo* inscribuntur eclogas praefatus primus edidit et adnotavit C.J. Larrain“ in: *Gnomon* 67 (1995), 645–646.

Doch nicht nur die Arbeit am galenischen Text sondern auch der platonische *Timaios* selbst kann uns bei der Beantwortung dieser Fragen, wie wir sehen werden, wichtige Denkanstöße liefern. Da nicht nur die galenische sondern ebenso auch die platonische Psychologie und Physiologie im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen, ist es notwendig, beiden Ansätzen Raum zur Entfaltung zu geben. Weil die platonische und die galenische Seelenkonzeption nicht nur oberflächlich ähnlich sind, sondern auch auf einer komplexeren und tieferen Ebene miteinander harmonieren, soll zunächst der platonischen Psychologie und Physiologie der ihnen gebührende Raum gegeben werden. Hernach wird dann ein Vergleich mit der galenischen Adaption bestimmter Fragen folgen. Die beiden zentralen Werke, auf die Galen sich in diesem Zusammenhang in *PHP* und *QAM* direkt oder indirekt beruft, sind die *Politeia* und der *Timaios*. Aus diesen Gründen beginnt die vorliegende Arbeit mit einer Analyse einschlägiger Passagen dieser beiden platonischen Werke. In einem zweiten Teil wird dann die galenische Adaption der platonischen Psychologie und Physiologie verhandelt werden.

Sektion I: Platon

1.1 Psychologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Platon

Einleitung

Wir wollen der Abhandlung der psychologischen Aspekte der Tripartition der Seele bei Platon, in der wir uns im Wesentlichen auf seine Seelendarstellung in der *Politeia* konzentrieren werden, zunächst einige allgemeine Bemerkungen voranstellen. Die Seelenlehre Platons ist nicht leicht zu erfassen, zu unterschiedlich erscheinen die Betrachtungen über die menschliche Seele in den verschiedenen Werken. Während innerhalb der *Politeia* die menschliche Seele als dreigeteilt begriffen wird, wobei die Argumentation sich besonders auf die verschiedenen und einander häufig widersprechenden Strebeinhalte und -ziele des Menschen konzentriert,⁴⁸ legt der *Timaios* den Fokus auf die Seelentopologie im körperlichen Verbund.⁴⁹ Im *Phaidon* hingegen scheint Sokrates im Gespräch gegenüber Kebes nicht nur die Einheit der Seele beweisen zu wollen, sondern gar zu bestreiten, dass sie aus Teilen zusammengesetzt ist.⁵⁰ Auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele wird in den Dialogen ambivalent gehandhabt: Ist die Seele im *Phaidon* aufgrund ihrer Einheitlichkeit unsterblich,⁵¹ legt es die Interpretation des Mythos vom Seelenwagen im *Phaidros* nahe, dass sich alle drei Seelenteile auf himmlische Fahrt begeben – und somit auch alle drei Teile Unsterblichkeit haben.⁵² Die *Politeia* nun scheint hinsichtlich dieser Frage, je nachdem ob man auf das vierte oder das zehnte Buch blickt, mal mit dem *Phaidros* und mal mit dem *Phaidon* besser zu harmonieren. Im *Timaios* hingegen wird nur der rationale Teil der Seele als unsterblich charakterisiert,⁵³ über die Unsterblichkeit der unteren Seelenteile herrscht hingegen schon bei den Neuplatonikern Uneinigkeit. Diskussionen darüber, wie diese auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinenden Positionen bei Platon miteinander zu vereinbaren sind, sind bereits vielfach geführt worden und werden nur am Rande eine Rolle spielen.⁵⁴

⁴⁸ Vgl. *Resp.* 436b6-441c6.

⁴⁹ Vgl. *Tim.* 89e3-90.

⁵⁰ Vgl. *Phd.* 77b3-6, 78c1-4.

⁵¹ Vgl. *Phd.* 78b-80b.

⁵² Vgl. *Phdr.* 246a3-253e5.

⁵³ Vgl. *Tim.* 41c, 69c, 90a-d.

⁵⁴ Zu einem Versuch, die verschiedenen Seelenvorstellungen bei Platon zu vereinbaren, siehe z.B.: Andreas Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*. Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 47, München (1969). Thomas A. Szlezák: „Unsterblich-

Auch auf die Frage nach dem Ursprung der Tugend in der Seele lassen sich mit Platon verschiedene Antworten geben. So ist im *Protagoras* die Tugend einzig eine Fähigkeit der Vernunft, wobei diese als eigene Quelle von Motivationen, Bewegungen und praktischem Handeln angesehen wird. In der *Politeia* hingegen lassen sich mit den drei Seelenteilen auch drei verschiedene Motivationsquellen als psychologische Determinanten des menschlichen Handelns und seiner Entscheidungen eruieren.⁵⁵ Dies bedeutet hinzukommend, dass nicht nur Gedanken über das, was als gut oder schlecht bewertet wird, sondern ferner auch eine auf das praktische Handeln bezogene Grundhaltung sowie die Gefühle, welche Handlungen und Gedanken begleiten, für das tugendhafte Handeln ausschlaggebend sind. Aufgrund dieser Feststellung sehen manche in Bezug auf die Ethik eine innerplatonische Entwicklung von der sokratischen Vernunftethik aus dem *Protagoras* hin zu der Bedeutung von Tugend innerhalb der *Politeia*.⁵⁶

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Adaption der Tripartition der Seele durch den spätantiken Mediziner und Philosophen Galen von Pergamon in *PHP* und *QAM*. Für unsere Analyse seiner Adaption sind deswegen ausschließlich bestimmte Passagen aus jenen platonischen Schriften bedeutsam, die Galen zur Entwicklung seiner eigenen Psychologie adaptiert und auf die er sich, häufig durch längere Zitate, explizit beruft. Bezüglich der Frage nach der Tripartition der Seele sind Galens Referenzpunkte die platonische *Politeia* sowie der *Timaios*. Um herausfinden zu können, ob Galens Auffassung von der dreigeteilten Seele mit dem platonischen Ansatz vereinbart werden kann und worin die Unterschiede beider Seelenauffassungen bestehen, ist es also geboten, sich zunächst mit der Seele und ihren Teilen innerhalb der beiden zuletzt genannten Werke Platons selbst auseinander zu setzen. Wir möchten deswegen zunächst in Sektion 1.1 die psychologischen Aspekte der Tripartition in der *Politeia* beleuchten und in Sektion 1.2 zu deren physiologischen Aspekten im *Timaios* übergehen.

keit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*“ in: *Phronesis* 21 (1976), 31-58. Ebenfalls zu dieser Problematik vgl. Lorenz (2006), 35-40. Vgl. auch: Dorothea Frede, *Platons Phaidon*, Werkinterpretation, Darmstadt (1999). Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, Oxford University Press (2002), 23-41. Außerdem: Norbert Blößner: „Sokrates und sein Glück. Oder: Weshalb hat Platon den *Phaidon* geschrieben?“ in: A. Havlíček und F. Karfík (Hrsg.): *Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Prag (2001), 96-139. Wir werden in Kap. 1.2.1 erneut auf diese Problematiken zu sprechen kommen.

⁵⁵ “Plato’s theory that there are parts is, roughly, the theory that there are three psychological determinants of choice and voluntary action.” John M. Cooper: “Plato’s Theory of Human Motivation” in: Gail Fine (Hrsg.): *Plato Vol. 2, Ethics, Politics, and the Soul*, Oxford Readings in Philosophy (1999), 186-206, 189.

⁵⁶ “From this perspective Plato’s theory can be seen as a stage in the progression from Socratic rationalism to the Aristotelian theory that moral virtue is an interfusion of reason and desire [...]“ Cooper (1999), 187.

In Sektion 1.1 werden wir Platons Argumentation für eine Notwendigkeit von Seelenteilen überhaupt, und darauf folgend die Notwendigkeit für ihre Dreizahl im vierten Buch der *Politeia* nachzeichnen. Im Anschluss widmen wir uns ausführlich der Herleitung des *ἐπιθυμητικόν*, des *θυμός* und des *λογιστικόν*, ebenfalls im vierten Buch. Zuletzt wollen wir uns auf die inhaltliche Bestimmung der Ziele und Aufgaben der Seelenteile konzentrieren, wie sie im neunten Buch der *Politeia* dargestellt werden.

1.1.1 Die Notwendigkeit von Seelenteilen im vierten Buch der *Politeia*

1.1.1.1 Der Begriff ‚Teil‘ und der Satz vom Widerspruch

Versucht man sich der platonischen Argumentation für eine Tripartition der Seele anzunähern, stellt sich, bevor man sich der Frage nach der genauen Anzahl oder näheren Bestimmung der verschiedenen Seelenteile nähern sollte, zunächst jene nach einer Notwendigkeit von Seelenteilen überhaupt. Schon Aristoteles behandelt die Frage nach der Art und Weise (*πῶς*), in der man von Seelenteilen sprechen könne, bevor er ihre genaue Anzahl (*πόσα*) erörtert.⁵⁷ Man kann sich also zunächst fragen, ob Platon die Rede von *Seelenteilen* (*μέρη/ἔδρη*) im wörtlichen oder metaphorischen Sinne gebraucht, und ob die Rede von ‚Teilen‘ nur dann sinnvoll gefüllt werden kann, wenn sie sich auf räumlich ausgedehnte Objekte beziehen lässt.⁵⁸

Eine räumliche Assoziation zum Begriff ‚Teil‘ liegt eher im *Timaios* nahe, wo Platon den Seelenteilen drei distinkte Orte innerhalb des menschlichen Körpers zuweist. Man könnte also annehmen, dass er den Begriff ‚Teil‘ der Seele im *Timaios* in strengem Sinne wörtlich versteht als in der *Politeia*. Dennoch schließen manche darauf, dass Platon die Idee von ‚Teilen‘ im *Timaios* aufrecht erhält, *nachdem* er sie bereits zuvor in der *Politeia* eingeführt hatte.⁵⁹ Die seit jeher rege Debatte über die zeitliche Abfolge der Entstehungszeiten der Dialoge soll uns hier nicht näher interessieren,⁶⁰

⁵⁷ ἔχει δὲ ἀπορίαν εὐθύς πῶς τε δεῖ μέρη λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα [*De an.* 432b22-23].

⁵⁸ “Another consideration is equally inadequate. This is that a Platonic soul is not the right kind of thing for it to make sense to say of it that it literally has parts. For that to make sense, Platonic souls would have to be spatially extended, which they are not [. . .] It is impossible to be entirely confident that Plato intended a literal reading of these various claims about the soul.” Lorenz (2006), 35-36. Vgl. Richard Robinson: “Plato’s Separation of Reason from Desire” in: *Phronesis* 16 (1971), 38-48, 45.

⁵⁹ Vgl. Lorenz (2006), 36.

⁶⁰ Charles H. Kahn: “On Platonic Chronology” in: Julia Annas and Christopher Rowe (Hrsg.): *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Harvard University Press (2002), 93-128. Ders., *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press (1996). Charles Griswold: “Comments on Kahn” in: Julia Annas and Christopher Rowe (Hrsg.): *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Harvard University Press (2002), 129-144. Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato’s dialogues*, Cambridge University Press,

sondern für unsere Belange ist es interessant, dass Platon in seinen psychologischen Betrachtungen nicht nur im physiologisch und naturphilosophisch ausgerichteten *Ti-maios*, sondern auch in der im handlungstheoretisch und anthropologischen Sinne auf die Psychologie ausgerichteten *Politeia*, die Rede von Seelenteilen beibehält.

Darum ist anfangs auf einer abstrakten Ebene zu untersuchen, welche Argumente Platon innerhalb der *Politeia* für die Notwendigkeit von Seelenteilen im Allgemeinen aufführt. Der Satz vom Widerspruch hat hierfür grundlegende Bedeutung. Wie nämlich, so kann man sich ganz allgemein fragen, ist es möglich, dass ein Mensch mit einer unitären Seele zur gleichen Zeit widersprüchliche Meinungen und Empfindungen bezüglich ein und desselben Gegenstandes haben kann? So wünscht die Seele eines durstigen Menschen nichts mehr, als zu trinken, und dennoch kann etwas anderes in ihm [ἕτερον ἄν τι ἐν αὐτῇ] ihn vom Trinken zurückhalten.⁶¹ Der Mensch kann also zur gleichen Zeit und hinsichtlich desselben Gegenstands eine Zu- und eine Abneigung verspüren. Es ist somit falsch, vom ganzen Menschen oder der ganzen Seele als einem Subjekt auszugehen, das zugleich X und \neg X erstrebt, da man sich nach Platon dadurch in einen Widerspruch begibt:

„Es ist offensichtlich, dass dasselbe (ταυτόν) nicht Gegenteiliges tun und leiden will gemäß demselben (κατὰ ταυτόν) und in Bezug auf dasselbe (πρὸς ταυτόν) und zur selben Zeit (ἅμα), sodass wir, wenn wir dieses bei uns vorfinden, wissen, dass es nicht dasselbe (οὐ ταυτόν) war, sondern mehrere (πλείω).“⁶²

Platon zeigt also die Notwendigkeit einer irgendwie gearteten ‚Vielheit‘ in uns an dieser Stelle auf, um sicher zu stellen, dass ein gängiges Phänomen, nämlich als Mensch zur gleichen Zeit Widersprüchliches hinsichtlich des selben Gegenstands zu empfinden, auch im Rahmen logischer Axiome möglich bleibt. Hieraus ergibt sich nun weiterhin das Problem, ob diese ‚Vielheit‘ als Seelenteile in Form eigener Subjekte aufgefasst werden müssen, die als aktive Ursachen bestimmter Bewegungen unabhängig von der Gesamtseele zu agieren vermögen, oder ob diese Gesamtseele das

(1990). Karl-H. Ilting: „Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965), 377-392. Hans Henning Raeder, *Platons Philosophische Entwicklung*, Teuber (1905).

⁶¹ Τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχὴ, καθ’ ὅσον διψῆ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πειν, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὀρμᾶ. - Δῆλον δὲ, - Οὐκοῦν εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἄν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὡσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πειν· οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ’ ἂν τάναντία πράττοι. [*Resp.* 439a9-b6]. Diese Beispiel wird weiter unten in Kapitel 1.2 einer genaueren Untersuchung unterzogen.

⁶² Δῆλον ὅτι ταυτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταυτόν γε καὶ πρὸς ταυτόν οὐκ ἐθέλησει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταυτόν ἦν ἀλλὰ πλείω. [*Resp.* 436b8-c1].

eigentliche Subjekt bleibt – ein Subjekt dessen Teile jedoch in verschiedener Weise mit- und gegeneinander agieren können. Dies führt zu einer weiteren wichtigen Frage bezüglich der Bedeutung von ‚Teil‘ überhaupt. Denn vorherrschend scheint es für die Definition von ‚Teil‘ zwei einander ausschließende Ansichten zugeben: Entweder sind die Seelenteile bloße Aspekte (*tendencies* oder *features*) einer Gesamtseele, die somit letztlich immer als das zugrunde liegende Subjekt begriffen wird, oder die Seele ist aus Teilen zusammengesetzt, wobei die Teile als distinkte Entitäten mit eigenen Aktivitäten fungieren.⁶³ Für die These, dass es sich bei den Seelenteilen um verschiedene Aspekte einer unitären Gesamtseele handelt, spricht sich beispielsweise Büttner aus, der dafür argumentiert, dass aus dem ταῦτόν des Subjekts ein πλείω in Hinsicht auf verschiedene κατά τι desselben Subjekts werde.⁶⁴ Für Büttner liegt es auf der Hand, dass die Einheit der Seele aufgrund einer Unterscheidung von Aspekten gewahrt bleibt: “The aim of Plato’s argumentation then is by no means to destroy the unity of the soul by dividing it into two or, later on, three autonomous parts, but to differentiate first two, then three aspects, three κατά τι, within the *one* soul.”⁶⁵ In seiner Position wird jedoch nicht deutlich, ob das Subjekt seine verschiedenen Aspekte nur durch eine Betrachtung von Außen erhält, denn “the same [...] is in an opposite state, depending which aspect of it one is looking at”,⁶⁶ oder ob es sich um eine Unterscheidung *innerhalb* der Einheit eines gegebenen Objekts handelt: “In accordance with the principle of contradiction a distinction is drawn *within* the unity (of a given object) with regard to the respect considered at the time.”⁶⁷ Die Erkenntnis diverser Aspekte an einer Einheit gelingt dann, wenn diese Einheit objektiviert wird, das heißt von Außen in ihren Aspekten betrachtet wird. Die Frage ist dann jedoch, ob ein klassischer Widerspruch gegeben war, wenn dieser sich durch eine Differenzierung von Aspekten *auf* ein Objekt lösen lässt, selbst dann, wenn man hinzufügt, man finde diese „Aspekte“ innerhalb des Subjektes selbst.

Nach Bobonich hingegen wird Platon durch seine eigene Argumentation dazu überführt, eben jene Einheit der Person bzw. der Seele als letztes Subjekt aufgeben zu müssen:

⁶³ Vgl. Lorenz (2006), 22.

⁶⁴ Vgl. Stefan Büttner: „The Tripartition of the Soul in Plato’s *Republic*“ in: Fritz-Gregor Herrmann (Hrsg.): *New Essays on Plato. Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*. The Classical Press of Wales, Swansea (2006), 75-93, 77. Ebenfalls für einen Aspektcharakter argumentieren M. Woods: “Plato’s division of the Soul” in: *Proceedings of the British Academy* 73, 23-48.

⁶⁵ Büttner (2006), 78.

⁶⁶ Büttner (2006), 77.

⁶⁷ Büttner (2006), 78.

“The Republic’s partitioning theory commits Plato to denying the unity of the person. Specifically, it commits him to denying that there is a single ultimate subject of all of a person’s psychic states and activities. What seems to be a single psychic entity is in fact a composite of three distinct and durable subjects. These subjects have their own points of view: they are concept-possessing, subjects of beliefs, desires, and so on.”⁶⁸

Für Bobonich ist eine Auflösung des in *Resp.* 436b8-9 aufgezeigten Widerspruchs nur dann möglich, wenn die Idee einer unitären Seele aufgegeben wird. Die Zuschreibung verschiedener Begierden zu verschiedenen Seelenteilen kann nach seiner Position nur durch das Zugeständnis eines Subjektcharakters der einzelnen Seelenteile gerechtfertigt werden:

“[...] Plato argues for the separation of the Reasoning part of the soul from the Appetitive part by claiming that a person can, at the same time, both desire to drink and reject drinking and thereby does or undergoes contraries with respect to the same thing and in relation to the same thing at the same time. The option of attributing different contraries to different parts of the soul makes the parts distinct subjects which have relevant complete contraries, that is, each part has one of the conflicting desires.”⁶⁹

Lorenz hingegen umgeht die Ausschließlichkeit beider Interpretationsvarianten, so dass es ihm möglich wird, das Konzept einer Einheit der Seele zu wahren, ohne auf die Annahme von Seelenteilen verzichten zu müssen. Trotz der Annahme von Seelenteilen sieht er es als möglich an, die Seele als Einheit zu erhalten, indem er auf den Gebrauch des Dativs in *Resp.* 439b 5-6⁷⁰ verweist: “It is exactly this kind of formulation that is needed to allow Socrates to say that one and the same soul can (and all too frequently does) do opposites in the same respect, in relation to the same thing, and at the same time – just not with the same part of itself.”⁷¹ Nach Lorenz muss zwischen der *Einheit* und dem *Subjektcharakter* der Seele unterschieden werden: “To deny that there is a single thing that is the proper, non-derivative subject of all person’s psychological states is *not* to deny the unity of the person.”⁷²

⁶⁸ Bobonich (2002), 254.

⁶⁹ Bobonich (2002), 223-224.

⁷⁰ οὐ γὰρ δὴ, φασμέν, τό γε αὐτό τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ’ ἂν τάναντία πράττοι.

⁷¹ Lorenz (2006), 27.

⁷² Lorenz (2006), 26 Fn. 18.

Platon verhandelt dieses Problem im vierten Buch anhand zweier Beispiele, durch die er veranschaulicht, wie sich dem Problem der verschiedenen Strebungen der Seele begegnen lässt:

„Wenn nämlich jemand von einem Menschen, der seine Hände und auch den Kopf bewegt, während er still steht, sagen würde, dass derselbe zugleich still stehe und in Bewegung sei, so glaube ich nicht, dass wir befürworten sollen, es auf diese Weise auszudrücken, sondern so, dass ein Teil von ihm stillsteht, ein anderer aber in Bewegung ist. Ist es nicht so?“⁷³

Platon zeigt hier, dass sich der Widerspruch eines Körpers, der zugleich in Ruhe und in Bewegung ist, anhand der beobachtbaren Tatsache, dass ein Mensch, der stillsteht und zugleich mit dem Kopf wackeln kann, lösen lässt, indem man sagt, dass es nur ein Teil des Menschen sei, der stillsteht, ein anderer Teil aber zugleich in Ruhe sein kann. So würde man einen Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch vermeiden. Der organische Körper des Menschen bietet sich deswegen zur Veranschaulichung an, weil seine Extremitäten gut erkennbar sind und sich die unterscheidbaren Körperteile tatsächlich separat voneinander in Ruhe oder Bewegung befinden können. Anders hingegen verhält es sich bei einem Körper, dessen Teile nicht in dieser Weise voneinander unterscheidbar sind, nämlich dem Kreisel:

„Wenn nun aber ferner der, der dieses sagt, sich noch mehr daran erfreute, clever zu behaupten, dass die Kreisel als Ganze zugleich stillstehen als auch in Bewegung sind, wann immer sie, während sie mit der Spitze auf dem selben Flecke stehend, rotieren [...] – so dürften wir das nicht akzeptieren, weil derartige Dinge dann nicht gemäß desselben [οὐ κατὰ ταῦτά] an ihnen selbst stillstehen und in Bewegung sind, sondern wir dürften wohl sagen, dass diese Dinge eine Gerade und Peripherie in sich haben, und gemäß dem Graden [κατὰ μὲν τὸ εὐθύ] einerseits stünden sie still – falls sie nicht seitlich abweichen – gemäß der Peripherie [κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς] aber bewegen sie sich im Kreise; doch wann immer ihre gerade Bewegung nach rechts oder links, vor oder zurück zugleich mit der Kreisbewegung abweicht, sind sie auf keine Weise in Ruhe.“⁷⁴

⁷³ εἰ γὰρ τις λέγοι ἄνθρωπον ἑστηκότα, κινουῦντα δὲ τὰς χεῖράς τε καὶ τὴν κεφαλὴν, ὅτι ὁ αὐτὸς ἑστηκός τε καὶ κινεῖται ἅμα, οὐκ ἂν οἴμαι ἀξιοῖμεν οὕτω λέγειν δεῖν, ἀλλ’ ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἑστηκε, τὸ δὲ κινεῖται. οὐχ οὕτω. [Resp. 436c9-436d2].

⁷⁴ Οὐκοῦν καὶ εἰ ἔτι μᾶλλον χαριεντίζοιτο ὁ ταῦτα λέγων, κομψευόμενος ὡς οἱ γε στρόβιλοι ὄλοι ἐστᾶσί τε ἅμα καὶ κινουῦνται, ὅταν ἐν τῷ αὐτῷ πῆξαντες τὸ κέντρον περιφέρωνται, [...], οὐκ ἂν ἀποδεχοίμεθα, ὡς οὐ κατὰ ταῦτὰ ἑαυτῶν τὰ τοιαῦτα τότε μενόντων τε καὶ φερομένων, ἀλλὰ φαίμεν ἂν ἔχειν αὐτὰ εὐθύ τε καὶ περιφερὲς ἐν αὐτοῖς, καὶ κατὰ μὲν τὸ εὐθύ ἐστάναι – οὐδαμῆ γὰρ

Diese Beispiele Platons sind in der Forschung vielfach verhandelt und grundlegend kommentiert worden. Bobonich unterscheidet zwischen ‚complete contraries‘ und ‚incomplete contraries‘. Im ruhenden menschlichen Körper, der zugleich mit dem Kopf wackeln kann, sieht er ein Beispiel für ‚complete contraries‘. Deswegen müssten die Gegensätze von Ruhe und Bewegung hier verschiedenen Subjekten zugeschrieben werden.⁷⁵ Die Körperteile werden somit von ihm als eigene Subjekte gewertet. Dies untermauert Bobonichs Theorie, dass die verschiedenen Seelenteile des Menschen ‚agent-like parts‘ sind, die auch unabhängig voneinander agieren können. Die Gegensätze im Kreiselbeispiel hingegen wertet er als ‚incomplete contraries‘ weil sie nicht in Relation zu dem Selben vollzogen würden und deswegen von ein- und demselben Subjekt co-instantiiert werden könnten.⁷⁶ Denn in der Tat macht Platon im zweiten Beispiel die Unterscheidung, dass der Kreisel *in Relation* zum Gerade stillstehe (καὶ κατὰ μὲν τὸ εὐθύ ἐστάναι) und *in Relation* zur Peripherie in einer Kreisbewegung sei (κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κύκλῳ κινεῖσθαι).

Büttner sieht in dem Kreiselbeispiel keine Änderung des Gedankengangs zu den vorherigen Beispielen vom Menschen und vom Bogenschützen [*Resp.* 439b8-11]. Nach seiner Interpretation haben alle drei Beispiele exakt die selbe Struktur.⁷⁷ Er verzichtet darauf zu erwähnen, dass das Beispiel vom menschlichen Körper von irgendeinem Teil des Menschen (ὁ μὲν τι αὐτοῦ) und einem anderen Teil des Menschen handelt, und im Gegensatz zum Kreiselbeispiel ohne die Struktur ‚κατὰ μὲν‘ und ‚κατὰ δὲ‘ auskommt.

Im Gegensatz zu Bobonich interpretiert Lorenz das Beispiel vom Menschen dahingehend, dass der Mensch als Subjekt aus Teilen besteht, welche wiederum die Träger entgegengesetzter Prädikate sind: „This analysis, then, involves recognizing that the subject in question is itself a thing of parts, and identifying relevant parts of the subject as the proper bearers of opposite predicates.”⁷⁸ Der Mensch ist somit nicht *als Ganzer* in Ruhe und in Bewegung, sondern nur *ein Teil* von ihm ist in Ruhe, *ein anderer Teil* von ihm in Bewegung. Beim Kreiselbeispiel ist für Lorenz, in Übereinstimmung mit Bobonich, aufgrund der verschiedenen Relationen, dieser Widerspruch

ἀποκλίνειν – κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κύκλῳ κινεῖσθαι, καὶ ὅταν δὲ τὴν εὐθυωρίαν ἢ εἰς δεξιὰν ἢ εἰς ἀριστεράν ἢ εἰς τὸ πρόσθεν ἢ εἰς τὸ ὀπίσθεν ἐγκλίνη ἅμα περιφερόμενον, τότε οὐδαμῆ [ἔστιν] ἐστάναι. [*Resp.* 436d4-e6].

⁷⁵ “These alleged counterexamples illustrate the two ways of resolving apparent violations of the Principle: in the first (head and hands/the body), the contraries are complete and thus must be assigned to different subjects; in the second (the spinning top), the contraries are incomplete because they are not ‘with respect to the same’ and thus can be coinstantiated by the same subject.” Bobonich (2002), 228.

⁷⁶ ebd.

⁷⁷ Vgl. Büttner (2006), 77.

⁷⁸ Lorenz (2006), 23.

nicht gegeben.⁷⁹ Wie Lorenz bemerkt, verführt jedoch das Beispiel vom Kreisel noch mehr als das vom Menschen dazu, zu sagen, dass er ‚als Ganzer‘ in Ruhe sei und ebenso auch ‚als Ganzer‘ in Bewegung sei.⁸⁰

Wir wollen uns der interessanten Frage, warum Platon, anstatt sich auf das Beispiel des Menschen zu beschränken, zusätzlich das Beispiel des Kreisels anführt, hier nicht im Detail widmen. Es scheint jedoch naheliegend, darauf zu schließen, dass Platon sich der aufgezeigten Problematik bewusst war, und eben deswegen sowohl ein Beispiel mit konkreten, räumlich ausgedehnten Teilen, als auch ein Beispiel ausgewählt hat, das auf den ersten Blick weniger eindeutig ist und nur durch eine Unterscheidung der verschiedenen Relationen gelöst werden kann. In beiden Fällen jedoch zeigt Platon, dass der Satz vom Widerspruch gültig bleibt, insofern weder beim Beispiel vom Menschen noch beim Beispiel vom Kreisel ein Widerspruch gegeben ist, da das Bewegte und das Unbewegte zwar an oder in einem größeren Ganzen sind, dennoch aber nicht dasselbe: Im ersten Falle sind es zwei verschiedene Teile eines Dinges, im zweiten Fall verschiedene Aspekte eines Dinges, die zur gleichen Zeit Gegenteiliges tun oder erleiden. Beide Beispiele dienen somit dem selben Skopos: Platon weist hier die Möglichkeit auf, an einem zugrundeliegenden Subjekt zeitgleich entgegengesetzte Strebungen bezüglich desselben Gegenstands festzustellen. Und nur, wenn man entweder Teile an diesem Subjekt annimmt, oder verschiedene Aspekte an dem Subjekt unterscheidet, ergibt sich eine widerspruchsfreie Lösung. In Bezug auf die Seele bedeutet dies, dass man das Phänomen von verschiedenen Strebungen innerhalb der Seele nur dann widerspruchsfrei erklären, wenn man Seelenteile einführt, haben sie nun Aspektcharakter oder werden sie im strengen Sinne als ‚Teile‘ verstanden.

1.1.1.2 Warum brauchen wir drei Seelenteile?

Nachdem nun dargelegt wurde, dass Platon innerhalb der *Politeia* den Satz des Widerspruchs zugrunde legt, um die Notwendigkeit von Seelenteilen argumentativ zu unterfüttern, soll als nächstes über die Frage gehandelt werden, warum es *drei* Seelenteile sein müssen, und wie diese in ihrer unterschiedlichen Funktion charakterisiert werden. Schon Aristoteles äußert sich gegenüber der Notwendigkeit von genau drei Seelenteilen skeptisch, indem er feststellt: „Denn auf gewisse Weise scheint es unendlich viele [Teile] zu geben, und nicht nur diejenigen, die manche nennen, indem sie Verstandesvermögen, mutvolles Vermögen und Begehungsvermögen unterscheiden, andere wiederum ein rationales und ein irrationales Vermögen.“⁸¹ Es ist eindeutig,

⁷⁹ Vgl. Lorenz (2006), 24.

⁸⁰ ebd.

dass sich Aristoteles hier auf Platon bezieht, wenn er an dieser Stelle *λογιστικόν*, *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* als Beispiele für eine mögliche Einteilung der Seele aufführt. Aristoteles nutzt diese gelinde Polemik in *De Anima*, um hernach seine eigene alternative Lehre von verschiedenen seelischen Vermögen besser etablieren zu können. Seine Unterteilung der Seele in *De an.* 432 a-b in *θρεπτικόν*, *αἰσθητικόν*, *φανταστικόν*, und *λογιστικόν* und *ὄρεκτικόν*, welches „sowohl dem Begriffe als auch dem Vermögen wohl anders als alle anderen zu sein scheine“ (*πρὸς δὲ τούτοις τὸ ὄρεκτικόν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων [De an. 432b3-4]*) wird in unserer Auseinandersetzung nur am Rande eine Rolle spielen, und zwar insbesondere dort, wo Galen das platonische *ἐπιθυμητικόν* mit dem aristotelischen *θρεπτικόν* identifiziert. Des weiteren kann uns der aristotelische Begriff des Strebens (*ὄρεξις*) auch beim Verständnis der Aufgaben der Seelenteile in Platons Seelendarstellung weiterhelfen.

So findet sich nach Aristoteles sowohl im rationalen also auch im irrationalen Teil der Seele ein Streben: „Im rationalen Teil entsteht der Wille, und im irrationalen Teil Begierde und Mut; Wenn die Seele also dreigeteilt ist, so wird in jedem Teil ein Streben sein“ (*ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις [De an. 432b5-7]*).⁸² Cooper sieht hierin eine Bestätigung dafür, dass Aristoteles die Lehre Platons von drei verschiedenen Arten von Begehren adaptiert habe, und sieht den Einfluss Platons auf Aristoteles Psychologie, insbesondere auf sein Konzept von der Entscheidungstätigkeit, bestätigt.⁸³ Denn nach Platon „scheint es drei Arten von Lüsten zu geben, für jeden Seelenteil eine, ebenso auch drei Arten von Begehren und Ursprüngen“ (*τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἑκάστου μία ἰδίᾳ· ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. [Resp. 580d7-8]*). Obwohl Platon den Begriff der Begierde (*ἐπιθυμία*) normalerweise exklusiv für den begehrenden Seelenteil (*ἐπιθυμητικόν*) einsetzt, sehen wir hier einen allgemeineren Begriff von *ἐπιθυμία*, den er auf alle drei Seelenteile anwendet.⁸⁴ Es liegt nahe, die *ἐπιθυμία* insofern nicht in dem engen Begriffsrahmen der körperlichen Begierde zu fassen, sondern ihn viel mehr als ein auf verschiedene Weise modifizierbares Streben zu begreifen. Das Streben der drei Seelenteile wird durch verschiedene Inhalte modifiziert, was letztlich, je nachdem welcher Seelenteil im Menschen besonders dominant ist, auch auf drei Arten von Charakteren hinausläuft: „Deswegen

⁸¹ τρόπον γὰρ τινα ἄπειρα φαίνεται, καὶ οὐ μόνον ἃ τινες λέγουσι διορίζοντες, λογιστικόν καὶ θυμικόν καὶ ἐπιθυμητικόν, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. [*De an.* 432a24-26].

⁸² Zu einer ausführlichen Analyse des Strebevermögens bei Aristoteles siehe Viviana Cessi, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a.M. (1987).

⁸³ “His acceptance of the Platonic theory that there are three distinct kinds of desire has important though frequently unappreciated effects on his moral psychology, as can be seen for instance in his concept of *προαίρεσις* (decision, rational choice).” Cooper (1999), 187 Fn. 2.

⁸⁴ Vgl. Cooper (1999), 190.

also unterscheiden wir bei den Menschen drei grundsätzliche Arten, den Weisheitsliebenden, den Siegliebenden und den Gewinnliebenden? – Ganz genau.“ [*Resp.* 580 d-581c].⁸⁵ Am Ende dieser Sektion⁸⁶ werden wir sehen, dass der Gedanke von drei Arten von ἐπιθυμία Ähnlichkeiten zur Trias der ὀρέξεις im aristotelischen Verständnis aufweist.

Bevor dieser Gedanke näher ausgeführt werden soll, wollen wir zunächst sehen, wie Platon die drei Teile bzw. Formen der Seele in der *Politeia* einführt. Bereits im zweiten Buch [*Resp.* 375b7] verwendet Platon das Adjektiv mutvoll (θυμοειδής), als wolle er schon an dieser Stelle, wo es ihm zunächst noch um die Charaktereigenschaften eines geeigneten Wächters für den besten Staat geht, die Terminologie der Form oder des Teils (θυμο – ειδής) in den Diskurs einführen.⁸⁷ Als substantiviertes Adjektiv (τὸ θυμοειδές) begegnet uns der mutvolle Seelenteil dann auch schon in *Politeia* 410b6, 410d6, 411e6 und 435e4, noch bevor Platon zur eigentlichen Seelendihärese fortgeschritten ist. Es scheint, dass der Gebrauch des Begriffs ‚Teil‘ zumindest im Kompositum hier von Platon bereits instantiiert wird, ohne dass er bis dato eine Erklärung von dessen Notwendigkeit gegeben hat. Platon spinnt den Begriff der Form bzw. des Teils (εἶδος) nun explizit in den Dialog ein, indem er eine Analogie zur Gerechtigkeit des Staates aufspannt:

„Doch der Staat erschien uns dann gerecht, wenn ihm drei Arten von Naturen innewohnen, von denen eine jede das Ihre tat, besonnen aber wiederum und tapfer und weise erschien er uns wegen anderer Empfindungen und Eigenschaften genau dieser Arten? – Wahrhaftig, sagte er. – Auch der Einzelne also, mein Freund, soll, wie wir fordern, weil er genau dieselben Formen (τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη) in seiner eigenen Seele hat und wegen derselben Empfindungen, zurecht dieselben Namen tragen wie der Staat.“⁸⁸

Wenn man sich nun fragt, warum Platon genau *drei* Seelenteile innerhalb der Einzelseele anberaumt, so verführt die soeben zitierte Passage, ebenso wie jene in *Politeia* 435e1-3,⁸⁹ leicht zu der Annahme, dass Platon die drei Seelenteile aus dem Ma-

⁸⁵ Διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνομον, φιλοκερδέες· - Κομίδῃ γε. [*Resp.* 581c3-5]. Hierauf werden wir in Kapitel 1.1.5 näher eingehen, wo die Aufgaben und Ziele der Seelenteile im neunten Buch der *Politeia* verhandelt werden.

⁸⁶ Siehe Kapitel 1.1.5.

⁸⁷ Καὶ μὴν καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοειδῆ. Vgl. auch *Resp.* 375c7 und *Resp.* 375e10.

⁸⁸ Ἄλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόητα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἐπραττεν, σώφρων δὲ αὐτὴ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ’ ἄττα πάθη τε καὶ ἔξεις. – Ἀληθῆ, ἔφη. – Καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὃ φίλε, οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὁρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει [*Resp.* 435b4-c2].

krokosmos seiner Staatskonzeption ableitet⁹⁰ und insbesondere die Notwendigkeit des mutvollen Seelenteils sehen einige Leser nur in dieser Ableitung begründet.⁹¹ Platon macht jedoch deutlich, dass das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt funktioniert: „Müssen wir nun nicht mit großer Notwendigkeit zugeben, dass in jedem von uns dieselben Formen und Eigenschaften (εἶδη τε καὶ ἥθη) sind wie im Staat? Denn von nirgendwo anders her sind sie in ihn gelangt.“⁹² Es ist also wichtig zu beachten, dass die Einführung von Seelenteilen keine Schlussfolgerung, Ableitung oder Analogie aus Platon Staatskonzeption darstellt, sondern dass der Staat seine drei εἶδη nur dadurch erhalten kann, dass Menschen mit entsprechenden Seelen und Seelenteilen in ihm wirken.⁹³ Und so ist für die Frage nach der Dreizahl der Seelenteile viel eher eine Untersuchung der verschiedenen Formen ‚psychologischen Inputs‘ und deren Auswirkung auf Entscheidungen und Handeln des Menschen ausschlaggebend.⁹⁴ Alle drei Seelenteile stellen demnach “independent sources of motivation” dar, wodurch sich die platonische Psychologie von der modernen Unterscheidung zwischen begehrllicher Motivation und faktischer Meinungsbildung unterscheidet, da auch die Vernunft als aktive Motivationsquelle angesehen wird.⁹⁵ Auch in der hier vorliegenden Abhandlung wird dafür argumentiert, dass die Tripartition der Seele keine Ableitung aus der Organisation des Staates ist, sondern aus einer eigenen Notwendigkeit heraus entfal-

⁸⁹ Ἄρ' οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, πολλή ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἥθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει· οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφίχται.

⁹⁰ Vgl. Terrence M. Penner: “Thought and Desire in Plato“ in G. Vlastos (Hrsg.): *Plato: A Collection of Critical Essays*, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion, New York (1971), 96-118, 111-113, W. F. R. Hardie, *A study in Plato*, Oxford (1936), 142-143, F.M. Cornford: “Psychology and Social Structure in the Republic“ in: *Classical Quarterly* 6 (1912), 246- 265, 262-264. Kritisch gegenüber diesen Ableitungen äußert sich Cooper (1999), 188: “[...] the view that justice requires three distinct social classes rather derived support from than gave support to the theory that the soul has three independent parts.”

⁹¹ “Many readers of the *Republic* have felt that Socrates argues for spirit as a third part of the soul simply because the ideal city he has outlined contains three classes of citizens (roughly speaking, philosophers, the military, and businesspeople), and so he needs three corresponding parts of the soul. The identification of reason and appetite as somehow distinct is, on this view, a psychologically valid steep, whereas the introduction of spirit rests not on psychological grounds, but on Socrates’ dialectical needs in the context.” Lorenz (2006), 18.

⁹² Ἄρ' οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, πολλή ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἥθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει· οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφίχται [*Resp.* 435e1-3].

⁹³ “The idea that the just city contains these particular three classes of citizens itself rests on familiar ideas about human motivation and character, ones that quite clearly predate the *Republic*.” Lorenz (2006), 18.

⁹⁴ Vgl. hierzu: “[...] the question how many parts the soul has, and whether it has three parts, as the city does, is the question how many distinct types of psychological input go to determining a person’s choices and voluntary actions, that is, the pattern of his life in general.” Cooper (1999), 189.

⁹⁵ Vgl. Cooper (1999), 190.

tet wird.⁹⁶ Diese Notwendigkeit ergibt sich aus einer psychologischen Untersuchung der Einzelseele.

Hierzu muss müssen wir uns die Charakterisierungen, und dies bedeutet, die Vermögen und Aktivitäten der einzelnen Seelenteile, einschließlich ihrer Aufgaben und Strebeinhalte, genauer anschauen. Da die Bestimmung des *θυμοιδές*, wie wir sehen werden, einer gesonderten Problematik unterworfen ist, und somit einer eigenen Untersuchung bedarf, wollen wir uns zunächst auf die Notwendigkeit von dem *λογιστικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν* als Teile der menschlichen Seele konzentrieren. Platons Reihenfolge in der Behandlung dieser Begrifflichkeiten in der *Politeia* folgend werden wir sehen, dass sich die Notwendigkeit des *θυμοιδές* erst dann sinnvoll herleiten und verstehen lässt, wenn zuerst die Aufgaben von dem *λογιστικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν* dargelegt werden.

1.1.2 Die Herleitung des *ἐπιθυμητικόν* und des *λογιστικόν* am Beispiel vom ‚Durst an sich‘

In *Resp.* 437c-439e gibt Platon mit dem ‚Dürstenden‘ ein viel diskutiertes Beispiel, anhand dessen er die Notwendigkeit der verschiedenartigen Existenz von dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *λογιστικόν* innerhalb der menschlichen Seele exemplifizieren möchte. Platon schildert hier den Zustand eines Menschen, der Durst leidet und „dessen Seele, insofern sie dürstet, nichts anderes will als zu Trinken, und nach diesem verlangt und zu diesem hindrängt.“⁹⁷ Um der Verschiedenartigkeit von dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *λογιστικόν* auf die Spur zu kommen, müssen wir dem Konzept vom ‚Durst an sich‘ (*αὐτὸ διψος*) und vom ‚Getränk an sich‘ (*αὐτοῦ πόματος*) wie Platon es in *Resp.* 437c-439e vorstellt, besondere Aufmerksamkeit widmen. Trotz dieser ‚dürstenden Seele‘ nämlich, die das ‚Getränk an sich‘ begehrt und zu diesem hinstrebt, kann es passieren, dass etwas den Dürstenden vom Trinken zurückhält. Diese später mit dem *λογιστικόν* in Relation gesetzte Kraft, wirkt also dem Trinkbegehren des *ἐπιθυμητικόν* entgegen, wobei sie das Trinken aus irgendeiner Art der rationalen Überlegung heraus (*ἐκ λογισμοῦ*) ablehnt. Durch dieses gleichzeitige Begehren und Ablehnen des selben Gegenstands durch die Seele entsteht letztlich ein Widerspruch, der sich nur

⁹⁶ So hat die Tripartition nach Cooper “a powerful rationale of its own that is worth exploring.” Cooper (1999), 188. Vgl. weiterhin dazu: “Similarly, then, the question how many parts the soul has, and whether it has three parts, as the city does, is the question how many distinct types of psychological input go to determining a person’s choices and voluntary actions, that is, the pattern of his life in general.” Cooper (1999), 189.

⁹⁷ Τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχὴ, καθ’ ὅσον διψῆ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πίνει, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὀρμᾷ. [*Resp.* 439a9-b1].

dadurch lösen lässt, dass es zwei Seelenteile sein müssen, die zugleich dasselbe wollen und nicht wollen.

Ein zentrales Problem beim Verständnis der Textstelle besteht darin, dass das ‚Getränk an sich‘, auf welches sich der ‚Durst an sich‘ bezieht, nach Platon weder durch qualitative noch durch quantitative Bestimmungen gekennzeichnet ist.⁹⁸ In den Vorüberlegungen zu dem gerade aufgezeigten Gedanken zeigt Platon, dass es ihm hier um eine Begierde geht, die sich, als sie selbst, stets auf das natürliche Objekt ihrer Begierde richtet. Erst die hinzukommenden Dinge sind das, was an einem Begehren verschiedene Differenzierungen oder Aspekte erkennt, und das einfache Streben des ‚Begehren an sich‘ qualitativ modifiziert.⁹⁹ Demnach ist nur dann, wenn bestimmte Eigenschaften an einem Getränk begehrt werden, das einfache Begehren zu Trinken zusätzlich durch andere Faktoren beeinflusst. Tritt an einem heißen Sommertag Wärme zum Durst hinzu, verändert sich der ‚Durst an sich‘ folglich zu einem Durst nach einem kalten Getränk. Klammert man diese äußeren Faktoren jedoch aus der Überlegung aus, so strebt jedes Begehren in seiner Reinform einzig danach, wonach zu streben es ‚natürlicherweise beschaffen‘ ist. Ein aufgrund hinzutretender Dinge modifiziertes Begehren würde dem gesuchten Konflikt jedoch nicht entsprechen.¹⁰⁰ Es kann in diesem Zusammenhang hilfreich sein, das Begehren nach dem ‚natürlichen Objekt einer Begierde‘ in Anlehnung an Aristoteles’ Bestimmung „der natürlichen

⁹⁸ Vgl. *Resp.* 439a4-7.

⁹⁹ „Dürfte wohl nun der Durst, insofern er Durst ist, nach irgendetwas anderem streben, als nach dem, von dem wir sagen, dass es eine Begierde in der Seele gibt, wie z.B. Durst ein Durst ist nach einem warmen oder kalten Getränk, oder nach viel oder wenig, oder, um es mit einem Wort zu sagen, nach einem irgendwie näher beschaffenen Getränk? Oder ist es nicht so, dass wann immer eine Wärme dem Durst hinzukommt, das Begehren nach Kälte hinzutritt, wann immer aber etwas Kaltes zum Durst hinzukommt, das Begehren nach Warmem? Wird er aber nicht, wann immer durch die Anwesenheit von Menge der Durst groß ist, er die Begierde nach Vielem erwecken und wenn wenig da ist, nach wenigem? Der Durst selbst jedoch wird nie eine Begierde in Bezug auf ein anderes sein als auf das, worauf er natürlicherweise gerichtet ist, nämlich auf das Getränk an sich, und der Hunger wiederum auf die Nahrung an sich? – Auf diese Weise also, sagte er, geht jede Begierde gerade nur auf das einzelne Ding selbst, auf welches sie natürlicherweise gerichtet ist, auf das so und so Beschaffene aber zielt nur das Hinzukommende (ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὐ πέφυκεν, τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσυγινόμενα).“ [*Resp.* 437d8-e8].

¹⁰⁰ Die Bedeutung der qualitativen Unbestimmtheit des in Frage stehenden Getränks ist in der Forschung manchmal dadurch erklärt wurde, dass ein Konflikt zwischen Getränk A und Getränk B eher einem Konflikt zwischen zwei Begierden ein und desselben Seelenteils, des ἐπιθυμητικόν, entsprechen würde. Morris gibt für diesen Falle das sinnige Beispiel von einem Menschen, der zugleich ein heißes Getränk und kein heißes Getränk möchte. Wenn er das heiße Getränk möchte, weil ihm kalt ist und kein heißes Getränk möchte, weil er sich gerade die Zunge verbrannt hat, wäre dies ein solcher Konflikt zwischen zwei epithumetischen Begierden. Ein solcher Konflikt kann jedoch auch dann auftreten, wenn es sich um kein bestimmtes Getränk handelt: Ein Mensch mit trockener Kehle und voller Blase wird ebenfalls aufgrund epithumetischer Begierden ein Getränk wollen und nicht wollen. Vgl. Morris (2006), 195-229, 210. Ebenso A. W. Price, *Mental Conflict*, Routledge 1995, 46. Siehe hierzu auch Lorenz (2006), 30-31.

Begierde als Auffüllung eines Mangels“ (ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἢ φυσικὴ ἐπιθυμία) im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik*¹⁰¹ zu verstehen. Danach wäre das ‚Getränk an sich‘ nicht auf eine spezielle Lustempfindung ausgerichtet, sondern als Mittel zur Selbsterhaltung zu verstehen. Warum aber sollte das λογιστικόν etwas gegen den Selbsterhalt einzuwenden haben? Wenn das Zutragliche für den Organismus und seiner Funktionen ein Ziel des λογιστικόν ist, geraten wir in Aporien, wenn das λογιστικόν das ‚Getränk an sich‘ ablehnt.

Verzichten wir auf jegliche Bestimmung des ‚Getränks an sich‘, wird es schwer eine Begründung für dessen Ablehnung durch das λογιστικόν geben. Weil laut Platon die Ablehnung des Getränkes durch das λογιστικόν ‚ἐκ λογιμοῦ‘ erfolgt, und somit inhaltlich oder diskursiv vermittelt sein muss, hat man zur Ermöglichung eines sinnvollen Verständnisses dieses Konzepts, den inhaltlichen Bestimmungen des Getränks wieder die Hintertür geöffnet: So findet sich häufiger die Argumentation, das λογιστικόν lehne das ‚Getränk an sich‘ aus Gründen der Gesundheit bzw. auf lange Sicht zum Schutze des Organismus ab. Die Erhaltung der Gesundheit wird dabei insofern zum Ziel des λογιστικόν erklärt, da dieses das ‚Gute an sich‘ erstrebe, die Gesundheit aber in irgendeiner Weise zu diesem Guten gehöre – und das λογιστικόν sein Streben nach dem Guten gegen die Begierden der anderen Seelenteile behaupten wolle.¹⁰²

¹⁰¹ Aristoteles bestimmt im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* die natürliche Begierde als Auffüllung des Mangels [EN 118b18-19]. Hierdurch grenzt er die ‚natürliche Begierde‘ von jener Begierde ab, die, wenn man ihr durch übermäßiges Schlemmen nachgibt, zur Zügellosigkeit führt. Das unterscheidende Schmecken hingegen, Aristoteles nennt an dieser Stelle als Beispiel das Prüfen von Wein, wird von ihm als unerheblich für Besonnenheit oder Zügellosigkeit erachtet: Die einzige Lustempfindung, derer der Zügellose sich zu unrecht hingibt, ist das Erstasten der Nahrung im Kehlkopf. Dieses Erstasten ist dann zügellos, wenn es sich auf die Quantität und Dauer der Nahrungsaufnahme bezieht. Der Zügellose wünscht, dass seine Kehle so lang werde wie die eines Kranichs damit das Lustgefühl bei der Nahrungsaufnahme im Hals und Rachen ‚verlängert‘ wird. Wichtig hierbei ist nun folgende Unterscheidung: Nach feuchter und trockener Nahrung zu begehren, ist nach Aristoteles grundsätzlich allen Menschen gemeinsam gegeben, und liegt somit nicht in ‚unserer Gewalt‘. Die zur Unbesonnenheit führenden Unterschiede im Begehren liegen vielmehr darin, dass bestimmte Dinge, wie „solches oder solches“ (τὸ δὲ τοιαῦσδε ἢ τοιῶσδε) begehrt werden, was es zu einem Akt eigener Wahl werden lässt: „Jeder nämlich, der bedürftig ist, begehrt trockene oder feuchte Nahrung, dann und wann aber beides [...] aber nicht jeder begehrt solches oder solches, noch die selben Dinge. Deshalb scheint das Begehren in unserer Gewalt zu sein.“ (πᾶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ὁ ἐνδεὴς ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς τροφῆς, ὅτε δὲ ἀμφοῖν, [...] τὸ δὲ τοιαῦσδε ἢ τοιῶσδε, οὐκέτι πᾶς, οὐδὲ τῶν αὐτῶν. διὸ φαίνεται ἡμέτερον εἶναι. [EN 118b10-13].) Aristoteles zeigt also, dass das grundsätzliche Begehren nach trockener oder feuchter Nahrung, das heißt nach Essen oder Trinken, allein noch keine Ursache für Zügellosigkeit ist, sondern einem natürlichen Zwang unterliegt, der aus der Notwendigkeit resultiert, die Grundbedürfnisse des Körpers stillen zu müssen. Dieses Grundbedürfnis ist ein natürlicher Zwang, bei uns (ἡμέτερον) liegt allein die Entscheidung Dieses oder Jenes (τὸ δὲ τοιαῦσδε ἢ τοιῶσδε) begehren zu wollen.

¹⁰² Vgl. Cooper: „Plato’s Theory of Human Motivation“ in: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 1 (1984), 3-21, 8. Vgl. ferner Wolfgang Kersting, *Platons >Staat<*. Werkinterpretationen, Darmstadt, zweite Aufl. (2006), 163-164. Vgl. N. R. Murphy, *The interpretation of Plato’s*

Das Problem an dieser Interpretation besteht darin, dass eine Ablehnung des ‚Getränks an sich‘ *aus gesundheitlichen Gründen* nur dann Sinn macht, wenn wir diesem irgendwelche Eigenschaften zusprechen, die gesundheitsgefährdend wirken. So könnte es sein, dass das Getränk selbst von krankheitserregender Konsistenz ist, oder dass ein Zuviel dieses Getränks schädliche Wirkung entfaltet. Genau diese zusätzlichen Annahmen einer quantitativen oder qualitativen Bestimmung des Getränks aber schließt Platon aus, und somit ist die ‚Gesundheitsthese‘ hinfällig. Die These könnte allenfalls dann Sinn machen, wenn die spezifische Konstitution des trinkenden Menschen es verbietet, dieses oder jenes Getränk, diese oder jede Menge, oder *überhaupt* eine Flüssigkeit zu sich zu nehmen. Auch diese Interpretation ist unserer Auffassung nach fragwürdig, und soll als ‚Krankheitsthese‘¹⁰³ gesondert abgehandelt werden.

Im Gegensatz zu den skizzierten Interpretationen soll gezeigt werden, dass es möglich ist, das ‚Getränk an sich‘ unter Verzicht auf ‚Gesundheitsthese‘ und ‚Krankheitsthese‘ tatsächlich *eigenschaftslos* zu denken, und dennoch sinnvolle Beispiele für einen solchen innerseelischen Konflikt aus dem alltäglichen Leben anzuführen. Dazu ist es notwendig, anstatt den Fokus auf die Beschaffenheit des ‚Getränk an sich‘ zu legen, die jeweiligen Umstände der einzelnen Situation zu beleuchten, in die der Konsum eines solchen Getränks eingebettet ist. Erst wenn man Platons Beispiel in bestimmten Situationen konkretisiert und kontextualisiert, wird es möglich, dem Konzept vom ‚Getränk an sich‘ konsequent Rechnung zu tragen.

1.1.2.1 Die Bedeutung des Satzes vom Widerspruch für das Beispiel vom ‚Durst an sich‘

Platon schildert im vierten Buch den konkreten Zustand eines Menschen, der Durst leidet und „dessen Seele, insofern sie dürstet, nichts anderes will als zu Trinken, und nach diesem verlangt und zu diesem hindrängt.“¹⁰⁴ Trotz dieses absoluten Verlangens nach Trank fragt Platon, ob es nicht vorkomme, dass „etwas die Seele, wenn

Republic, Oxford (1951), 32. Büttner sieht in dem Widerstand die Einsicht gespiegelt, dass es auf lange Sicht hin besser sei, den unmittelbaren Genuss abzulehnen: „That glass of wine would taste delicious, indeed, while enjoyed, yet be by no means the best option in the long run.“ Büttner, (2006), 84. Sayers rekuriert darauf, dass das Getränk ‚schlecht‘ für den Menschen sei: „He gives the example of a person who is thirsty and wants to drink some water yet holds back because he rationally reflects that the water will be bad for him (437d-439c).“ Sean Sayers, *Plato’s Republic. An introduction*, Edinburgh (1999), 69.

¹⁰³ So generiert sich nach Schubert das Widerstreben der Vernunft explizit aufgrund von „Erfordernissen bei machen Genesungsprozessen“. Andreas Schubert, *Platon: „Der Staat“. Ein einführender Kommentar*, Paderborn (1995), 70.

¹⁰⁴ Τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχὴ, καθ’ ὅσον διψῆ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πεῖν, καὶ τοῦτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὀρμᾷ. [*Resp.* 439a9-b1].

sie durstet (διψῶσαν), in eine andere Richtung zieht (ἀνθέλκει), das ein anderes sein dürfte als das Durstende selbst und das, was sie wie ein Tier zum Trinken treibt?“¹⁰⁵ Die Frage, welche Sokrates aufwirft, scheint zunächst auf eine einfache Beobachtung abzielen: „Wir würden doch sagen, dass es irgendwelche Durstenden gibt, die nicht trinken wollen?“ Und Glaukon bejaht dies ausdrücklich: „Ja sehr, sagte er, viele und häufig!“¹⁰⁶ An diesem kurzen Wortwechsel können wir zwei wichtige Dinge ablesen: Erstens geht es in dem Beispiel vom Durstenden anscheinend um ein alltäglich auftretendes Phänomen, und zweitens kommt die Ablehnung eines Getränks nicht immer vor. Es kann also genauso auch Durstende geben, die sehr wohl trinken wollen; diese Fälle stehen jedoch nicht im Zentrum der Überlegung.

Dass ‚dieses andere‘, welches die Seele in eine andere Richtung zieht, nicht dasselbe sein kann wie das, was sie zum Trinken antreibt, ergibt sich aus der Vermeidung eines Widerspruchs: „Denn, wie wir sagten, es kann nicht dasselbe mit dem demselben Teil von sich, in gleicher Beziehung und zu gleicher Zeit, das Gegenteil tun.“¹⁰⁷ Es ist somit klar, dass es nicht die Seele als ein Ganzes sein kann, welche zur gleichen Zeit dasselbe will und nicht will. Platon vergleicht diesen seelischen Zustand nun mit einem Bogenschützen: „So kann man vom Bogenschützen nicht gut sagen, seine Hände hielten den Bogen zugleich von sich weg und zögen ihn an sich, sondern die eine Hand hält den Bogen von sich weg, die andere aber zieht ihn zu sich.“¹⁰⁸ Würden wir von der Seele als Ganzer sprechen, welche zugleich trinken und nicht trinken will, wäre dies analog dazu so, als wenn wir von beiden Händen als *einem* Ding sprächen, das zugleich den Bogen zu sich zieht und von sich weghält. Dies zu behaupten wäre aber widersprüchlich.¹⁰⁹ Nur wenn wir zwei Komponenten, Teile oder auch Kräfte der Seele annehmen, können wir laut Platon widerspruchsfrei über die widerstreitenden Regungen in der Seele sprechen.¹¹⁰

¹⁰⁵ Οὐκοῦν εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πεινῆν. [Resp. 439b3-5].

¹⁰⁶ Πότερον δὴ φῶμέν τινος ἔστιν ὅτε διψῶντας οὐκ ἐθέλειν πεινῆν. - Καὶ μάλα γ', ἔφη, πολλοὺς καὶ πολλάκις. [Resp. 439c2-4].

¹⁰⁷ οὐ γὰρ δὴ, φασμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ' ἂν τάναντία πράττοι. [Resp. 439b5-6].

¹⁰⁸ Ὡσπερ γε οἶμαι τοῦ τοξότου οὐ καλῶς ἔχει λέγειν ὅτι αὐτοῦ ἅμα αἱ χεῖρες τὸ τόξον ἀπωθοῦνται τε καὶ προσέλκονται, ἀλλ' ὅτι ἄλλη μὲν ἡ ἀπωθοῦσα χεῖρ, ἑτέρα δὲ ἡ προσαγομένη. [Resp. 439b8-11].

¹⁰⁹ Richard Robinson: "Plato's Separation of Reason and Desire" in *Phronesis* 16 (1971) 38-48, 40 scheint die Gültigkeit des Widerspruchs zwischen Durst haben und nicht Trinken wollen anzuzweifeln. Dass der Widerspruch nicht der zwischen Dursten und Nicht-Trinken-Wollen, sondern vielmehr wie der zwischen etwas zu sich hin ziehen und etwas von sich wegstoßen ist, zeigt Stalley (1975), 126.

¹¹⁰ Wie genau diese Komponenten der Seele zu fassen sind, ist schwer zu sagen. Lorenz spricht hier von "items": "And, as we shall see in the next chapter, Socrates makes it quite clear that he takes the argument for tripartition of the soul to show that the human soul, at least in its embodied state, is a composite of a plurality of items [...]" Lorenz (2006), 21.

Die Bogenschützen-Analogie kann man nun so interpretieren, dass das *ἐπιθυμητικόν* und das *λογιστικόν*, in der Analogie repräsentiert durch die physische Kraft der beiden Hände, selbst physische Kräfte *sind*, oder zumindest über diese verfügen.¹¹¹ Hinzukommend kann man die Seelenteile aber ebenso als Quellen jeweils eigener Motivationen und somit auch eigener Begierden auffassen.¹¹² Diese Annahme würde bedeuten, dass ihnen jeweils eigene Strebeinhalte zukommen, und wir deswegen auf beiden Seiten ein positiv gefülltes Streben annehmen müssten. Dies korrespondiert zu der Seelenauffassung Platons gegen Ende seiner Darstellungen von den Seelenteilen im neunten Buch der *Politeia*.¹¹³ Eine mögliche Deutung ist zudem, dass das *λογιστικόν* nicht nur den Inhalt des Begehrens des *ἐπιθυμητικόν*, sondern auch das Begehren selbst ablehnt. Hierdurch erhalten wir in dem *λογιστικόν* ein Begehren zweiter Ordnung, welches nicht nur die Objekte des Begehrens der anderen Seelenteile ablehnt, sondern auch deren Begehren selbst.¹¹⁴

Als Antwort auf die Frage, warum das *λογιστικόν* den Trinkwunsch des *ἐπιθυμητικόν* ablehnen sollte, wenn ‚das Getränk an sich‘ als Objekt des Begehrens weder über positive noch über negative Eigenschaften verfügt, bietet sich der Ausweg, die Aversion des *λογιστικόν* gegen das *ἐπιθυμητικόν* als Auswirkung eines grundsätzlichen Herrschaftsanspruchs über die anderen Seelenteile aufzufassen.¹¹⁵ So klammert

¹¹¹ “[...] this is an instance of a use of force between factions in the soul.” Michael Morris: “Akrasia in the Protagoras and the Republic“ in: *Phronesis* 51.3 (2006), 195-229, 209. Das Beispiel vom Bogenschützen sieht Cooper als Analogie zum dürstenden Mann, welche noch einmal die Vorstellung von “reason as a *force* which works counter to appetite” verdeutlicht. Cooper (1984), 7. Auch Price legt den Fokus bei diesem Beispiel auf die physische Kraft: “What is as explicit and emphatic as we could wish is the use of metaphors of physical force (‘draws back’, ‘drives’, 439b3-4) to bring out Plato’s conception of parts of the soul as psychic forces that impel or inhibit action.“ A. W. Price: “Are Plato’s Soul-Parts Psychological Subjects?” in: *Ancient Philosophy* 29 (2009), 1-15, 5.

¹¹² Diese Ansicht findet man ebenfalls bei Cooper: “This shows that already in Book IV reason is being conceived as itself a source of desires, of motivating conditions.” Cooper (1984), 7.

¹¹³ Dies sehen wir später in Kapitel 1.1.5, wenn wir die detailliertere Ausführung im neunten Buch der *Politeia* [*Resp.* 580 d-581c] betrachten werden.

¹¹⁴ Diese Möglichkeit wollen wir hier ausschließen, da sie für das vorliegende Beispiel vom Dürstenden nicht relevant erscheint. Lorenz sieht diesen Punkt vor allem als interpretatorische Möglichkeit zum Verständnis der Geschichte um Leontios, der nicht nur den Blick auf die Leichen ablehnt, sondern auch sein Begehren nach einem solchen Blick: “[...] for Leontios seems to have an aversion not just to take a close look at the corpses, but also to *having the desire to do so*. This latter aversion expresses itself in the anger with which he addresses what he takes to be responsible for the desire, his eyes. If so, the case is somewhat special in that it exemplifies not just a conflict between two desires that, as it were, operate on the same level, but a conflict that also involves a desiderative attitude, an aversion, to one of the conflicting desires. In other words, the conflict in question is not just a conflict between two competing first-order desires. It also crucially involves a second-order desire, namely an aversion to having a desire of the first order.“ Lorenz (2006), 16. Später relativiert er diese Aussage: “Part of the upshot will be that second-order desires are *not* needed in specifying the kind of psychological conflict that according to Plato reveals a partition of the soul.” Lorenz (2006), 17.

etwa Cooper das ‚Getränk an sich‘ als Streitobjekt völlig aus den Überlegungen aus und sieht den eigentlichen Konflikt zwischen den Seelenteilen als solchen, insofern das λογιστικόν nicht das Getränk oder Trinkbegehren sondern das ἐπιθυμητικόν qua Seelenteil ablehnen würde.¹¹⁶ Einerseits lässt sich zwar anhand dieser Interpretation ganz im Sinne Platons die Notwendigkeit von verschiedenen Seelenteilen plausibilisieren, andererseits aber würde das Konzept vom ‚Getränk an sich‘ vollkommen irrelevant und die Frage bleibt offen, wozu Platon dieses ins Spiel bringt.

1.1.2.2 Die Ablehnung der ‚Gesundheitsthesen‘

Eine Möglichkeit, um die Ablehnung des Trinkbegehrens durch das λογιστικόν zu erklären, sehen manche im Streben des λογιστικόν nach Gesundheit. Da der Verzehr

¹¹⁵ Cooper versucht das Problem auf diese Weise zu lösen, denn ihm zufolge besteht die eigentliche Aufgabe der Vernunft einerseits in der Suche nach der Wahrheit, andererseits in ihrem Bedürfnis nach Herrschaft. Für ihn besteht der eigentliche Grund der Ablehnung des Trinkwunsches in eben jenem Herrschaftsanspruch der Vernunft. Dennoch sieht Cooper diesen Herrschaftsanspruch der Vernunft im Wasserbeispiel nicht als einen undifferenzierten. Seiner Interpretation zu Folge lehnt die Vernunft das Bedürfnis zu trinken durchaus aus Vernunftgründen ab. Das Begehren des Guten, welches die Vernunft als das höchste Ziel ansieht, wird somit von der Vernunft initiiert: „Reason wants to do these things *on its own*“, und, so Cooper, ein Mensch, der im Besitz seiner Vernunft ist, „wants, in other words, reason to rule in his life.“ Cooper (1984), 8. „That the rational desire at work in the thirsty man’s case is a form of the desire of reason to *rule* will emerge from consideration of an objection that might be raised against Socrates’ use here of the archer analogy.“ Cooper (1984), 7. Da, wie oben bereits ausgeführt, die wertenden Maßstäbe ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ für die Ablehnung des Trinkwunsches jedoch keine Rolle spielen, muss Coopers Deutung widersprochen werden, weil es im Beispiel um den Dürstenden eben gerade nicht um den Anspruch der Vernunft herrschen zu wollen, noch *um des Guten Willen* herrschen zu wollen, gehen kann. Herrschen wollen, so könnte man meinen, grundsätzlich alle drei Seelenteile. Für den θυμοειδής jedoch macht Platon diesen Herrschaftsanspruch sogar explizit klar: τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμέν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκμεῖν ἀεὶ ὅλον ὀρμηθεῖται. [*Resp.* 581a9-10]. Der θυμοειδής strebt also als solcher nach Herrschaft und Sieg – zumindest was seine außerseelischen, intersubjektiven Aktionen angeht. Man könnte jedoch auch ein Bedürfnis nach einem innerseelischen Siegen bei ihm finden: denn er strebt danach, dass die Vernunft herrschen soll, indem er sich zu ihrem Bundesgenossen macht. In eine ähnliche Richtung wie die Coopers gehen die Überlegungen von Kersting: „Und innerseelischer Frieden ist nicht durch Freundschaft zu erreichen, denn diese Freundschaft kann nie in Freundschaft übergehen, da das ‚logistikon‘ und das ‚alogiston‘ keine Gemeinsamkeiten haben. Zwischen Ihnen besteht mehr als logische Inkompatibilität, zwischen ihnen besteht eine bikonträre Unverträglichkeit. Hier kann es nur Sieg und Niederlage geben; und der Dauerkonflikt kann nur durch Herrschaft und Unterwerfung bereinigt werden, die Seele nur im Rahmen einer fest etablierten Herrschaftsverfassung Frieden finden.“ Kersting (2006²), 163-164.

¹¹⁶ Die Schwierigkeiten, welche mit der Objektkonzeption des ‚Getränk an sich‘ verknüpft sind, sind so weitgehend, dass beispielsweise Cooper davon ausgeht, dass es Platon nicht so sehr um den Gegenstand (also genauer gesagt: das ‚Getränk an sich‘) als Objekt der Ablehnung durch die Vernunft geht, sondern um die Ablehnung des ἐπιθυμητικόν selbst als einem Teil der Seele. „The text is not explicit as to whether in saying that reason opposes appetite he means merely the object which appetite goes for reason rejects, or rather that reason in rejecting the object also addresses and opposes the appetite itself.“ Cooper (1984), 6.

des Getränks dem Organismus auf lange Sicht schaden würde, ist er inkompatibel mit dem Erhalt der Gesundheit, weshalb das *λογιστικόν* den Konsum ablehnt.¹¹⁷

Der Erhalt der Gesundheit wird von Platon zwar in der *Politeia* nirgends ausdrücklich als genuines Ziel des *λογιστικόν* bestimmt – Platon bestimmt die Strebeinhalte des *λογιστικόν* vielmehr ganz explizit als Weisheit, Wahrheit, Lernen und Erkenntnis,¹¹⁸ – doch zur Unterstützung der Gesundheitsthese wird immer wieder darauf rekurriert, dass ein wesentliches Ziel des *λογιστικόν* das universelle Gute für den gesamten Menschen sei.¹¹⁹ Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass Platon im sechsten Buch der *Politeia* „die Idee des Guten als höchsten Lehrgegenstand“ (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα) bezeichnet, und hinzufügt „nur wenn sich die gerechten und sonstigen Einzeldinge ihrer bedienen, werden sie selbst brauchbar und nützlich.“¹²⁰ Wenn wir nun die Gesundheit des Organismus unter dieses höhere Ziel des Guten subsumieren, können wir diese durchaus als einen Strebeinhalt des *λογιστικόν* auffassen. Man kann hier auch *Resp.* 442c5-8 anführen, wo er den Menschen als weise bezeichnet, der jenem kleinen Teil in ihm folge, der in ihm herrsche und Wissen davon habe, was sowohl für jeden einzelnen Teil als auch für das Ganze im Allgemeinen zuträglich sei (τοῦ συμφέροντος ἐκάστω τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ). Auch 586d-e weist in eine ähnliche Richtung. Hier heißt es, dass Mut und Begehren, wenn sie der Vernunft folgen, ihre wahren Lüste erlangen können. All jene Passagen zielen also darauf ab, die Relevanz des *λογιστικόν* für das Wohlbefinden der beiden anderen Seelenteile zu betonen. In 439a1-2 bezeichnet Platon das Begehren des *ἐπιθυμητικόν* als ‚Durst an sich‘ (αὐτὸ δίψος). Was aber ist unter einem solchen Durst zu verstehen? Platon zählt den Durst zu den relationalen Begriffen: Durst ist immer der Durst nach etwas – und ein bestimmter Durst auch der Durst nach etwas Bestimmten.¹²¹ In dem vorliegenden Beispiel geht es ihm jedoch gerade nicht um einen *bestimmten Durst* nach

¹¹⁷ Vgl. Büttner (2006), 84, R. F. Stalley: “Plato’s Arguments for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul” in: *Phronesis* 20 (1975), 110-128, 127.

¹¹⁸ Diese Bestimmung erfolgt in *Resp.* 580d-581c, ferner werden dort die Strebeinhalte des *ἐπιθυμητικόν* als Trank, Speise, Erotik und Geld und die des *θυμοειδές* als Herrschaft, Sieg und Ansehen bestimmt. Vgl. Kap. 1.1.5 dieser Arbeit.

¹¹⁹ Morris fasst die Ziele der drei Seelenteile folgendermaßen zusammen: “The concerns and interests of the different parts of the soul can all be expressed as valuations: the reasoning part takes as its good the overall good of the person; the spirited part takes as its good something like the honour and integrity of the person; the appetitive part takes as its good the person’s material gratification.” Morris (2006), 220.

¹²⁰ ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ’ ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ’ ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὡσπερ οὐδ’ εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἶει τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν· ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν. [*Resp.* 505a4-b3].

¹²¹ Vgl. Τὸ δὲ δὴ δίψος, ἦν δ’ ἐγώ, οὐ τοῦτων θήσεις τῶν τινὸς εἶναι τοῦτο ὅπερ ἐστίν· ἔστι δὲ δήπου δίψος [*Resp.* 439a1-2].

einem *bestimmten Getränk*, sondern um Durst nach einem *irgendwie beschaffenen Getränk*:

„So ist also nun der Durst nach irgendeinem irgendwie beschaffenen Getränk auch ein irgendwie beschaffener Durst, aber Durst an sich ist weder [ein Durst] nach viel noch nach wenig, nicht nach Gutem noch nach Schlechtem, noch, um es mit einem Wort zu sagen: nach irgendeinem irgendwie Beschaffenen, sondern der Durst an sich ist so beschaffen, dass ihm einzig nach dem Getränk an sich verlangt?“¹²²

Platon hat also in dem vorliegenden Fall ganz offensichtlich kein Interesse daran, bestimmte Arten von Durst nach verschiedenen Objekten voneinander abzugrenzen. Der ‚Durst an sich‘ (αὐτὸ δίψος) steht in Relation zum ‚Getränk an sich‘ (αὐτοῦ πώματος), das heißt, ein möglichst unbestimmtes Begehren korrespondiert zu einem möglichst unbestimmten Gegenstand. Ein bestimmtes Begehren hingegen bräuchte zu seiner Befriedigung auch ein bestimmtes Objekt.¹²³ Das ἐπιθυμητικόν begehrt also ein Getränk, für welches Platon die Relevanz von Quantitäten, genauer gesagt von ‚viel und wenig‘ (πολλοῦ/ὀλίγου) und Qualitäten, nämlich ‚gut und schlecht‘ (ἀγαθοῦ/κακοῦ) ausschließt.¹²⁴ Das ‚Getränk an sich‘ entzieht sich also sowohl einer quantitativen Bestimmung der Menge als auch einer qualitativen Bestimmung von ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ für den Konsumenten.

Die ‚Gesundheitsthese‘ zu verteidigen wäre nur dann möglich, wenn wir, zumindest aus Sicht des λογιστικόν, irgendwelche Qualitäten oder Quantitäten für das ‚Getränk an sich‘ annehmen. So könnte man sich die Problematik eines Flusses mit Trinkwasser von schlechter Qualität erdenken, von dem der Dürstende aufgrund seines Bedürfnisses nach Flüssigkeit einfach nur trinken will, während die Vernunft das Trinken des Wassers, weil sie es als *schlecht für die Gesundheit* einschätzt, verbietet. Schlechtes Wasser trägt aber ohne Zweifel das Prädikat ‚schlecht‘, sei es nun ‚schlecht an sich‘ oder ‚schlecht für die Gesundheit‘. Dieses Prädikat aber soll das ‚Getränk an sich‘

¹²² Οὐχοῦν ποιοῦ μέν τινος πώματος ποιόν τι καὶ δίψος, δίψος δ’ οὖν αὐτὸ οὔτε πολλοῦ οὔτε ὀλίγου, οὔτε ἀγαθοῦ οὔτε κακοῦ, οὐδ’ ἐνὶ λόγῳ ποιοῦ τινος, ἀλλ’ αὐτοῦ πώματος μόνον αὐτὸ δίψος πέφυκεν. [*Resp.* 439a4-7].

¹²³ Dies sieht auch Lorenz, der zwischen verschiedenen Arten von Attributen und ihren jeweiligen *relata* unterscheidet: “[...]what corresponds to a complex or qualified attribute is a complex or qualified object or relatum: for example ‘hot drink’ goes with ‘thirst combined with cold’ [...]” Lorenz (2006), 28.

¹²⁴ Denkt man an Platons in den Dialogen *Menon*, *Protagoras* und *Gorgias* vertretene Ansicht, nach welcher alles Begehren des Menschen stets auf ein Gut ausgerichtet ist, so könnte man den Mangel an einer solchen Qualifizierung von ‚gut‘ bzw. ‚schlecht‘ beim ‚Getränk an sich‘ als Kontrapunkt gegen die Auffassung sehen, dass jedes Getränk, welches im Fokus der Begierde steht, stets ein ‚gutes Getränk‘ sein muss. Jedoch ist ein ‚gutes Getränk‘ nicht gleichzusetzen mit dem ‚Guten an sich‘. Vgl. Lorenz (2006), 28, Murphy (1951), 28-29, Penner (1971), 106-107, Terence Irwin, *Plato’s Ethics*, Oxford University Press (1995), 206-211.

nach Platon gerade nicht besitzen.¹²⁵ Die Bedingung, dass es sich beim ‚Getränk an sich‘ sowohl aus Sicht des λογιστικόν als auch aus Sicht des ἐπιθυμητικόν um ein qualitätsloses Getränk handeln muss, ist deshalb gegeben, weil es sich beim Objekt des Begehrens und beim Objekt der Ablehnung um ein und denselben Gegenstand handeln muss, der sich auch nicht in bestimmten Relationen unterscheiden darf. Nur dann zeigt der innerseelische Konflikt die Notwendigkeit verschiedener Seelenteilen auf. Wir dürfen also, zusammenfassend gesagt, die Gründe dafür, warum das λογιστικόν den Konsum des ‚Getränk an sich‘ ablehnt, nicht in der Beschaffenheit des Getränks suchen.

1.1.2.3 Die Ablehnung der ‚Krankheitsthese‘

Eine weitere Forschungsposition besagt, dass Platon im vorliegenden Beispiel eine extreme Situation des ‚Trinken-Wollens eines erkrankten Organismus‘ mit einem undifferenzierten Bedürfnis nach Flüssigkeit vor Augen führen will. Dann wäre nicht die Beschaffenheit des Getränks sondern die *Konstitution des Dürstenden* für das Trinkverbot ausschlaggebend. In diesem Fall müsste man das Dürsten des ἐπιθυμητικόν als eine Art degenerierten Drang werten, der es zum ‚Getränk an sich‘ hinzieht, während das λογιστικόν sich diesem Hindrängen aus Vernunftgründen widersetzt. Der ‚Durst an sich‘ wäre somit ein Krankheitssymptom, die Aversion (,ἐκ λογισμοῦ‘) des λογιστικόν hingegen eine gegen das kranke Bedürfnis des ἐπιθυμητικόν gerichtete Kraft.

Es gibt nun im platonischen Text Anlass zu der Deutung, dass der Dürstende ein kranker Mensch sei, dessen Durst die Seele „wie ein wildes Tier zum Trinken hinzieht“.¹²⁶ Platon spricht hier wortwörtlich von einem Drang, der „aufgrund von Leiden und Krankheiten“ entsteht, wohingegen das, was diesem widerstrebt, aus rationaler Überlegung entspringt: „Entsteht nun nicht das, was sich jenen Antrieben und Verlockungen, die aufgrund von Leiden und Krankheiten (διὰ παθημάτων τε καὶ

¹²⁵ Hierin sehe ich mich im Widerspruch zu Cooper, der gerade die Gesundheit als den Hauptgrund dafür ansieht, dass die Vernunft das ‚Getränk an sich‘ ablehnt: “The thirsty man has worked out (or any rate holds) on grounds of reason that health is a good thing, a more important good than the momentary gratification of appetite. He also desires to preserve his health *because* it is a good thing, and this desire (a product of reason) conflicts with his thirst [. . .]” Cooper (1999), 194. Nach Cooper bestehen die Vernunftgründe also durchaus darin, dass zwischen einem für die Gesundheit guten oder schlechten Getränk unterschieden wird. Dies geschieht jedoch unter der übergeordneten Prämisse, dass es ein vernünftiges Begehren höheren Ranges gibt, welches er als ein Begehren nach dem Guten in Kombination mit den Gründen für eine solche Einschätzung, also dass etwa Gesundheit ein Gut sei, begreift. Dieses höhere Begehren sehe ich durch Platons Ausschluss der Prädikate ‚gut‘ und ‚schlecht‘ für das ‚Getränk an sich‘ in Frage gestellt.

¹²⁶ καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν. [Resp. 439b4-5].

νοσημάτων) auftreten, entgegenstellt, wann immer es auftritt, aus rationaler Überlegung heraus (ἐκ λογισμοῦ);¹²⁷ Fraglich bleibt, wie wörtlich wir diese Suggestion zu nehmen haben.

Diese Textstelle korrespondiert auf den ersten Blick zu einer Passage in *Timaios* 86b-e, in welcher von ‚Krankheiten der Seele‘ die Rede ist, die sich auf körperliche Ursachen, wie etwa einen feuchten und flüssigen Zustand bestimmter Körperteile, zurückführen lassen. Nach Platon ist die Unvernunft (ἄνοια) eine seelische Krankheit, die aus zwei Arten besteht: Wahnsinn und Unwissenheit.¹²⁸ Aufgrund körperlicher Missstände kann es darüber hinaus zur Willensschwäche (ἀκράτεια) kommen. Diese ἀκράτεια zeigt sich an einem unmäßigen Empfinden von Lust (ἡδονή) und Schmerz (λύπη) im Bereich körperlicher Begierden. Durch dieses, aus einem körperlichen Mangel entstandene, extreme Empfinden ist der Mensch nicht mehr zu rationaler Überlegung fähig, sondern befindet sich in einem Zustand der μανία. Dann ist er bestrebt, manches auf maßlose Art und Weise festzuhalten, und anderes zu meiden und er ‚ist auf keine Art und Weise mehr in der Lage, richtig (ὀρθόν) zu sehen oder zu hören, sondern er rast und ist kaum mehr einer vernünftigen Überlegung mehr fähig (λογισμοῦ μετασχεῖν ἥμισυ τότε δὴ δυνατός).‘¹²⁹ Aus einem schlechten Zustand des Körpers entsteht so eine Krankheit der Seele (νόσος ψυχῆς), die nicht als willentliche Schlechtigkeit bezeichnet werden kann.¹³⁰ Wie wir sehen verwendet Platon in der oben zitierten Passage ebenfalls den Begriff ‚λογισμοῦ‘, um den Mangel an vernünftiger Einsicht eines solchen Wahnsinnigen zu benennen. Die Passage verdeutlicht, dass ein Mensch, dessen Begehren nach Lust einerseits und dessen Abneigung und Flucht vor dem Schmerz andererseits aufgrund körperlicher Missstände sehr heftig ist, kaum zu einem richtigen Urteil bezüglich des Gegenstands von Begehren oder Vermeidung mehr fähig ist.

Es ist hier wichtig zu erkennen, dass sich dieser Gedanke nicht einfach auf unsere bisherigen Überlegungen anwenden lässt: Denn im Beispiel des Dürstenden ist ja die Seele durchaus in der Lage den Trinkwunsch ‚ἐκ λογισμοῦ‘ abzulehnen. Insofern die rationale Tätigkeit des λογιστικόν uneingeschränkt funktioniert – ja sogar die Oberhand über das Trinkbegehren gewinnt¹³¹ – ist die logische Konsequenz, dass wir

¹²⁷ Ἄρ’ οὖν οὐ τὸ μὲν κωλύον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται. [*Resp.* 439c9-d2]).

¹²⁸ νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοϊαν συγχωρητέον, δύο δ’ ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. [*Tim.* 86b2-4]. Die folgenden Überlegungen Platons korrespondieren thematisch eng zu den Überlegungen zum Freiwilligen und Unfreiwilligen, die Aristoteles im 3. Buch der *EN* tätigt.

¹²⁹ πᾶν οὖν ὅτι πάσχων τις πάθος ὀπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προσρητέον, ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ· περιχαρῆς γὰρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τάναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἐλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὐθ’ ὀρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθόν οὐδὲν δύναται, λυττᾶ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥμισυ τότε δὴ δυνατός. [*Tim.* 86b4-c3].

¹³⁰ Vgl. *Tim.* 86 d-e.

es in dem Durstbeispiel nicht mit einem Kranken im selben Sinne wie im *Timaios* zu tun haben. Der Dürstende aus unserem Beispiel ist offensichtlich nicht wahnsinnig, sondern zu rationaler Einsicht fähig. Wir müssten also nach Beispielen suchen, in denen ein Mensch zwar körperlich krank, dennoch aber bei Verstand ist. So könnten wir etwa einen Kranken ersinnen, der, vielleicht an einer Art der Wassersucht leidend, *zu viel* oder zu trinken wünscht, was die Vernunft aus einer höheren Einsicht in die Gesamtsituation ablehnen würde. Und wieder müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass Platon diese Möglichkeit ausschließt, indem er eindeutig sagt, dass es sich eben *nicht* um jenen Fall handelt, dass das Getränk aufgrund eines ‚Aspekts‘ des Getränks begehrt oder abgelehnt wird. Der Wassersüchtige will ja in Relation zu seinem körperlichen Zustand ‚zu viel‘ Wasser, was wir hinsichtlich des ‚Getränk an sich‘ nicht gelten lassen können.

Will man dennoch an der Krankheitsthese festhalten, bleibt letztlich nur die Option, sich einen durstigen Menschen vorzustellen, der ein *absolutes* Trinkverbot hat, weil er beispielsweise gerade an der Speiseröhre operiert wurde. In diesem Fall würden die näheren Eigenschaften des Getränks für das Trinkverbot keine Rolle spielen. Das Verbot würde sich insofern tatsächlich auf das ‚Getränk an sich‘ richten, weil sein Konsum in diesem Augenblick schlecht *für* den Konsumenten aufgrund seiner derzeitigen Konstitution wäre.

Die im Folgenden zitierte Passage spricht jedoch dagegen, dass es Platon in seinem Beispiel, entgegen unserer vorherigen Vermutung, um den im wörtlichen Sinne Kranken oder devianten Menschen geht, sondern um die üblichen Begierden des Menschen überhaupt:

„Nicht ohne Grund also, fuhr ich fort, werden wir annehmen, dass es ein Zweifaches und von einander Verschiedenes sei, indem wir das Eine, womit sie überlegt, das vernünftig Überlegende der Seele nennen, das aber, mit welchem sie liebt und hungert und durstig ist oder sonst etwas bezüglich der Leidenschaften begehrt, Unvernünftiges und Begehungsvermögen, den Freund irgendwelcher Erfüllungen und Lüste.“¹³²

Aus dieser Passage wird ersichtlich, dass Platons Überlegungen im vierten Buch durchaus auf ein breiteres Spektrum zielen, als nur auf den Kranken und Leidenden.

¹³¹ „Ist nicht in der Seele einerseits etwas, das ihr zu trinken befiehlt, andererseits aber etwas, das sich dem Trinken entgegenstellt, welches ein anderes ist und über das, was was das Trinken befiehlt, herrscht?“ (οὐκ ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ κελεῦον, ἐνεῖναι δὲ τὸ κωλύον πειν, ἄλλο δὲ καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος) [*Resp.* 439c5-7].

¹³² Οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγώ, ἀξιόσομεν αὐτὰ διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρεῖ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτότητα ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεων τινῶν καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον. [*Resp.* 439d4-8].

Vielmehr zeigt sich in diesem neuen Kontext, dass Platon die Begierden insgesamt unter jene zuvor genannten παθημάτων τε καὶ νοσημάτων des Menschen zusammenfasst. Somit muss der Schluss gezogen werden, dass die Vernunft im Wasserbeispiel ,ἐκ λογισμοῦ‘ das ,Trinken an sich‘ als eine Form von Begehren, welches im Rahmen des Menschseins üblicherweise vorkommt, ablehnt. Die Krankheits- oder Leidensmetaphorik, welche auch bereits aus der Beschreibung der körperlichen Begierden als Schmerz (λύπη) hervorging, ist insofern nur eine übertragene, da sie nicht nur die Sphäre der Krankheit als eines explizit mangelhaften Zustands, sondern die gesamte Sphäre des Körperlichen beim Menschen zu umfassen scheint. Denn Notwendigkeit, Mangel, Zwang und Schmerz sind *per se* mit der natürlichen, körperlichen Verfassung des Menschen verbunden. Nur so erscheint es ferner sinnvoll, dass Platon mit dem ,Getränk an sich‘ ein Zielobjekt auswählt, welches neben der Atmung und der Ernährung ein Grundbedürfnis des körperlich gebundenen Menschen darstellt. Sieht man die παθημάτων τε καὶ νοσημάτων nun als normale Zustände des Menschen an, der, sofern er einen Körper hat, auch an der Befriedigung von dessen Grundbedürfnissen Interesse hat, gewinnt Platons Beispiel einigen Sinn.¹³³ Aus dieser Sicht müssen wir also auch die strenge Auslegung der Formulierung παθημάτων τε καὶ νοσημάτων im Sinne der ,Krankheitsthese‘ ablehnen und davon ausgehen, dass wir es in unserem Beispiel mit dem alltäglich vorkommenden Trinkbedürfnis eines Menschen von ,normaler‘, körperlicher Konstitution zu tun haben.

¹³³ Diese Lesart unterstützt Cooper, insofern er die physiologischen Gründe des Begehren des ἐπιθυμητικόν als „simple urges“ bezeichnet: “There seems no doubt that hunger and thirst, understood as simple urges for food and drink, arise wholly from physiological causes (cf. διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται 439d 1-2), without any intervention from or detour through reason, not even through these equivocal processes of noticing and remembering. It is equally clear that these things have a direct motivating influence on action, as the fact of conflict to which Plato appeals very clearly indicates. Hence by concentrating on hunger and thirst as his "clearest cases" he can convincingly demonstrate the existence of motivating desires that work altogether independently of reasoning of whatever sort. And that is all he wishes, and needs, to show at this point in the argument.” Cooper (1984), 10. Man kann freilich auch die Passage aus *Tim.* 69-72 in dem Sinne lesen, dass Krankheit zum sterblichen Körper unweigerlich dazu gehört: “Thus, if there is to exist a mortal living being, it is unavoidable that it will have a body subject to illness, aging, and death. The hormonal equilibrium can sometimes be lost. Some individuals might have in their bodies abnormal amounts of fluids, and thereby be more prone to licentious behaviour. Because of the acid and salt phlegms and the bitter billious humours roaming about the body, there will be “diverse types of ill temper and despondency, of rashness and cowardice, of dullness and oblivion”.” Carlos Steel: “The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of "Timaeus" 69-72” in: *Phronesis* 46 (2001), 105-128, 126-127.

1.1.2.4 Das Streben des λογιστικόν, die Bedeutung der Phrase ,ἐκ λογισμοῦ‘ und die Relevanz des ,rechten Augenblicks‘

Will man verstehen, warum Platon das ‚Getränk an sich‘ zur Herleitung einer Eigenständigkeit von dem ἐπιθυμητικόν und dem λογιστικόν heranzieht und warum es, wie Glaukon betont, ein Phänomen des Alltags ist, dass ein Mensch seinem eigenen Trinkbedürfnis widerspricht, müsste es möglich sein, sich konkrete Szenarien, in denen eine solche Ablehnung vorkommt, vorzustellen. Wir hatten weiter oben festgestellt, dass der Grund für die Ablehnung des Trinkbegehrens weder der Erhalt der Gesundheit des Gesunden noch das Ressentiment gegen das Begehren eines Kranken sein kann. Wir müssen uns deswegen fragen, aus welchen anderen Gründen das λογιστικόν den Trinkwunsch ablehnen würde, ohne dass die Qualität des Getränks oder der Zustand des Dürstenden eine Rolle spielen darf.

Abschließend soll deshalb eine alternative Interpretation der Passage gegeben werden. Wir wollen zeigen, dass das Konzept des ‚rechten Augenblicks‘ (καιρός) sinnvoll eingesetzt werden kann, um den Konflikt zwischen den Seelenteilen zu erklären.¹³⁴ Ein Beispiel, in dem nicht die Beschaffenheit des ‚Getränk an sich‘, jedoch der καιρός seines Konsums sowie die genuinen Strebeinhalte des λογιστικόν eine Rolle spielen, wäre etwa folgendes: Jemand sitzt in der Bibliothek, verspürt aber zugleich großen Durst. Da in der Bibliothek das Trinken verboten ist, entsteht ein Konflikt, denn das λογιστικόν empfindet das Begehren des ἐπιθυμητικόν als zeitlich unangebracht und möchte es zurückstellen. Die genaue Beschaffenheit des ‚Getränks an sich‘ hat für diese Ablehnung keine Relevanz, dennoch lehnt das λογιστικόν das Getränk ,ἐκ λογισμοῦ‘ ab. Nicht das Getränk selbst sondern die Evaluation der Situation, in der getrunken oder nicht getrunken werden darf, wäre somit der ausschlaggebenden Faktor für diese Ablehnung. Der καιρός um zu Trinken ist aus Sicht des λογιστικόν in der Bibliothek nicht gegeben – um welches Getränk es sich dabei handelt, ist unerheblich. Ähnliches gilt auch für folgenden Fall: Stellen wir uns vor, wir seien auf einer Beerdigung im Gespräch mit der Mutter des Verstorbenen. Auch wenn wir sehr durstig wären und eine Flasche Wasser in der Tasche hätten, würden wir aus Gründen der inneren Anteilnahme und mit Rücksicht auf die Gefühle der Trauernden zu diesem Zeitpunkt nicht zu dieser Flasche greifen und trinken.¹³⁵ In diesem Beispiel spielen, wie im vorangegangenen Beispiel aus der Bibliothek, weder die Qualitäten des Getränks noch die Beschaffenheit des Dursts eine Rolle.

¹³⁴ Diese Interpretation ist inspiriert durch Galens Lesart des Problems, welche in Kapitel 2.1.4 abgehandelt wird.

¹³⁵ Dank an James Wilberding, von dem letzteres Beispiel stammt.

Dass Platon diese Überlegung nicht fremd ist, lässt sich am Beispiel von Odysseus zeigen. In *Resp.* 441b zitiert Platon eine Passage aus dem zwanzigsten Gesang der *Odysee*, die seine Heimkehr schildert. Hier wird Odysseus, als er von seiner Reise nach Hause kommt und die Frauen des Hauses im Vergnügen mit fremden Freiern überrascht, von heftigem Zorn befallen. Doch er gibt seinem unmittelbaren Bedürfnis, die Freier zu töten, nicht nach, sondern überlegt rational, gegen welche Übermacht er sich ganz allein in den Kampf stürzen müsste. Daraufhin beschließt er, seinem Impuls nicht sofort nachzugeben und den Plan solange aufzuschieben, bis ihm die geeigneten Mittel zur Verfügung stehen. Hier sieht man, dass das *λογιστικόν* einem vom *θυμός* initiierten Bedürfnis nach Vergeltung nicht nachgibt, da der rechte Augenblick noch nicht gekommen ist.

Um diese Überlegungen abzuschließen, wollen wir uns den eigentlichen Grund des Beispiels vom Durst zurück ins Gedächtnis rufen: Platons Anliegen ist es, die Verschiedenheit von dem *λογιστικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν* nachzuweisen. Das Beispiel vom Durst nach dem ‚Getränk an sich‘ wird von Platon eingesetzt, um zu zeigen, dass der konkrete, vorstellbare Inhalt des Begehrens des *ἐπιθυμητικόν* für die Ablehnung durch das *λογιστικόν* keine Signifikanz hat. Schließt man hieraus, dass das *λογιστικόν* nicht das Begehren des *ἐπιθυμητικόν* sondern dieses selbst ablehnt, bleibt zwar das Hauptanliegen bewahrt, doch das ‚Getränk an sich‘ wird als Konzept überflüssig. Sieht man hingegen das ‚Getränk an sich‘ als Objekt der Ablehnung und will mögliche Gründe für seine Ablehnung anführen, bietet sich die Erklärung vom Fehlen des *καρὸς* an. So kann man herleiten, dass das *λογιστικόν* dem *ἐπιθυμητικόν* in bestimmten Situationen die Ausführung seiner Begehren verweigert, weil es über eine andere Einsicht in die Gesamtsituation verfügt und insgesamt andere Bewertungskriterien dafür zu Grunde legt, ob der Konsum des Getränks angemessen ist oder nicht. Diese Einsicht in die Gesamtsituation ist dann das entscheidende Kriterium für die Ablehnung eines Objekts zu diesem bestimmten Zeitpunkt, nicht aber seine konkreten Eigenschaften.

1.1.3 Die Herleitung des *θυμός* am Beispiel von Leontios

Was aber passiert, wenn das *λογιστικόν* dem *ἐπιθυμητικόν* die Realisierung seines Begehrens verweigert, aber das *ἐπιθυμητικόν* mit großer Vehemenz auf dieser Realisierung beharrt auch wenn es seine Objekte aus Gründen erstrebt, die dem *λογιστικόν* tadelnswert erscheinen? Das ‚Getränk an sich‘ war kein solches Objekt des Tadels, deswegen haben wir zeigen können, dass die Gründe der Ablehnung anders motiviert waren. Im nun folgenden Beispiel jedoch führt Platon aus, dass zur Herleitung des

θυμός die Evaluation der Objekte des ἐπιθυμητικόν durchaus eine Rolle spielen. Wir wollen deswegen nun zum dritten Seelenteil kommen.

Dieses gesuchte Dritte wird in der *Politeia* ganz offensichtlich durch den mutvollen Seelenteil (θυμοειδής) repräsentiert, den wir wegen der mit dem Begriff verbundenen Bedeutungs- und Übersetzungsschwierigkeiten in Zukunft allgemein als θυμός bezeichnen wollen. Der θυμός ist Cooper zu Folge vor allem “the immediate source of action, especially vigorous action” und “the seat of emotion.”¹³⁶ Obwohl dem θυμός bei Platon in verschiedenen Kontexten eine ganze Palette an Emotionen und Handlungsweisen wie Scham, Ehrstreben und Furcht zugeschrieben werden, führt Platon den θυμός im vierten Buch anhand seiner vielleicht deutlichsten Ausdrucksform, der Emotion des Zorns, ein:¹³⁷

„Diese beiden Teile also, sagte ich, wollen wir in der Seele getrennt halten; Ist nun aber der Zorn und das, womit wir zornig sind, irgendein Drittes oder mit welchem von diesen beiden dürfte es wohl gleichartig sein? - Vielleicht, sagte er, mit dem anderen, dem Begehungsvermögen. - Doch, sagte ich, einst habe ich etwas gehört, dem ich glaube: Leontios, der Sohn des Aglaion, als er vom Piräus kommend von Außen entlang der nördlichen Mauer ging, verlangte es ihn, als er Leichen beim Henker liegen sah, zwar einerseits danach, sie anzusehen, gleichzeitig aber wiederum fühlte er zornigen Abscheu und wandte sich selbst ab, und er kämpfte eine Weile lang mit sich und verhüllte sich, wobei er aber nun, als er von dem Begehren unterworfen wurde, und, nachdem er mit weit geöffneten Augen zu den Leichen hin gerannt war, sagte: „Sehet, ihr Schlechtgeistigen, füllt euch an mit dem schönen Anblick!“¹³⁸

Sokrates stellt zunächst die Frage, ob der θυμός in seiner Funktion des Zürnens nicht von gleicher Natur (ὁμοφύεος) mit einem der beiden bereits bestimmten Seelenteile, dem ἐπιθυμητικόν oder dem λογιστικόν sei. Glaukons spontane Reaktion zeigt, dass

¹³⁶ Cooper (1999), 199.

¹³⁷ Cooper zu Folge ist der Ausdruck ‚Zorn‘ zu Platons Zeiten die standardmäßige Bedeutung für θυμός. Vgl. Cooper (1999), 199.

¹³⁸ Ταῦτα μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, δύο ἡμῖν ὀρίσθω εἶδη ἐν ψυχῇ ἐνόητα· τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα πότερον τρίτον, ἢ τούτων ποτέρω ἂν εἴη ὁμοφύεος· - Ἴσως, ἔφη, τῷ ἐτέρω, τῷ ἐπιθυμητικῷ. - Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ποτὲ ἀκούσας τι πιστεύω τούτῳ· ὡς ἄρα Λεόντιος ὁ Ἀγλαίωνος ἀνιὼν ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τὸ βόρειον τεῖχος ἐκτός, αἰσθόμενος νεκρούς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραίνει καὶ ἀποτρέπει ἑαυτόν, καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιο, κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διεκχύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμών πρὸς τοὺς νεκρούς, “Ἴδοὺ ὑμῖν,” ἔφη, “ὧ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.” [*Resp.* 439e2-440a3].

er auf den ersten Verdacht hin eine Nähe zum *ἐπιθυμητικόν* und nicht zum *λογιστικόν* vermutet, was vermutlich dem affektiven und irrationalen Moment des Zorns geschuldet ist. Da es zudem naheliegt, das *ἐπιθυμητικόν* und den *θυμός* als irrationale Seelenteile aufzufassen und sie dem rationalen *λογιστικόν* entgegen zu stellen, können wir Glaukons Meinung durchaus nachvollziehen. Glaukons Vermutung, die durch das einleitende ‚Vielleicht‘ (Ἴσως) zugleich vorläufigen Charakter hat, zeigt somit, dass für ihn eine Nähe von Zorn und rationaler Überlegung intuitiv ferner liegt, als eine Nähe von Zorn und Begehren.

Unsere These ist es deswegen, dass die Episode von Leontios dem platonischen Sokrates von Beginn an nicht nur dazu dient, die Verschiedenheit des *θυμός* von dem *ἐπιθυμητικόν* darzulegen,¹³⁹ sondern zugleich auch dazu, Adeimantos Vermutung einer Gleichartigkeit des *θυμός* mit dem *ἐπιθυμητικόν* zu entkräften, und stattdessen die Nähe des *θυμός* zu dem *λογιστικόν* zur Diskussion zu bringen. Konsequenterweise heißt es im weiteren Verlauf über die Gedanken zur Geschichte von Leontios dann auch zusammenfassend: „Dass uns der mutvolle Teil jetzt, gegenüber vorhin, gegenteilig beschaffen zu sein scheint. Denn *damals* glaubten (τότε [...] ὥόμεθα) wir, dass er etwas Begehrendes sei, *jetzt* aber ist es von höchster Notwendigkeit zu sagen (νῦν δὲ πολλοῦ δεῖν φαμεν), dass er viel eher bei einem Streit in der Seele die Waffen für die Vernunft ergreift!“¹⁴⁰

Zunächst einmal steht also das Verhältnis von dem *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν* zur Diskussion, wobei sogar vermutet wird, sie könnten Eines sein. Wenn unsere These stimmt, dass es nicht nur die Ungleichartigkeit von dem *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν*, sondern zugleich auch die Nähe von dem *θυμός* und dem *λογιστικόν* zu beweisen gilt, sollte die Argumentation für diese Nähe am besten implizit bereits im Beispiel von Leontinos angelegt sein.¹⁴¹ Wir werden sehen, dass es ohne diese vorausgesetzte Nähe sogar unverständlich bleiben müsste.

¹³⁹ Dass dies selbstverständlich ein wichtiges Ziel ist zeigt die Kurzinterpretation im direkten Anschluss an die Episode um Leontios: „Diese Geschichte, sagte ich, zeigt, dass der Zorn manchmal mit den Begierden kämpft, als ein anderes mit einem anderen.“ (Οὗτος μέντοι, ἔφη, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὄν ἄλλω. [*Resp.* 440a5-6].) Dennoch ist diese Differenzierung allein nicht ausreichend, da auch das Verhältnis zum *λογιστικόν* in der Episode eine wesentliche Rolle spielt.

¹⁴⁰ Ὅτι τοῦναντίον ἢ ἀρτίως ἡμῖν φαίνεται περὶ τοῦ θυμοειδοῦς. τότε μὲν γὰρ ἐπιθυμητικόν τι αὐτὸ ὥόμεθα εἶναι, νῦν δὲ πολλοῦ δεῖν φαμεν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὄπλα πρὸς τὸ λογιστικόν. [*Resp.* 440e2-6] (Hervorhebungen im Deutschen von der Verfasserin).

¹⁴¹ Um zu zeigen, dass der *θυμός* dem *λογιστικόν* zwar nahe steht, dennoch aber nicht mit diesem identisch ist, wählt Platon späterhin [*Resp.* 440e8-441c3] dann wieder ein anderes Beispiel.

Die Geschichte von Leontios ist in der Forschung bereits vielfach verhandelt worden.¹⁴² Die für uns relevanten Hauptfragen sind: Gelingt es Platon am Beispiel von Leontios nicht nur, die Eigenständigkeit vom *θυμός* gegenüber dem *ἐπιθυμητικόν* darzulegen, sondern auch die Relevanz des vernünftigen Überlegens des *λογιστικόν* miteinzubeziehen? Oder stellt das Beispiel nicht eigentlich sogar hauptsächlich einen Konflikt zwischen dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *λογιστικόν* dar – doch welche Rolle kommt dann dem *θυμός* in diesem Konflikt noch zu?

Mögliche Überlegungen wären hier: Wenn das *ἐπιθυμητικόν* die Leichen anzusehen wünscht und das *λογιστικόν* dies ablehnt, so könnte der *θυμός* diejenige Kraft sein, welche, bei gleicher Stärke beider Strebungen, eine Entscheidung herbei zu führen versucht. Außerdem könnte es sein, dass der *θυμός* einen Einblick in die Schaulust des *ἐπιθυμητικόν* und gleichzeitig ein Verständnis von den Einwänden des *λογιστικόν* gegen die Leichenschau hat – wodurch er in die Position käme, zwischen beiden Positionen vermitteln zu können. Wir wollen sehen, ob etwas an diesen Überlegungen stimmig auf das Beispiel von Leontios angewendet werden kann.

Wenn wir uns der Geschichte zuwenden, erscheint zunächst wichtig, dass sich Leontios außerhalb der Stadtmauern bewegt und somit einen Weg wählt, den der Altphilologe Forchhammer (1801-1894), da Leontios nicht den Weg über eine „gewöhnliche Handel- und Fahrtstrasse“ nimmt, als einen „ungewöhnlichen“ charakterisiert.¹⁴³ Diese Abweichung von einem belebten und viel befahrenen Weg ist deswegen von Relevanz für das Verständnis der Geschehnisse, da Leontios Verhalten in der beschriebenen Situation augenscheinlich kein von Außen provoziertes und somit fremdbestimmtes Verhalten ist. Vielmehr zeigt es einen innerseelischen Konflikt, der in der konkreten Situation nicht dadurch erzeugt wird, dass er sich durch andere Menschen beobachtet fühlt und somit *für Andere* vorbildlich verhalten will, noch sich *vor Anderen* für sein Verhalten schämt, sondern den Konflikt hier mit sich alleine austrägt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sein inneres Wertgefühl unabhängig von den moralischen Gepflogenheiten seines sozialen Umfeldes oder seiner Erziehung im Allgemeinen besteht,¹⁴⁴ sondern nur, dass er diese konkrete Situation aus ei-

¹⁴² U.a. von Lorenz (2006) 15-17, 22, M. F. Burnyeat und Bernard Williams: “The Truth of Tripartition.” In Memoriam. *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (2006), 1–22, 11, Büttner (2006), 87, Cooper (1999), 197-199, Szlezák (1976), Nestor Kavvadas, *Die Natur des Schlechten bei Proklos. Eine Platoninterpretation und ihre Rezeption durch Dionysios Areopagites*, De Gruyter, New York / Berlin (2009), 114, Olivier Renaut, “Le rôle de la partie intermédiaire (*θυμός*) dans la tripartition de l’âme,” *Journal of the International Plato Society* 6 (2006), James Wilberding: “Plato’s Two Forms of Second-Best Morality”, In: *The Philosophical Review* 118.3 (2009), 351-734, 365-368, Jörg Hardy, *Jenseits der Täuschungen - Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, Neue Studien zur Philosophie 25, Göttingen (2011), 170-177.

¹⁴³ Peter Wilhelm Forchhammer: „Topographie von Athen“ in: *Kieler Philologische Studien*, Kiel (1841), 275-374, 298.

ner inneren Einstellung heraus bewertet, die hier nicht an eine direkte, von Außen kommende, moralische Instanz *des anderen* geknüpft ist. Burnyeat widerspricht dem aufgrund seiner Annahme, dass der *θυμός* in seiner grundsätzlichen Struktur auf andere Menschen ausgerichtet ist, und geht somit davon aus, dass in der Geschichte des Leontios zumindest ein, wenn nicht mehrere Zuschauer bei der Selbstverurteilung seiner Begierden anwesend sein müssen.¹⁴⁵ Nach Wilberding wiederum ist es hinreichend davon auszugehen, dass der rationale Teil in Leontios als eine Art ‚Zuschauer‘ der Szenerie fungiert.¹⁴⁶ Die Kunst dieser vernünftigen Ausrichtung des *θυμός* liegt dieser Position zufolge darin, sich in thymetischen Gefühlen wie Scham oder Stolz nicht von den zufälligen Urteilen anderer, sondern von vernünftigen Urteilen leiten zu lassen.¹⁴⁷ Wir vertreten die Ansicht, dass im Falle von Leontios keine Zuschauer bei der Szenerie anwesend sind, sondern dass der dargestellte Konflikt ein rein innerseelischer Konflikt ist. Dies lässt sich vor allem an den weiteren Handlungen des Leontios ablesen, die dafür sprechen, dass ihm externe Zuschauer in der angegebenen Situation sehr unangenehm wären.

Leontios sieht also auf seinem Weg außerhalb des sozialen Lebens der Stadt Leichen beim Henker liegen und begehrt zwar danach, sie anzusehen (ἄμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ), gleichzeitig aber wiederum (ἄμα δὲ αὖ) fühlt er Abscheu (δυσχεραίνουσι) und wendet sich ab (ἀποτρέποι ἑαυτόν). Der dargestellte Widerspruch liegt zwischen den zugleich stattfindenden Aktionsweisen: Begehren, Verabscheuen und Abwenden (ἐπιθυμοῖ, δυσχεραίνουσι, ἀποτρέποι). Das ‚Anblicken‘ der Leichen als eventuelle Konsequenz dieses Begehrens ist diesem Widerspruch zeitlich nachgeordnet, und kann somit nicht zu dem anfänglichen Konflikt gehören. Was sich demnach widerspricht, ist das gleichzeitige aktuelle Begehren, X in naher Zukunft tun zu wollen, und die auftretende Abscheu davor, X in naher Zukunft tun zu wollen, sowie die bereits sich

¹⁴⁴ Ich sehe mich hierin in Übereinstimmung mit Cooper (1999), 205: “*θυμός* develops under the influence of how other people (especially one’s parents) respond to and treat one. How we feel about ourselves – under what circumstances we experience a blow to our self-esteem, what we aspire to be and do, what competitions we enter – are to a large degree determined by our experiences in childhood, even if as adults we can partly remove or refine the effects of our upbringing so as to make the way we feel about ourselves conform with our rational conceptions of how we ought to live.”

¹⁴⁵ Vgl. Burnyeat (2006), 11.

¹⁴⁶ “I would suggest that Burnyeat is right about the *thumos* being “essentially social,” but it is enough to admit that reason is an onlooker.” Wilberding (2009), 368 Fn. 71.

¹⁴⁷ “What we must do is train it to direct all of its attention to reason so that feelings of shame and pride are triggered by reason’s judgments rather than the fortuitous opinions of others, and the education aims to accomplish precisely this. For the successfully educated individual, therefore, anger and indignation are not entirely unconscious and automatic processes that “ow from internalized ideals housed outside of reason, rather these emotional responses depend on prior rational judgments.” Wilberding (2009), p. 368-369.

vollziehende Abwendung vom Ort des Geschehens zur Verhinderung der Verwirklichung des Begehrens nach X.

Zunächst tritt die Frage auf, ob wir hier bereits Anhaltspunkte dafür finden können, die drei Tätigkeiten ἐπιθυμοῖ, δυσχεραῖνοι und ἀποτρέποι einem oder mehreren Seelenteilen des Leontios zuzuweisen. Dies ist insofern schwierig, als dass Platon über die näheren Motive des Leontios nichts verlauten lässt. Also muss man sich z.B. die Frage: „Warum begehrt etwas in Leontios danach, die Leichen anzusehen?“ selbst beantworten. Die nächstliegende, neutralste und, wie der weitere Verlauf der Abhandlung zeigen wird, auch sinnvollste Antwort scheint zu sein, dass der Grund die einfache ‚Schaulust‘ ist, zu offensichtlich sind Platons sich mehrfach wiederholende Hinweise auf das Sehen und die Augen. Da es in dem Beispiel, wie bereits gesagt, zunächst darum geht, die Ungleichartigkeit von dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν nachzuweisen, liegt es nahe aufgrund des Terminus ἐπιθυμοῖ diese Schaulust dem ἐπιθυμητικόν zuzuweisen. Aber inwiefern macht es Sinn, einem Seelenteil, der, wie von Sokrates kurz zuvor dargelegt, seiner Natur gemäß nach Erotik, Speise und Trank strebt¹⁴⁸, hier plötzlich eine ‚Schaulust‘ zu attestieren, die noch dazu auf den Anblick von Leichen gerichtet ist? Nach Kavvadas könnte diese Schaulust das „Hinschauen des ἐπιθυμητικόν auf das Sterbliche“¹⁴⁹ zeigen, wobei er sich auf Szlezák bezieht, der eben jene Verwandtschaft von Seelenteil und Objekt der Anschauung betont.¹⁵⁰ Die Augen würden somit als Metapher für das ἐπιθυμητικόν fungieren. Nach Cooper sind es nicht Leontios’ Augen, sondern seine Vorstellungskraft, die hier am Werk ist, und die Quelle der Lust an der Leichenschau darstellen.¹⁵¹ Die Augen werden somit nicht als körperliche Organe, sondern aufgrund ihrer Ausrichtung auf die physikalische Welt, welche eine vernunftsunabhängige Quelle der Lust darstellt, verurteilt.¹⁵²

Könnte es nun nicht auch der θυμός selbst sein, der zu schauen begehrt, um beispielsweise seinen Mut, einen schrecklichen Anblick ertragen zu können, unter Beweis

¹⁴⁸ τὸ δὲ ὅ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον. [*Resp.*439d4-8].

¹⁴⁹ Kavvadas (2009), 114.

¹⁵⁰ „Und dem Verwandten, auf das sie sich richten, sind sie selbst gleich: dem Unsterblichen und Sterblichen respektive.“ Szlezák (1976), 46.

¹⁵¹ “[...]it seems certain (unless we are to understand Leontius’ attraction as straightforwardly sexual) that whatever it is about dead bodies that so interests him has something to do with some way in which he is thinking of them – some thrill-including contrast between living, animated human beings and these limp and broken figures, say – and it seems too much to believe that anyone’s eyes are naturally so constituted as to be given some pleasure by being exposed to dead bodies *when* so conceived. Leontius’ imagination is at work here, and, surely it, rather than the eyes, is the most important source of the pleasure he is seeking.” Cooper (1999), 198.

¹⁵² “This suggests the possibility of taking Leontius’ castigation of his eyes as implying not that these bodily organs but rather, more generally, that attending to the physical world independently of the discipline of reason is the source of his pleasure.” Cooper (1999), 198.

stellen zu können? Doch welcher Seelenteil ist dann für *δυσχεραῖνοι* und *ἀποτρέποι* verantwortlich? Gehen wir einmal davon aus, dass es tatsächlich der *θυμός* sein sollte, dem die Schaulust zukommt, so muss die Abscheu vor dieser Schaulust, (da, wie wir wissen, dasselbe (ταῦτόν) nicht Gegenteiliges tun und leiden will gemäß demselben (κατὰ ταῦτόν) und in Bezug auf dasselbe (πρὸς ταῦτόν) und zur selben Zeit (ἅμα)¹⁵³) entweder dem *ἐπιθυμητικόν* oder dem *λογιστικόν* zukommen. Diese Abscheu dem *ἐπιθυμητικόν* zuzuweisen, macht jedoch wenig Sinn, da auch hier keine Gründe aus dem bisher aufgezeigten Spektrum seiner Neigungen für eine solche Abscheu zu eruieren sind. Weisen wir die Abscheu hingegen dem *λογιστικόν* zu, so würde die Passage ihren zuvor benannten Skopos, nämlich den Unterschied von *ἐπιθυμητικόν* und *θυμός* aufzuweisen, nicht erfüllen, da dem *ἐπιθυμητικόν* überhaupt keine Relevanz in dem Beispiel zukommen würde. Es scheint deswegen sinnvoller zu sein, Gründe zu finden, die das *ἐπιθυμοῖ*, wie es der Name nahelegt, dem *ἐπιθυμητικόν*, das *δυσχεραῖνοι* und *ἀποτρέποι* jedoch dem *θυμός* und/oder dem *λογιστικόν* anheim stellen.

In der *Politeia* wird das Verb ‚*δυσχεραίνειν*‘ an diversen Stellen in den Zusammenhang mit dem Ablehnen ungerechter, feiger oder auch unangemessener Handlungsweisen gebracht.¹⁵⁴ Seine Verwendung durch Platon, der das ‚*δυσχεραίνειν*‘ allgemein gerne im Sinne einer gerechtfertigten Ablehnung feiger oder ungerechter Gegenstände, oder einfach als Ausdruck eines Unwohlseins über solche Gegenstände benutzt, legt wiederum nahe, dass es dem *θυμός* zugeschrieben wird.¹⁵⁵ Wir werden aber auch unabhängig davon sehen, dass es im weiteren Verlauf der Geschichte kohärent und sinnvoll ist, das *δυσχεραίνειν* dem *θυμός* zuzusprechen. Es bleibt fraglich, ob *δυσχεραῖνοι* und *ἀποτρέποι* demselben Seelenteil zugehören oder verschiedenen Seelenteilen zugeordnet sind. Um diese Fragen beantworten zu können, ist es sinnvoll, sich die Geschichte von Leontios bis zum Ende anzusehen:

Das Abwenden allein reicht Leontios nicht aus, um sich vor dem Nachgeben seines Begehrens aktiv zu schützen. Vielmehr kämpft er eine Weile mit sich und verhüllt sich dabei (*μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτειτο*), wobei das Verhüllen dafür spricht, dass er das Sehen der Leichen durch seine Augen verhindern will. Sein Begehren, die Leichen anzusehen, scheint somit so massiv auf ihn einzuwirken, dass ein einfaches Schließen der Augen zur Vermeidung des Anblicks keine Option für ihn darstellt: Er

¹⁵³ Δῆλον ὅτι ταῦτόν τᾶναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθέλησει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γινόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω. [*Resp.* 436b8-c1].

¹⁵⁴ Vgl. *Resp.* 362b5, 366c7, 388a1, 396d7, 401e4.

¹⁵⁵ Ein Argument hierfür kann man auch aus einer Passage um die Suche nach dem idealen Wächters im dritten Buch [*Resp.* 387d-388b], wo der rechte Mann als jener beschrieben wird, der im Sterben nichts Furchtbares sieht, und die idealen Wächter als diejenigen, die das Jammern als unzumutbare Tätigkeit ablehnen (*δυσχεραίνωσιν*).

muss sich, zusätzlich zum Abwenden des Körpers vom Schauplatz, noch mit einer weiteren, materiellen Verhüllung vor dem Akt des Sehens schützen. Dies erinnert an eine Szene aus der *Odyssee*, in der Odysseus während seiner Heimreise sich und seine Gefährten vor den verführerischen und letztlich tödlichen Gesängen der Sirenen gleichfalls zu schützen versucht. Während er seinen Gefährten nach der Anweisung der Kirke die Ohren mit Wachs verstopft, damit sie die Gesänge nicht hören, lässt er sich selbst fesseln, um nicht von den Sirenen angelockt zu werden: „Doch bindet mich in Bande, schmerzliche, daß ich an Ort und Stelle fest verharre, aufrecht an den Mastschuh, und es seien die Taue an ihm selber angebunden. Und wenn ich euch anflehe und verlange, daß ihr mich löst, so sollt mir mich alsdann in noch mehr Bande zwängen.“¹⁵⁶ Auch hier sieht man den Versuch, sich durch körperliche Restriktionen vor einer starken Verlockung zu schützen. Dieser vorausschauende, in die Zukunft gerichtete Schutz vor den eigenen Begierden ist nun in beiden Geschichten der Wohlberatenheit des *λογιστικόν* geschuldet. Während die Gefährten des Odysseus sich die Ohren verstopfen lassen, verhüllt Leontios seinen Gesichtssinn.

Was in der *Odyssee* die Ohren und das Hören sind, sind für Leontios die Augen und das Sehen: Denn als Leontios von seinem Begehren überwältigt wird (*κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας*), und zu den Leichen hingelaufen ist, ruft er sie, mit weit geöffneten Augen (*διελεύσας τοὺς ὀφθαλμούς*), als personifizierte Objekte an: „Sehet (Ἴδοὺ ὑμῖν), ihr Schlechtgeistigen (*κακοδαίμονες*), füllt euch an mit dem schönen Anblick!“ Die Augen fungieren also von Anfang an nicht nur als Werkzeuge des Begehrens, sondern werden immer stärker zu aktiv agierenden Wesen, denen Leontios sogar einen ‚schlechten Geist‘ zuschreibt. Die ironische Distanz, mit der Leontios den Anblick der Leichen als einen schönen Anblick (*τοῦ καλοῦ θεάματος*) bezeichnet, spricht dafür, dass er die Bewertung hier aus der Perspektive seiner eigenen Augen vornimmt und sich zugleich von dieser Bewertung distanziert. Er begreift die Augen als ein sich verselbständigendes Werkzeug seines Begehrens – und zugleich als einen nicht mehr als zu ihm gehörigen Körperteil und separiert sich von ihnen.

Unsere oben aufgeworfene Frage, inwiefern das *ἐπιθυμητικόν* für die Schaulust verantwortlich sein soll, findet zudem an anderen Stellen in der *Politeia* einige Rechtfertigung. Zunächst fällt eine terminologische Ähnlichkeit auf zwischen der Passage in *Resp.* 439d4-8 und der Passage um Leontios. So wendet sich Leontios an seine Augen mit der Aufforderung „Füllt euch an“ (*ἐμπλήσθητε*). In *Resp.* 439d4-8 heißt es in ähnlicher Terminologie über das *ἐπιθυμητικόν*, es sei der Freund irgendwelcher

¹⁵⁶ ἀλλά με δεσμοῦ δῆσατ' ἐν ἀργαλέω, ὄφρ' ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω, ὄρθον ἐν ἱστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω. εἰ δέ κε λίσσωμαι ὑμέας λῦσαι τε κελεύω, ὑμεῖς δὲ πλεόνεσσι τότε' ἐν δεσμοῖσι πιέζεσθαι. [*Od.* 12,160-164]. (Übers. von Wolfgang Schadewaldt.)

Erfüllungen (τινων πληρώσεών) und Lüste. Die Verben πληρώω und ἐμπίλημι sind Synonyme für einen Akt des konkreten Füllens einer Leere, insbesondere des Auffüllens eines im physikalischen Sinne verstandenen Hohlraums. Es zeigt sich hier also durchaus eine Verbindung zwischen der allgemeinen Definition des ἐπιθυμητικόν in *Resp.* 439d4-8 und der Passage um Leontios. Zweitens fällt nun auf, dass Platon in *Resp.* 439d4-8 eben nicht nur von den konkreten Lüsten des Essens, Trinkens und der Erotik spricht, sondern auch von *irgendwelchen* Erfüllungen (τινων πληρώσεών) und Lüsten, so dass die Spannbreite der in Frage kommende Inhalte des Begehrens auf unbestimmte Weise erweitert werden kann. An der Vielgestaltigkeit (διὰ πολυειδίαν)¹⁵⁷ des ἐπιθυμητικόν, welches Platon an anderer Stelle auch mit einem „bunten und vielköpfigen Biest“ vergleicht, das „alle diese Tiere aus sich heraus erschaffen kann“, zeigt sich die große Wandelbarkeit des ἐπιθυμητικόν.¹⁵⁸ Wenn aber das ἐπιθυμητικόν viele Gestalten hat, lässt sich daraus ableiten, dass ebenso auch die Anzahl und Art seiner begehrten Objekte unerschöpflich sind, was wiederum die Leichen als Objekte der Lust einschließt und erklärlich macht.¹⁵⁹

Die Lust an der Leichenschau nun ist, anders als die Lust am Essen oder Trinken, eine durchweg verwerfliche Lust. Schon in der Sophokleischen *Antigone* wird Antigones Wunsch nach der Bestattung ihres Bruders Polyneikes als ein dem göttlichen Willen konformer Wunsch bewertet. Über ihre Reaktion auf den nackten und unbestatteten Leichnam (ψιλὸν νέκυν) heißt es dort: „So sie, da sie entblößt / Erblickt den Toten, jammerte sie laut auf / Und fluchte böse Flüche, wer’s getan, / Und bringet Staub mit beiden Händen, schnell, / Und aus dem wohlgeschlagenen Eisenkrüge kränzt / Sie dreimal mit Ergießungen den Toten.“¹⁶⁰ Für Antigone bedeutet das Bestattungsverbot und die Nacktheit ihres Bruders zugleich seinen Ehrverlust.¹⁶¹ Ihre Reaktion auf diesen Ehrverlust ist wiederum deutlich an ihrem Zorn erkennbar.

Dieser sophokleische Gedanke lässt sich hervorragend mit dem Begriff des Zorns (ὄργη) aus dem zweiten Buch der aristotelischen *Rhetorik* erklären. Dort definiert Aristoteles Zorn als den Wunsch nach Vergeltung eines an uns begangenen Unrechts: „Es sei also der Zorn ein Streben mit Schmerz aufgrund einer erscheinenden Herabset-

¹⁵⁷ *Resp.* 580d11.

¹⁵⁸ Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλω καὶ ἄγριων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα. [*Resp.* 588c7-10].

¹⁵⁹ Die Lust an der Leichenschau hätte somit nichts damit zu tun, dass das Begehren des ἐπιθυμητικόν auf das Sterbliche ausgerichtet wäre, wie Szlezák (1976), 46 nahelegt.

¹⁶⁰ οὕτω δὲ χαῦτη, ψιλὸν ὡς ὄρα νέκυν, γόοισιν ἐξώμωξεν, ἐκ δ’ ἄρας κακὰς ἤρατο τοῖσι τοῦργον ἐξειργασμένοις. Καὶ χερσὶν εὐθύς διψίαν φέρει κόνιν, ἐκ τ’ εὐκροτήτου χαλκείας ἄρδην πρόχου χροᾶσι τρισπόνδοισι τὸν νέκυν στέφει. [*Ant.* 426-431]. In der Übersetzung von Friedrich Hölderlin.

¹⁶¹ Οὐ γὰρ τάφου νῶν τῷ κασιγνήτῳ Κρέων τὸν μὲν προτίσας, τὸν δ’ ἀτιμάσας ἔχει. [*Ant.* 21-22].

zung einem selbst oder einem der Seinen gegenüber, wenn diese Herabsetzung nicht angemessen ist.¹⁶² Auch Platon definiert im vierten Buch der *Politeia* den Zorn als ein Gefühl, das den Wunsch nach Gerechtigkeit bei einem erlittenem Unrecht ausdrückt: „Wenn aber einer glaubt, ein Unrecht zu erleiden? Braust es nicht in diesem auf und wütet er nicht und kämpft für das, was ihm gerecht erscheint [...]“¹⁶³

Gehen wir einmal davon aus, dass ein ähnliches Motiv auch bei Leontios zu finden ist, so könnte ein Grund seiner Abscheu vor dem Anblick der Toten sein, dass er zunächst *deren* Ehre durch sein begieriges Ansehen nicht verletzen möchte. Allgemeiner hieße dies dann, dass er *für die Toten* Scham empfindet und somit eine moralische Instanz in sie implantiert, die sich dann auf sein eigenes Verhalten auswirkt. Dazu muss er jedoch, da Tote sich gemeinhin nicht mehr über ein Unrecht beschweren können, diese moralische Instanz in einer Art empathischem Akt in sich selbst zum Gesetz erheben: ‚Da es sehr beschämend ist, einen Toten durch lüsterne Schau zu entehren, und somit auch meine eigene Ehre durch meine unrechte Tat verletzt würde, sollte ich die Leichen nicht ansehen.‘ Dies könnte ein fiktiver Gedankengang des Leontios sein. Denn für Leontios ist sein Begehren, die Leichname anzusehen, ‚schwer zu händeln‘ (δυσ-χεράνω). Er fühlt sich in einem Konflikt zwischen diesem Begehren, sie anzusehen oder aber die Augen abzuwenden.

Wir wollen nun auf unsere anfängliche Frage danach zurückkommen, welche Seelenteile hier beteiligt sind und in welcher Abfolge man ihre Beteiligung innerhalb der Geschehnisse nachweisen kann. Zunächst ist zu fragen, ob beim Anfangskonflikt zwischen ‚Ansehen-Wollen‘ und ‚Nicht-Ansehen-Wollen‘ der Leichen überhaupt ein Konflikt zwischen zwei verschiedenen Seelenteilen vorliegt oder ob es sich nicht eher um zwei einander widerstrebende Begehren des ἐπιθυμητικόν handelt, wobei Leontios gegenüber einer der beiden Begierden eine Aversion hegt? Diese Interpretation, nach der es in Leontios eine Art übergeordnetes Begehren (‚second-order desire‘) gibt, das zwei auf anderer Ebene sich bekämpfende Begehren (‚first-order desires‘) abwägt, diskutiert Lorenz ausführlich, nimmt aber letztlich doch von dieser Auslegung Abstand.¹⁶⁴

¹⁶² Ἐστω δὴ ὀργὴ ὀρεξίς μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. [*Rhet.* 1378a30-32].

¹⁶³ Τί δὲ ὅταν ἀδικεῖσθαί τις ἡγήται· οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ [...]. [*Resp.* 440c7-8]. Es wäre auch möglich das τῷ als *Dativus sociativus* zu lesen und als ‚mit dem [λογιστικόν bzw. Bundesgenossen]‘ zu übersetzen.

¹⁶⁴ “[...] for Leontios seems to have an aversion not just to take a close look at the corpses, but also to *having the desire to do so*. This latter aversion expresses itself in the anger with which he addresses what he takes to be responsible for the desire, his eyes. If so, the case is somewhat special in that it exemplifies not just a conflict between two desires that, as it were, operate on the same level, but a conflict that also involves a desiderative attitude, an aversion, to one of the conflicting desires. In other words, the conflict in question is not just a conflict between two competing first-order desires. It also crucially involves a second order desire, namely an

Denn eine solche Konzeption würde darauf hinauslaufen, dieses ‚second-order desire‘ mit einer wertenden Rationalität zu assoziieren, welche die wahrnehmungsgebundenen ‚first-order desires‘ von *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* evaluiert. Lorenz sieht den Widerspruch, denn: “[...] the partition in question is the one between Leontius’ spirit and appetite, and Leontius’ second-order desire – or more precisely, aversion – belongs not to his reason, but to his spirit.”¹⁶⁵ Auch nach Platons eigener Interpretation zeigt die Geschichte von Leontios zunächst einen Kampf zwischen *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν*, ohne dass dem *λογιστικόν* eine näher benannte oder ausgeführte Funktion zukommen muss.¹⁶⁶ Wir sehen, dass Lorenz ganz in unseren Sinne, im Anfangskonflikt einen Konflikt zwischen *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* erkennt. Anders als wir ist Lorenz jedoch der Ansicht, dass dem *λογιστικόν* bei der Aversion gegen die Leichenschau keine Rolle zukommt, sondern dass der *θυμός* diese Aversion eigenständig hegt.

Wenn aber der *θυμός* tatsächlich selbst die vom *ἐπιθυμητικόν* initiierte ‚Schaulust‘ ablehnt, so müsste er nicht nur über eine eigene Einschätzung der Situation, sondern auch über Bewertungskriterien verfügen, die ihm sagen, dass es nicht rechtmäßig ist, der Schaulust nachzugeben. Der *θυμός* müsste somit eigene Meinungen haben und bestimmte ethische Konzepte verinnerlichen können. Denn nur dann, wenn Leontios’ *θυμός* die Leichenschau als beschämenden Ehrverlust empfindet, hat sein *θυμός* aus sich selbst heraus Grund, die Leichenschau abzulehnen. Gegen diesen ‚internalization view‘, nach welchem dem *θυμός* nicht nur Meinungsfähigkeit, sondern auch die Möglichkeit zur Konzeption eines eigenen idealen Selbst zukommt, können wir einwenden, dass Platon in *Resp.* 440a8-b7 Anlass für eine andere Interpretation der Ereignisse liefert:

„Nehmen wir nicht ferner auch in anderen Fällen häufig wahr, dass, wann immer die Begierden irgend jemanden gegen die Vernunft zwingen, er sich tadelt und zürnt über das in ihm, was ihn zwingt, und, wie bei zwei Kämpfenden, der Zorn sozusagen zum Bundesgenossen der Vernunft wird? Dass er aber mit den Begierden gemeinsame Sache mache, und wähle, was die Vernunft zu tun verbietet, derartiges, so glaube ich, hast du noch niemals bei dir oder bei irgendeinem anderen wahrgenommen.“¹⁶⁷

aversion to having a desire of the first order.“ Lorenz (2006), 16. Später heißt es: “Part of the upshot will be that second-order desires are *not* needed in specifying the kind of psychological conflict that according of Plato reveals a partition of the soul.” Lorenz (2006), 17.

¹⁶⁵ ebd.

¹⁶⁶ Vgl. *Resp.* 440a5-6.

¹⁶⁷ Οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφην, πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίας, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὡς περὶ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γινόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιοῦτου· ταῖς δ’ ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωήσαντα, αἰροῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν, οἶμαι σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ τοῦ τοιοῦτου αἰσθέσθαι, οἶμαι δ’ οὐδ’ ἐν ἄλλῳ. [*Resp.* 440a8-b7].

Mit Hilfe dieser kurz nach der Geschichte von Leontios eingestreuter Hinweisen lässt sich der dargestellte Konflikt anders verstehen: Hernach hätten wir es zunächst mit einem Konflikt zwischen *ἐπιθυμητικόν* und *λογιστικόν* zu tun, wobei der *θυμός*, aus Zorn über die gegen das *λογιστικόν* kämpfende und letztlich siegende Begierde, auf der Seite des *λογιστικόν* kämpft. Der *θυμός* müsste somit keine eigene Meinung über das Geschehen haben, jedoch in der Lage sein, die Position des *λογιστικόν* in irgendeiner Weise rational nachzuvollziehen.¹⁶⁸ Der *θυμός* braucht dann die Fähigkeit, sich an den Meinungen und Internalisierungen des *λογιστικόν* orientieren und seine Emotionen in bestimmten Situationen nach den rationalen Einsichten des *λογιστικόν* ausrichten zu können.¹⁶⁹ Spinnt man diese Idee weiter, muss noch hinzugefügt werden, dass der *θυμός* nicht schlechthin alle Meinungen des *λογιστικόν* adaptiert, sondern, aufgrund seiner sozialen und intersubjektiven Ausrichtung, ausschließlich jene Meinungen des *λογιστικόν*, die mit Ehre und Schamgefühl zu tun haben, als relevant erachtet.¹⁷⁰

Wenn wir nun erneut versuchen, die Abfolge der Ereignisse in Hinsicht auf die beteiligten Seelenteile zu ordnen, bleibt die Frage, ob es zu Beginn der Passage das *λογιστικόν* oder der *θυμός* ist, welcher für ‚δυσχεραίνοι‘ und ‚ἀποτρέποι‘ verantwortlich ist. Unserer Ansicht nach ist von Anfang an der *θυμός* derjenige Seelenteil, der Gram und Abwendung und ebenso auch die nachfolgende Verhüllung verursacht. Wir hätten also die Situation, dass gleich zu Beginn ein Konflikt zwischen *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* gegeben ist. Dies setzt jedoch voraus, dass der Zorn des *θυμός*, ablesbar an dem Terminus ‚δυσχεραίνοι‘, ebenfalls schon zu Anfang der Passage aus einem verletzten Scham- und Ehrgefühl heraus resultiert, wobei der *θυμός* die an seine Emotion geknüpften Einsicht darüber, dass es beschämend und ehrlos ist, die Leichen anzusehen, nur anhand seiner Ausrichtung auf das *λογιστικόν* hat. Das *λογιστικόν* ist in der Episode kein direkter Initiator von Handlungen, sondern hat die Rolle des Informanten. Alles Handeln des Leontios, also sowohl das anfängliche Schauen (initiiert vom *ἐπιθυμητικόν*), also auch das darauf folgende sich Grämen (initiiert vom

¹⁶⁸ Zu dieser Interpretation vergleiche Wilberding (2011), 365: “The internalization view would have it that Leontius’s spirited part houses a conception of his ideal self that is opposed to ogling corpses so that when he does give in to the temptation to do so, it gets upset and angry. But this is not how Plato explains the example [...] It is rather *reason*’s ideals that are being transgressed and not the spirited part’s.”

¹⁶⁹ Auch hierzu vergleiche Wilberding (2011), 366: „For, thanks to the personification of the tripartition of the soul, the *thumos* can view reason itself as a kind of individual whose opinions matter, and reason is certainly capable of internalizing certain ideals. Thus, if the spirited part cares about what reason believes, and reason believes that lying in a particular situation would be wrong, then lying would upset the spirited part.”

¹⁷⁰ “The spirited part only has ears for reason’s beliefs concerning honor and shame [...]” Wilberding (2011), 368.

θυμός), das Abwenden (initiiert vom θυμός) und Verhüllen (initiiert vom θυμός), ebenso wie das letztliche Hinlaufen zu den Leichen (initiiert vom ἐπιθυμητικόν) und der Tadel am Schluss der Episode (initiiert vom θυμός), werden von den beiden unteren Seelenteilen verursacht.

Ganz anders interpretiert Hardy die Situation, indem er von einem anfänglichen Konflikt zwischen ἐπιθυμητικόν und θυμός ausgeht und sich der θυμός dann im Ansehen der Leichen mit dem ἐπιθυμητικόν auf eine Seite schlägt, da sich „die urteilende Seeleninstanz hier noch gar kein entschiedenes, mit einer kraftvollen Motivation verbundenes Urteil gebildet hat.“¹⁷¹ Erst *nach* der Leichenschau „wird er in dieser Situation von seiner urteilenden Instanz beherrscht und verfügt im Sinne des Protagoras über ein genaues und kraftvolles Wissen über seine Motive“¹⁷². Der Moment der eigentlichen Unrechtserkenntnis wird von Hardy somit auf das Ende der Geschichte gelegt, wenn das Kind, wie es so schön heißt, bereits in den Brunnen gefallen ist. Dass Leontios nach Hardys Interpretation zu Beginn der Episode noch kein wirkliches Wissen über seine Motive haben darf, gebietet Hardy zufolge Platons Aussage über den θυμός, der sich niemals mit dem ἐπιθυμητικόν verbündet, wenn er sich dabei zugleich gegen das, was die Vernunft verbietet, wendet. Der θυμός dürfte sich somit eigentlich nicht mit dem ἐπιθυμητικόν verbünden. Nach Hardy aber passiert dies in eben jenem Moment, wo Leontios zu den Leichen hinläuft. Hardy umgeht diesen kritischen Punkt dadurch, dass seiner Ansicht nach in dem Moment des Bündnisses von θυμός und ἐπιθυμητικόν, das heißt in dem Moment, wo Leontios entscheidet, zu den Leichen hinzulaufen und sie anzusehen, noch gar keine gesicherte Einsicht des λογιστικόν vorliegt, gegen die der θυμός agiert. Diese Einsicht bekommt Leontios erst am Ende der Episode.

1.1.3.1 Der θυμός und das ἐπιθυμητικόν als Initiatoren von Handlungen

Demgegenüber sind wir der Ansicht, dass in der Passage von Leontios grundsätzlich alle drei Seelenteile¹⁷³ eine Rolle spielen, allerdings nur die unteren Seelenteile handlungsrelevant sind. Das λογιστικόν agiert hier als Informant des θυμός im Hintergrund, *ohne* es wäre der Gesamtkonflikt jedoch nicht möglich. Die impulsgebenden

¹⁷¹ Hardy (2011), 172.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Denn auch wenn Platon die Geschichte nur dazu ausgewählt hätte, um die Ungleichartigkeit von θυμός und ἐπιθυμητικόν darzulegen, würde dies keineswegs bedeuten, dass Leontios Seele nicht über ein λογιστικόν verfügt.

– und das heißt handelnden – Protagonisten der Geschichte sind *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν*, und deswegen sind auch nur sie in der Geschichte ganz offensichtlich als diese beiden erkennbar. Wie wichtig das Handeln für die Erkenntnis und Bestimmung von Seelenteilen ist, zeigt bereits folgende Passage aus dem vierten Buch:

„Dies ist aber schon schwierig, ob wir mit dem selben [Teil] eine jede dieser Tätigkeiten ausführen (*πράττομεν*), oder mit je einem anderen der drei eine andere; Ob wir also mit dem einen lernen, uns aber mit einem anderen der in uns befindlichen Teile erregen, mit irgendeinem Dritten wiederum die Freuden rund um die Nahrung und Zeugung und alles was mit diesen verwandt ist begehren, oder ob wir mit der ganzen Seele ein jedes dieser Dinge tun (*πράττομεν*), wann immer wir einen Impuls spüren. Dies ist es, was auf rechte Weise bezüglich unseres Arguments schwer zu unterscheiden ist. – Auch mir erscheint es so, sagte er.“¹⁷⁴

Die Seelenteile zeigen sich als eigene Motivationsquellen und sind erkennbar an bestimmten Handlungen und Tätigkeiten, wie zu lernen, zu zürnen oder zu begehren. Das offensichtliche und beobachtbare Handeln des Menschen, welches als solches große Unterscheide aufweist, zeigt, dass diesem Handeln verschiedene Motivationsquellen zu Grunde liegen müssen.¹⁷⁵ Da der innere Kampf, den Leontios in der Verhüllung ausficht, nicht näher beschrieben oder erläutert wird, sind wir als Rezipienten der Geschichte auf eine Analyse des Handelns von Leontios angewiesen, um dann aus diesem Handeln auf die Seelenteile als Motivationsquellen zurück zu schließen.

Kehren wir nun an den Ausgangspunkt dieses Kapitels zurück, sehen wir, dass unsere erste These die Möglichkeit in Betracht zog, dass *ἐπιθυμητικόν* und *λογιστικόν* die anfänglichen Antagonisten von ‚Ansehen der Leichen‘ und ‚Unterlassen des Ansehens der Leichen‘ seien, wobei sich der *θυμός* qua seines Ärgers auf die Seite des *λογιστικόν* schlagen würde, dennoch aber am Ende auf Handlungsebene das *ἐπιθυμητικόν* dominieren müsste, da es, obwohl es es gegen *λογιστικόν* und *θυμός* antritt, letztlich siegt und Leontios die Leichen betrachtet.

Zu Beginn sieht Leontios die Leichen nur von Weitem. Seine Sicht auf die Leichen muss jedoch zumindest so genau sein, dass er erkennt, *dass* es Leichen sind, die beim

¹⁷⁴ Τόδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλη τῆ ψυχῆ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὀρμήσωμεν. ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου. – Καὶ ἐμοὶ δοκεῖ, ἔφη. [*Resp.* 436a8-b4].

¹⁷⁵ Auch Galen ist dieser Ansicht, wie wir in der Diskussion dieser Passage durch Galen in Kapitel 2.1.5.3 zeigen werden.

Henker liegen. Um sie detaillierter betrachten zu können, müsste er also zunächst zu ihnen hinlaufen. Das *ἐπιθυμητικόν* als Initiator dieses Begehrens möchte seine Lust an der Betrachtung stillen. Aber ist es wirklich die konkrete Lust am Betrachten des Sterblichen, Toten und an sich Unansehnlichen, welches es stillen möchte? Da das *ἐπιθυμητικόν* selbst keine Einsicht in die Schlechtigkeit seiner Begehrens hat, kann der Grund für die Leichenschau nicht die Lust am ‚Schauen des Schrecklichen‘ sein.¹⁷⁶ Denn würde das *ἐπιθυμητικόν* die Leichenschau als schlecht einschätzen, würde dies dazu führen, dass es, anstelle von Lust, Unlust an dieser Schau entwickelt und von seinem Begehren Abstand nimmt. Das *ἐπιθυμητικόν* ist also vielmehr von der Lust des ‚Schauens‘ an sich angetrieben. Deshalb müssen wir wohl die Lust an der Leichenschau mehr als Zeichen einer allgemeine Ausrichtung der Augen auf die physikalische Welt verstehen.¹⁷⁷ Die Lust an der Erfüllung der Aufgabe der Augen, die Lust am genaueren Hinsehen und unterscheiden von Einzelheiten, ist somit die Motivation des *ἐπιθυμητικόν* für seine Schau.

Die Bewertungskriterien dieses Wollens kommen somit von Seiten des *λογιστικόν*. Dieses ist der im Hintergrund stehende Antagonist zu diesem Begehren, weil es das Betrachten der Leichen inhaltlich bewertet und, sollten wir mit unserer Bezugnahme auf die *Antigone* in etwa richtig liegen, als beschämenden Ehrverlust erkennt. Der *θυμός* muss nun an dieser Einsicht des *λογιστικόν* partizipieren können. Wichtig hierbei ist, dass diese implizite Erkenntnis des Leontios nur an seiner zornigen *Reaktion* ablesbar ist. Ebenso wie Antigone „jammert“ und „flucht“, als sie ihren unbekleideten Bruder sieht, zeigt sich an Leontios Zorn, dass er es *qua* seiner vernünftigen Einsicht sich selbst und den Leichen gegenüber für ehrlos und beschämend hält, die Leichen zu betrachten. Was also ist die spezifische Rolle des *θυμός*? Der Zorn ist psychologisch betrachtet ein wichtiges Mittel, um dem *ἐπιθυμητικόν* in einer Sprache, die es versteht, die Zweifel und Abneigung des *λογιστικόν* bezüglich der Handlungsabsicht zu kommunizieren. Denn das *ἐπιθυμητικόν* will sein Bedürfnis nach der Leichenschau stillen. Das *λογιστικόν* bewertet diese Lust als schlecht, findet jedoch keine Möglichkeit, dem jeglicher argumentativen Überzeugungskraft unzugänglichen *ἐπιθυμητικόν* diese Kriterien zu kommunizieren. Dazu braucht es die besondere Kraft des Zorns. Adeimantos’ Vermutung, dass der *θυμός* dem *ἐπιθυμητικόν* näher stünde als dem *λογιστικόν*, gewinnt also insofern seine Rechtfertigung, als dass nur durch den Zorn als Handlungsweise des *θυμός*, das *λογιστικόν* dem *ἐπιθυμητικόν* seine Vorbehalte kommunizieren kann. Andererseits aber muss der *θυμός* auch eine Einsicht in die

¹⁷⁶ Die Ansicht Coopers (1999), dass die Vorstellungskraft des *ἐπιθυμητικόν* den Kontrast zwischen lebenden und toten Körpern als einen „thrill-inducing contrast“ (198) empfindet, kann somit hier nicht geteilt werden.

¹⁷⁷ Vgl. Cooper (1999), 198.

Erkenntnisse des *λογιστικόν* haben können. Es scheint somit zulässig zu sein, in der emotionalen Reaktion des *θυμός* eine Art Übersetzungstätigkeit oder Vermittlungsarbeit zwischen dem oberen und unteren Seelenteil zu vermuten. Wie genau diese Vermittlung funktioniert, ist ohne größere Spekulation nicht zu erklären. Es scheint aber, dass den Emotionen in dieser Hinsicht eine ausschlaggebend Funktion zukommen könnten.

In der Geschichte also gewinnt zunächst der *θυμός*, welcher Einsicht in die Vernunftgründe des *λογιστικόν* hat und durch seinen Zorn auf das *ἐπιθυμητικόν* einwirkt: Leontios wendet sich von den Leichen ab. Der *θυμός* macht sich dadurch zum Bundesgenossen der Vernunft, und zunächst hält dieses kraftvolle Duo das *ἐπιθυμητικόν* in Schach. Das Sich-Abwenden (*ἀποτρέποι ἑαυτόν*) ist somit ein Impuls in Form einer direkten, mit zornigem Abscheu verbundenen Reaktion. Der *θυμός* setzt aufgrund des Abscheus (*δυσχεραίνου*) durch das Abwenden von den Leichen einen direkten Handlungsimpuls in Gang.

Erst im zweiten Teil der Erzählung erfolgt nun der eigentliche, innere Kampf, den er anschließend in der Verhüllung ausficht (*καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιτο*) und letztlich verliert. Worin genau dieser Kampf in der Verhüllung besteht, wird von Platon nicht näher beschrieben. Dann erst wird deutlich, dass Leontios letztlich von seiner Begierde besiegt wird (*κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας*). Dies wird wieder durch ein konkretes Handeln offensichtlich gemacht: Leontios *tätigt* seinen Ausruf mit weit *aufgerissenen* Augen, nachdem er zu den Leichen *hingelaufen ist* (*διελκύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμών πρὸς τοὺς νεκρούς [...] ἔφη*).

Die bereits angesprochene Personifizierung der Augen – „Sehet (*Ἴδοὺ ὑμῖν*), ihr Schlechtgeistigen (*κακοδαίμονες*), füllt euch an mit dem schönen Anblick!“ – zeigt erneut die Konzentration auf das aktive Handeln innerhalb der Geschichte. Die Augen fungieren nicht nur als Werkzeuge des Begehrens, sondern werden zu eigenständigen und aktiv agierenden Wesen, mit einem ‚schlechten Geist‘. Im *Theaitetos* wird deutlich, dass dies nicht die richtige Lösung ist, um Sinne und Sinneswahrnehmungen zu begreifen:

„Ist die Antwort richtiger, dass die Augen dies seien, womit (*ὧ*) wir schauen, oder durch welches (*δι' οὗ*) wir schauen, und die Ohren dasjenige, womit (*ὧ*) wir hören, oder durch welches (*δι' οὗ*) wir hören? - Durch welche (*δι' ὧν*) wir hören, so scheint mir, Sokrates, eher als das, womit (*ῆ οἷς*) wir hören. - Denn ungeheuerlich wäre es, denke ich, mein Kind, wenn eine Vielzahl irgendwelcher Sinne in uns wie im hölzernen Pferd sitzen würden, doch es gäbe nicht irgendeine einzelne Form (*εἰς μίαν τινὰ*

ιδέαν), sei es die Seele oder als was man es bezeichnen muss, in die sie alle zusammenlaufen, etwas mit dem wir, durch diese wie durch Instrumente, alles, was wahrnehmbar ist, wahrnehmen.“¹⁷⁸

Mit der Aufforderung, sie sollen sich „anfüllen mit dem schönen Anblick“ (ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος) zeigt Leontios, dass er die Augen, die sein ἐπιθυμητικόν repräsentieren, nicht mehr als Teil von sich und auch nicht als Instrumente seiner Seele begreifen möchte. Die Augen sind eigene Wesen mit einem eigenen δαίμων. Nach Platon ist die Annahme einer solchen Eigenständigkeit der Sinne ungeheuerlich (δεινόν), muss doch die Seele alles sinnlich Wahrnehmbare in einer einzelnen bestimmten Form (εἰς μίαν τινὰ ιδέαν) zusammenhalten. Der Gedanke, dass die Sinne und ihre Wahrnehmungen als eigenständige Wesen parasitär in der Seele hausen, spielt in Leontios Selbstwahrnehmung eine wichtige Rolle. Denn Leontios schilt seine Augen wie Kinder, die nicht begreifen, dass das, was sie tun, ihnen schadet. Seinem λογιστικόν gelingt es nicht, die Augen unter Kontrolle – und Leontios ist sich dieses Mangels durchaus bewusst. Insofern die Augen hier das ἐπιθυμητικόν repräsentieren, wird zugleich mit ihrer Eigenständigkeit auch der Subjektcharakter und die autonome Handlungsfähigkeit des ἐπιθυμητικόν herausgestellt, das sich den beiden anderen Seelenteilen widersetzt. Wichtig ist, dass dieses Widersetzen des ἐπιθυμητικόν nicht aus der Lust am Schlechten resultiert. Denn das ἐπιθυμητικόν selbst empfindet ja die Lust an der Leichenschau nicht als schlechte Lust. Was die Schau der Leichen als schlecht bewertet, muss das λογιστικόν sein, weil nur es in der Lage ist, etwas ἐκ λόγισμου abzulehnen. Der Fehler des ἐπιθυμητικόν liegt jedoch darin, die Signale des θυμός zu ignorieren und sich auch durch seinen Zorn nicht von seinem Willen abbringen zu lassen.

Das, was zunächst, wie oben angenommen, als ironische Distanzierung erscheint, birgt somit eine verheerende Tatsache in sich und offenbart die eigentliche Tragik der Geschehnisse: Denn in der Verselbständigung und dem Sieg des ἐπιθυμητικόν, in dem „Aufstand eines Teils der Seele gegenüber der ganzen Seele“ (ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς [*Resp.* 444b3]), und dies bedeutet ferner in der Unordnung und Verwirrung der Seelenteile, verbergen sich nach Platon Schlechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit, Dummheit und alles Schlechte.¹⁷⁹ Die Geschichte von Leontios ist

¹⁷⁸ ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ὅ ὀρώμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι' οὗ ὀρώμεν, καὶ ὅ ἀκούομεν ὧτα, ἢ δι' οὗ ἀκούομεν· - Δι' ὧν ἕκαστα αἰσθανόμεθα, ἕμοιγε δοκεῖ, ὡ Σώκρατες, μᾶλλον ἢ οἷς. - Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὡσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ιδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἢ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. [*Theaet.* 184c5-d5]. Zu dieser Passage und dem Zusammenhang zur *Politeia* siehe auch Price (2009), 6, Bobonich (2002), 528-529 Fn. 14, Lorenz (2006), 27 Fn. 22, angestoßen wurde die Debatte durch Myles Burnyeat: “Plato on the Grammar of Perceiving“ in: *Classical Quarterly* 26 (1976), 29-51.

somit die Geschichte eines Mannes, dessen Seele von seinem *ἐπιθυμητικόν* besiegt wird. Sie zeigt, dass der *θυμός* in der Lage ist, bei einer – inhaltlich durch das *λογιστικόν* bestimmten – Zornesempfindung Handlungsimpulse zu setzen, und sie zeigt zugleich, dass dennoch in manchen Fällen das *ἐπιθυμητικόν* den Sieg über das Handeln davon trägt. Dies bedeutet jedoch nicht, wie Hardy es verstehen will, dass sich in der Geschichte zunächst der *θυμός* mit dem *ἐπιθυμητικόν* verbinden würde und erst hinterher die vernünftige Einsicht und Reue über das Getane einsetzen würde. Die ganze Geschichte schildert vielmehr durchgängig einen, an konkreten Handlungen erkennbaren, seelischen Kampf und zeigt, dass es auch dann, wenn die Seele danach trachtet, Gerechtigkeit herzustellen, indem *θυμός* und *λογιστικόν* sich gegen das *ἐπιθυμητικόν* verbünden, keine Garantie dafür geben kann, dass die Schlacht für diese Duo entschieden wird. Ist das Begehren zu stark, kann es dennoch die Oberhand gewinnen und seine Lust stillen, jedoch nur unter dem groben Verlust der Gerechtigkeit und Harmonie der Seele.

1.1.4 Die Verschiedenheit von *θυμός* und *λογιστικόν*

Nachdem durch die Geschichte von Leontios also dargelegt wurde, warum *ἐπιθυμητικόν* und *θυμός* nicht gleichartig sind, sondern als verschiedene Teile der Seele gegeneinander kämpfen können, dafür aber eine Nähe von *θυμός* und *λογιστικόν* herrscht, wollen wir uns nun noch dem Argument zuwenden, mit dem Platon zeigt, warum *θυμός* und *λογιστικόν* trotz ihrer Nähe und engen Zusammenarbeit nicht ein einziger Seelenteil sondern zwei Seelenteile sind. Die Geschichte von Leontios legt eine Nähe, ja sogar eine gemeinsame Identität, von beiden Seelenteilen zweifelsohne nahe, wie auch unsere Interpretation gezeigt hat. Dies scheint Platon ähnlich zu sehen, denn er fragt im Anschluss an die Geschichte, ob der *θυμός* nun etwas Verschiedenes (*ἕτερον*) vom *λογιστικόν* sei, oder ob es eine Art oder ein Teil, vielleicht auch eine Form des *λογιστικόν* (*τι εἶδος*) sei, sodass letztlich nicht drei sondern nur zwei Formen in der Seele wären, nämlich *λογιστικόν* und *ἐπιθυμητικόν*.¹⁸⁰ Das Argument, welches Adeimantos und Sokrates nun in *Resp.* 441a7-c2 anführen, um die Eigenständigkeit vom *θυμός* zum *λογιστικόν* zu beweisen, besteht aus drei Teilen. Es ist auffällig, dass

¹⁷⁹ τοιαῦτ' ἄττα οἶμαι φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν. [*Resp.* 444b6-8].

¹⁸⁰ Ἄρ' οὖν ἕτερον ὄν καὶ τούτου, ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικόν καὶ ἐπιθυμητικόν· ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή; [*Resp.* 440e8-441a3].

Platon, während er mit der Geschichte um Leontios ein sehr anschauliches Beispiel gewählt hat, bei diesem letzten Nachweis auf die Empirie zurückgreift.

Das erste – und schwächste – der drei Argumente stammt von Glaukon, der anmerkt, man könne schon an den Kindern sehen, dass sie gleich nach der Geburt voller Zorn sind, und manche Kinder nie, die meisten aber erst spät, vernünftig würden.¹⁸¹ Das Argument sucht in der psychologischen Entwicklung der Kinder Rat. Der Beweis fußt auf der Annahme einer innerhalb der Zeit erfolgenden, schrittweisen Entwicklung der seelischen Vermögen. Eigentlich müsste das Argument folgendermaßen lauten: Weil kleine Kinder zunächst nur über den *θυμός* verfügen und erst später (zumeist) ein *λογιστικόν* entwickeln und es somit eine Zeit im Leben eines Menschen gibt, in der er nur über den *θυμός*, nicht aber über ein *λογιστικόν* verfügt, muss der *θυμός*, da er auch unabhängig vom *λογιστικόν* existieren kann, ein eigenständiger Seelenteil sein.¹⁸²

Es wäre diesbezüglich höchst spannend zu erfahren, wie und wodurch genau das *λογιστικόν* in den Menschen entsteht. Ist es tatsächlich bei der Geburt noch nicht vorhanden und muss neu entstehen, oder ist bereits eine Anlage da, die im Verlaufe des Lebens ausgebildet wird? Im Terminus ‚μεταλαμβάνειν‘ lassen sich all jene Möglichkeiten vermuten. So könnte hier sowohl eine, erst mit fortgeschrittenen Lebensjahren beginnende, Teilhabe am Denkvermögen gemeint sein, als auch die Veränderung eines bereits vorhandenen Vermögens hin zum aktiven Denkvermögen. Auch die Anamneselehre Platons könnte beim Verständnis hilfreich sein. Ebenso müssten Fragen nach der Rolle der Erziehung beim Rationalisierungsprozess geklärt werden. Dass zumindest manchmal von Geburt an ein Begehren zu Lernen in uns schlummert, dies legt eine Passage im sechsten Buch nahe, wo es heißt, dass „der wahrhafte Freund des Lernens, schon gleich von Kindheit an, am allermeisten nach der Wahrheit begehren muss“ (Τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθύς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι [Resp. 485d3-4]). Dies weist zumindest auf ein inneres Bedürfnis zur Ausbildung des *λογιστικόν* in den Kindern hin – woher dieses kommt oder wodurch es motiviert werden kann, wird an dieser Stelle nicht beantwortet. Leider können diese wichtige Frage, die spannend zu betrachten wäre, an dieser Stelle nicht weiter verfolgen.

¹⁸¹ Vgl. καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίαις τοῦτό γ' ἄν τις ἴδοι, ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθύς γενόμενα μεστὰ ἐστί, λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε. [Resp. 441a7-b16].

¹⁸² Kinder wurden im antiken Denken gerne herangezogen um ethische Phänomene zu erklären. Galen verwendet die geistige Entwicklung der Kinder immer wieder als Beispiel, um sich gegen die Ansicht der Stoiker zur Wehr zu setzen, denen zu Folge die Kinder von Natur aus tugendhaft und gut seien und erst durch die Erziehung zum Schlechten geführt würden. Nach Galen ist die Anlage (δύναμις) zu Tugend oder Laster gleichermaßen bereits bei der Geburt in den Kindern verteilt. Vgl. QAM 74,21-75,18 Müller, QAM 77,9-17 Müller.

Sokrates bestätigt im Folgenden die Aussage des Glaukon und fügt zur Verschärfung des Arguments hinzu, dass man auch an den Tieren sehen könne, dass es sich so verhalte.¹⁸³ Das vorherige Argument von Glaukon wird nun verstärkt, indem gezeigt wird, dass es mit den Tieren sogar Lebewesen gibt, bei denen der *θυμός* natürlicherweise und stetig ohne die gleichzeitige Existenz eines *λογιστικόν* vorhanden sein kann. Das Argument ist deswegen stärker als das vorherige, weil es ohne die Einschränkung durch den zeitlichen Aspekt auskommt: In den Tieren existiert der *θυμός* ohne *λογιστικόν*, was den besten Beweis für seine tatsächliche Unabhängigkeit liefert.¹⁸⁴

Sokrates fügt abschließend noch ein drittes Argument an, welches, wie wir in Sektion 2.1 sehen werden, auch Galen in *PHP* ausführlich verhandelt: „Außerdem gibt uns das Wort Homers einen Beweis, welches wir schon oben aufgeführt haben ‚Doch er schlug an die Brust und redete scheltend sich selbst zu.‘ Hier läßt Homer deutlich dasjenige, was über Besseres und Schlechteres nachdenkt, über das unvernünftig Zürnende als ein von sich Verschiedenes schimpfen.“¹⁸⁵

Dieses dritte Argument verweist auf den oben bereits herangezogene Passage von Odysseus' Heimkehr. Beim Anblick der vor seinem eigenen Haus sich vergnügenden Frauen des Hauses mit fremden Freiern überkommt Odysseus großer Zorn und das unmittelbare Bedürfnis, die Freier zu töten. Indem sich jedoch das *λογιστικόν* einschaltet, das zu Bedenken gibt, gegen welche Übermacht Odysseus sich ganz allein in den Kampf stürzen müsste, beschließt er, seinem Impuls nicht sofort nachzugeben und seinen Plan solange aufzuschieben, bis ihm die geeigneten Mittel zur Verfügung stehen. Odysseus schildert nun sein Herz – und das heißt zugleich seinen *θυμός* – mit Worten. Da sich der Zorn des Odysseus dadurch besänftigen lässt, ist der *θυμός* ganz offensichtlich zugänglich für diese rational gesteuerte Ansprache. Somit lässt das Beispiel anhand bestimmter Verhaltensweisen des Erwachsenen erkennen, dass beim Menschen, wenn er bereits über *θυμός* und *λογιστικόν* verfügt, beide Seelenteile miteinander interagieren können. Denn wie könnten *θυμός* und *λογιστικόν* ein einziger Seelenteil sein, wenn doch das *λογιστικόν* manchmal den *θυμός* für sein aufbrausendes Verhalten schilt? Hier fügt sich der *θυμός* schließlich dem *λογιστικόν* und wird ruhig.¹⁸⁶ Die kurze Passage ist zugleich ein gewichtiges Anzeichen dafür, dass

¹⁸³ ἔτι δὲ ἐν τοῖς θηρίοις ἄν τις ἴδοι ὃ λέγεις, ὅτι οὕτως ἔχει. [*Resp.* 441b2-3].

¹⁸⁴ Hier wäre wohl zumindest die Frage nach der Denkfähigkeit von Tieren zu stellen. Verfügen diese nicht, wie auch Aristoteles in *De Anima* III.11 statuiert, zumindest über ein Vermögen zur Vorstellung – und inwiefern ist dieses rational? Vgl. [*De An.* 433b28, 434a1-5]. Siehe dazu auch Christoph Rapp, *Aristoteles: Rhetorik*, Bd. 2, Akademie Verlag, Berlin (2002), 573-575.

¹⁸⁵ Vgl. πρὸς δὲ τούτοις καὶ ὃ ἄνω που [ἔχει] εἵπομεν, τὸ τοῦ Ὀμήρου μαρτυρήσει, τὸ - ,στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ· - ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὀμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιόνος τε καὶ χειρόνος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ. [*Resp.* 441b3-c2].

der *θυμός* nicht nur ein fügsamer Untertan des *λογιστικόν* ist, sondern zudem durchaus in der Lage ist, dessen Argumenten zu folgen. Denn Odysseus benutzt Worte um seinen *θυμός* zu schelten, und gleichzeitig entnimmt er seinem *λογιστικόν* vernünftige Gründe für sein zurückhaltendes Verhalten. Wie es scheint, ist der rechte Augenblick für die Tat noch nicht gekommen: Aus dem Kontext der Passage im zwanzigsten Gesang geht klar hervor, dass ein einsamer Odysseus einer Übermacht von

Freiern gegenübersteht. Will er sie besiegen, muss er in der jetzigen, unterlegenen Situation Ruhe bewahren und später zum rechten Zeitpunkt mit Verstärkung angreifen. Das dritte Beispiel ist das komplexeste der drei. Denn an der dargestellten Situation zeigt sich nicht nur die Unabhängigkeit und Verschiedenheit von dem

λογιστικόν und dem *θυμός* sondern auch ihre Fähigkeit zur Interaktion. Dadurch geht dieses Beispiel inhaltlich deutlich weiter als die beiden vorangegangenen.

Sokrates sieht es nach dieser letzten Beweisführung als konsensfähig an, dass man den ‚Strom durchschwommen‘ habe und nun darin übereinstimme, dass es in der Seele eines jeden Einzelnen die gleiche Anzahl an Formen (*γέννη*) gebe wie im Staat.¹⁸⁷ Und auch wir wollen hiermit die Herleitung der Seelenteile im vierten Buch der *Politeia* zunächst abschließen und uns zum Abschluss dieser Sektion der Aufgaben und Ziele der Seelenteile im neunten Buch der *Politeia* widmen. Dies soll auch deswegen geschehen, weil Galen in *QAM* 36,3-8 Müller explizit an diese inhaltlichen Bestimmungen anknüpft, wie in Sektion 2.1 dieser Arbeit dargelegt wird.

1.1.5 Die Strebeziele der Seelenteile im neunten Buch der *Politeia*

Wir haben nun ausführlich gezeigt, wie die Notwendigkeit einer dreigeteilten Seele im vierten Buch der *Politeia* motiviert ist. Um die psychologischen Aspekte der Tripartition abzuschließen, wollen wir die Strebeziele der drei Seelenteile beleuchten und uns anschauen wie Platon diese inhaltlich füllt. Dazu ist es sinnvoll, sich in aller Kürze die prägnantesten Textstellen aus dem neunten Buch der *Politeia* in Erinnerung zu rufen. Dort heißt es: „Weil es drei Seelenteile gibt, muss es auch dreierlei Lüste (*ἡδοναί*) geben, für jeden einzelnen eine bestimmte, und gleichermaßen auch dreierlei Begierden (*ἐπιθυμιαί*) und Prinzipien (*ἀρχαί*).“¹⁸⁸ Der Terminus *ἀρχαί* kann hier mit ‚Herrschaftsformen‘ oder auch, allgemeiner mit ‚Prinzipien‘ übersetzt wer-

¹⁸⁶ „Und sein empörtes Herz ermannte sich schnell, und harrte standhaft aus“ τῷ δὲ μάλ’ ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληῖα νωλεμέως. Od. XX, 23-24.

¹⁸⁷ Ταῦτα μὲν ἄρα, ἦν δ’ ἐγώ, μόγις διανενεύκαμεν, καὶ ἡμῖν ἐπεικῶς ὠμολόγηται τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ’ ἐν ἐνὸς ἐκάστου τῆ ψυχῆ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμὸν. - Ἔστι ταῦτα. [*Resp.* 441c4-8].

¹⁸⁸ τριῶν ὄντων τριταὶ καὶ ἡδοναί μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδία· ἐπιθυμιαί τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. [*Resp.* 580d7-8].

den. Wir werden später sehen, dass Galen diesen Begriff in seiner Adaption Platons übernimmt und in einem breitere Sinne gleichbedeutend mit ‚Ursprung‘ verwendet. Alle drei Übersetzungsvarianten schließen sich jedoch nicht vollständig aus, bergen doch ‚Ursprung‘ und ‚Prinzip‘ zugleich die Konnotation der eigenen Motivationsfähigkeit und somit auch die Möglichkeit von Dominanz und Herrschaft innerhalb der Ausübung der jeweils eigenen Tätigkeit in sich. Allen drei Seelenteilen werden hier darüber hinaus eigene Begierden (ἐπιθυμῖαι) und Lüste (ἡδοναί) zugesprochen. Platon ist somit der Ansicht, dass nicht nur – wie es der Name nahelegt – das ἐπιθυμητικόν, sondern auch das λογιστικόν und der θυμός eine jeweils eigene Lust und ein jeweils eigenes Begehren haben.

Aristoteles unterscheidet drei Formen des Strebens (ὄρεξις). Er bezeichnet in *De Anima* das Streben im vernünftigen Seelenteil als Wille (βούλησις) und unterscheidet im unvernünftigen Teil Begehren (ἐπιθυμῖαι) und Mut (θυμός). Er zieht dabei die Konsequenz, dass bei einer Dreiteilung der Seele in jedem Seelenteil ein Streben sein muss (εἰ δὲ τρία ἢ ψυχῆ, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις) [*De An.* 432b6]. Die Bezeichnung ‚ὄρεξις‘ ist im Grunde eine aristotelische Wortneuschöpfung. Vor seiner Zeit taucht dieser Begriff einzig in den ethischen Fragmenten des Demokrit auf. Auch die Systematisierung zu einem einheitlichen Begehrensvermögen und die damit verbundenen Begriffe ‚ὄρεκτόν‘ bzw. ‚ὄρεκτικόν‘ lassen sich so kaum finden.¹⁸⁹ Als ‚ὄρέγεσθαι‘ in seiner Grundbedeutung von ‚verlangen nach‘ findet man das Wort jedoch auch bei Platon. Es steht an prominenter Stelle, wenn es in der Passage um den ‚Durst an sich‘ heißt, dass der Dürstende trinken wolle, und nach diesem verlange und zu diesem dränge (καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὀρμᾷ).¹⁹⁰ Doch auch in Bezug auf die Strebeinhalt des λογιστικόν wählt Platon dieses Wort, wenn es, wie wir oben bereits gesehen haben, im sechsten Buch der *Politeia* heißt, dass der wahrhaft Lernbegierige direkt von Kindheit an am meisten nach der Wahrheit verlange (Τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθύς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι).¹⁹¹ Bei Aristoteles liegen die wichtigsten Merkmale in der Zielgerichtetheit und Objektgebundenheit von ὄρεξις, die nicht nur von äußeren Faktoren sondern von einer aktiven Zielsetzung des Lebewesens selbst abhängt. Somit ist ὄρεξις also nicht nur signifikant für intentionales Handeln, sondern gestattet zudem, auch die tierischen Bewegungen zu erklären, da auch diese über ein Streben verfügen.¹⁹² Aristoteles geht es nun im Gegensatz

¹⁸⁹ Zur Etymologie des Wortes ὄρεξις siehe: Martha C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1. Aufl. (1986), 273 ff.

¹⁹⁰ *Resp.* 439b1.

¹⁹¹ *Resp.* 485d3-4.

¹⁹² Zur Etymologie des Wortes ὄρεξις siehe Nussbaum (1986), 273 ff.

zu Platon in erster Linie um das Kenntlichmachen der Einheit des Strebevermögens, wofür die Prägung einer eigenen Begrifflichkeit zur Unterstreichung dieses Vorhabens hilfreich ist.¹⁹³

Platon hingegen systematisiert das Streben der Seelenteile nicht in der Weise, dass er für dieses explizit ein eigenes Strebevermögen etabliert, sondern er nimmt Lust und Begehren der Seelenteile zum Anlass, ihre je eigenen Charakteristika weiter auszudifferenzieren. Dennoch können wir sehen, dass, wie auch bei Aristoteles, die Seelenteile als Initiatoren eigenen Strebens und somit eigener Bewegungen aufgefasst werden, was bedeutet, dass wir sie als effiziente Ursache bestimmter Aktivitäten gelten lassen müssen. Dies wird auch durch unsere Erkenntnisse aus dem vorangegangenen Kapitel bestätigt, wo wir festgestellt haben, dass Platon den kleinen Kindern und den Tieren die Existenz des *λογιστικόν* abspricht – beide Lebewesen jedoch durchaus zu selbsttätigen Bewegungen in der Lage sind.

Wir wollen nun betrachten, wodurch sich die Strebeinhalte der unteren Seelenteile auszeichnen. Die bereits angesprochenen *ἡδοναί* und *ἐπιθυμίαι* beziehen sich sowohl auf die Tätigkeiten als auch auf die Strebeinhalte der Seelenteile. Im weiteren Verlauf der Passage im neunten Buch wird nun Näheres über die Tätigkeiten der drei Seelenteile gesagt:

„Der eine [scil. Seelenteil], wie wir sagten, ist der, mit dem der Mensch lernt, der zweite ist der, mit dem er sich mutvoll zeigt, und der dritte der, dem wir aufgrund seiner Vielgestaltigkeit nicht einen einzigen Namen geben konnten, der ihm eigentümlich ist, sondern nach seiner größten und stärksten Eigenschaft in ihm benannten: ‚Begehungsvermögen‘ haben wir ihn genannt, wegen der Heftigkeit seiner Begierden nach Speise und Trank, nach Liebe und allem was dazu gehört, und auch den geldliebenden, weil derartige Begierden sich am besten durch Geld befriedigen lassen.“¹⁹⁴

Zunächst also werden das Lernen, die mutvolle, zornige Erregung und das Begehren als dominante Tätigkeiten der Seelenteile genannt. Hierbei handelt es sich ganz

¹⁹³ Auch nach Ross liegt der Vorwurf darin, dass das Streben als einzelne und hauptsächliche Fähigkeit betrachtet werden soll, vgl. Aristotle, *De Anima*, hg. von William David Ross mit Einleitung und Kommentar, Oxford Clarendon Press, Oxford 1961 (Neudruck 1967), 312.

¹⁹⁴ τὸ μὲν, φαμέν, ἦν ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται, τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἐνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσεῖπεν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὁ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὐτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν· ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δὲ, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι. [*Resp.* 580d10-581a1].

offensichtlich nicht um erschöpfende Charakterisierungen sondern lediglich um die hauptsächlichsten Merkmale, also um das, was die Seelenteile unterscheidbar und erkennbar macht. Interessant ist die Beobachtung, dass allen drei Seelenteilen ἐπιθυμία zugesprochen werden, doch nur das ἐπιθυμητικόν seinen Namen nach dem Begehren erhält. Dies geschieht ganz offensichtlich nicht deshalb, weil das Begehren ein Alleinstellungsmerkmal des ἐπιθυμητικόν wäre, sondern einerseits aufgrund der Heftigkeit (διὰ σφοδρότητα) und andererseits aufgrund seiner Vielgestaltigkeit (διὰ πολυειδίαν).¹⁹⁵ Dass auch Objekte bei der Charakterisierung und Benennung der Seelenteile eine Rolle spielen, ist daran erkennbar, dass das ἐπιθυμητικόν aufgrund seiner Liebe zum Geld als φιλοχρήματον bezeichnet wird. Für Platon stellt der Gefallen an materiellem Profit des ἐπιθυμητικόν eine wichtige Komponente dar. Er bezeichnet es dementsprechend nicht nur als „geldliebenden“, sondern auch als „gewinnliebenden“ Teil.¹⁹⁶

Eine Ursache für die Geld- und Gewinnliebe des ἐπιθυμητικόν liegt darin, dass Platon das Geld als notwendiges Mittel des ἐπιθυμητικόν ansieht, insofern es „aufgrund von Geld die meisten derartigen Begierden erfüllen kann.“¹⁹⁷ Das Geld ist also Mittel zur Bedürfnisbefriedigung des ἐπιθυμητικόν, was, auch wenn es als sehr simple Feststellung daherkommt, mancher Forschungsposition zu Folge zu weitreichenden Konsequenzen bezüglich der intellektuellen Fähigkeiten des ἐπιθυμητικόν führt. So ist die Auffassung verbreitet, dass sich hinter dem Geld- und Gewinnstreben des ἐπιθυμητικόν eine Fähigkeit zur Kalkulation verbergen müsse, die als Ausdruck einer im weitesten Sinne rationalen Fähigkeiten gewertet wird. Auch wenn das ἐπιθυμητικόν ebenso wie der θυμός weder zur Ideenerkenntnis noch zur Sorge um das Gute für die gesamte Seele fähig ist, wird ihm teilweise die Fähigkeit zu Entscheidungen, zielgerichteten meinungshaften Überlegungen, zur Kommunikation mit den beiden höheren Seelenteilen und der Konzeption des eigenen Besten zugesprochen. Dass es Geld als Mittel zur Bedürfnisbefriedigung erkennen kann, verdeutlicht besonders gut die strategischen und kalkulatorischen Fähigkeiten des ἐπιθυμητικόν.¹⁹⁸ Die Auffas-

¹⁹⁵ An anderer Stelle vergleicht Platon das ἐπιθυμητικόν mit einem bunten und vielköpfigen Biest, welches alle Tiere aus sich heraus erschaffen kann. Dies zeigt die große Wandelbarkeit des ἐπιθυμητικόν und verdeutlicht zugleich, dass die Objekte des ἐπιθυμητικόν unerschöpflich sind, was, wie wir gesehen haben, auch die Leichen als Objekte in der Passage um Leontios erklärlich machte. Πλάττε τόνυν μίαν μὲν ιδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλω καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα. [*Resp.* 588c7-10].

¹⁹⁶ Ἄρ' οὖν καὶ τὴν ἡδονὴν αὐτοῦ καὶ φιλίαν εἰ φαῖμεν εἶναι τοῦ κέρδους, μάλιστα' ἂν εἰς ἓν κεφάλαιον ἀπεριδοίμεθα τῷ λόγῳ, ὥστε τι ἡμῖν αὐτοῖς δηλοῦν, ὅποτε τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ μέρος λέγοιμεν, καὶ καλοῦντες αὐτὸ φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδὲς ὀρθῶς ἂν καλοῖμεν. [*Resp.* 581a3-7].

¹⁹⁷ ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι [*Resp.* 580e5-581a1].

¹⁹⁸ Vgl. Bobonich (2002), 243-245. Ebenfalls zum Standpunkt, dass auch die nicht rationalen Seelenteile kognitive Fähigkeiten haben, siehe u.a.: Irwin (1995), 217-218, Klosko: "The 'Rule'

sung, dass den beiden unteren Seelenteilen von Platon tatsächlich eine solch komplexe Reflexions- und Internalisierungsleistung zugesprochen wird, hat in der Forschung begründeten Widerspruch erfahren.¹⁹⁹ So kann der Ansicht, dass Geldliebe an ein kalkulatorisches Vermögen gebunden sein muss, insofern widersprochen werden, als man die Tätigkeit des *ἐπιθυμητικόν* auch einfach als eine Konsequenz von Gewohnheit ansehen kann.²⁰⁰ Dadurch, dass Platon dem *ἐπιθυμητικόν* nicht nur Liebe zum Geld zuspricht, sondern es auch zum „Freund des Profits“ (*φιλίαν τοῦ κέρδους* [*Resp.* 581a3-4]) erklärt, lässt sich mutmaßen, dass das *ἐπιθυμητικόν*, bzw. der vom *ἐπιθυμητικόν* dominierte Mensch, Geld nicht nur als Mittel zum Stillen seiner sonstigen Begierden sieht, sondern darüber hinaus auch als Selbstzweck betrachtet, und bestrebt ist es anzureichern.²⁰¹ Auf die Frage nach der Rolle des Geldes, werden wir später erneut eingehen, wenn wir sehen werden, dass Galen das Geld nicht zu den Strebezielen des *ἐπιθυμητικόν* zählt.²⁰²

Während das *ἐπιθυμητικόν* nach Speise und Trank und somit nach der Erfüllung körperlicher Bedürfnisse sowie nach dem dazu benötigten Geld strebt, verlangt der *θυμός* laut Platon nach anderen Inhalten. Weiter nämlich heißt an dieser Stelle: „Strebt nicht das mutvolle Element, wie wir sagten, als ganzes immerzu nach Herrschaft, Sieg und Ansehen? – Ja sehr. – Wenn wir es nun siegliebend und ehrliebend nennen, so dürfte es wohl stimmen?“²⁰³ Der *θυμός* hat demnach das Herrschen, Siegen und das hohe Ansehen (*κρατεῖν, νικᾶν, εὐδοκμεῖν*) als Strebeinhalte. Für die Beurteilung der Unterschiede zwischen den Strebeinhalten der beiden unteren Seelenteile kann uns die vorangegangene Untersuchung weiterhelfen. Wir haben gesehen, dass

of Reason in Plato’s Psychology” in: *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988), 341–356, Moline, “Plato on the Complexity of the Psyche,” in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978), 1–26, Penner (1971).

¹⁹⁹ Lorenz etwa spricht dem *ἐπιθυμητικόν* jede Form vernunftgeleiteter Meinungsbildung ab: “Thus it also becomes clear that the argument for tripartition specifically rejects the Socratic view of desire that is left somewhat diffusely in the background, to the effect that all human desires depend on, or consist in, reason-controlled beliefs about what it is good or best to do in the circumstances. The desires of the appetitive part, it turns out, are such that they can be had without having any such beliefs.” Lorenz (2006), 30. Vgl. hierzu u.a.: Wilberding (2011) und ders. (2012), Lloyd P. Gerson, *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford (2003), Lorenz (2004) und ders. (2006).

²⁰⁰ Ähnlich argumentiert Wilberding (2012), 8: “Because an individual repeatedly uses money to satisfy his desires, the appetitive parts becomes habituated to experience pleasure at the possession of money. This habituation might be likened to an individual growing fond of rain on account of always having been taken for ice-cram on rainy days as a child.”

²⁰¹ So argumentiert auch Malcom Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press (2006), 255: “But the obsession takes on a life of its own. Acquiring and possessing money comes to seem the greatest pleasure of them all.”

²⁰² Siehe Kapitel 2.1.5.4 zu den Strebezielen der Seelenteile bei Galen.

²⁰³ τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμέν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκμεῖν ἀεὶ ὅλον ὠρμηθῆναι· - Καὶ μάλα· - Εἰ οὖν φιλόνηκον αὐτὸ καὶ φιλότιμον προσαγορεύομεν, ἧ ἔμμελῶς ἂν ἔχοι· [*Resp.* 581a9-b3].

Platon das *ἐπιθυμητικόν* im vierten Buch der *Politeia* als genuin körpergebundenes Vermögen charakterisiert, das auf die Erfüllung der materiellen Grundbedürfnisse ausgerichtet ist. Hierzu passt, auch wenn das Spektrum seiner Begierden insgesamt weiter gefasst wird, die allgemeine Charakterisierung seiner natürlichen Strebeinhalte, nämlich Speise, Trank und Sexualität.

Den *θυμός* hingegen haben wir bislang vor allem durch seinen sozialen Charakter und sein Ehrgefühl charakterisiert. Die Werte, nach welchen der *θυμός* strebt, sind zweigeteilt, insofern sie sich einmal auf ein Außen und einmal auf die eigene seelische Harmonie beziehen. Es gibt jedoch in der Forschung auch Ansätze, die eine Ähnlichkeit zwischen den Strebeinhalten des *ἐπιθυμητικόν* und des *θυμός* befürworten, da sowohl die Liebhaber der Ehre als auch die Liebhaber des Geldes von Platon an anderer Stelle als Liebhaber des Körpers bezeichnet werden und sich dadurch von den Philosophen unterscheiden, die das Nicht-Sinnliche erstreben.²⁰⁴

Im gut erzogenen Menschen kümmert sich das *λογιστικόν* nicht um Geld und Ehre, sondern ist ganz auf die Ausübung seiner intellektuellen Fähigkeiten ausgerichtet, nämlich auf das Lernen und die Erkenntnis der Wahrheit:

„Von dem Teil, mit dem wir lernen, ist aber nun doch wohl offensichtlich, dass er immer ganz auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet ist und sich um Geld und Ansehen am wenigsten von diesen kümmert. – Allerdings. – So dürften wir es auf gleiche Weise als wissensliebend und weisheitsliebend bezeichnen?“²⁰⁵

Zuletzt unterscheidet Platon deswegen anhand ihrer hauptsächlichen Strebeziele drei verschiedene Arten von Menschen: „Deswegen also unterscheiden wir bei den Menschen drei grundsätzliche Arten, den Weisheitsliebenden, den Siegliebenden und den Gewinnliebenden? – Ganz genau.“²⁰⁶ Diese drei Menschentypen scheinen sich nun

²⁰⁴ “Finally, although Plato reserves most of his criticism here for money-loving non-philosophers, he does not draw any significant ethical distinction between honor-lovers and money-lovers. Both possess the same sort of virtue, i.e. slavish or political virtue, and since this virtue contains nothing healthy or true, both seem to fail equally to be benefited by their possession of such virtue. Both are ‘lovers of the body’, as contrasted with philosophers who value genuine non-sensible value properties.” Bobonich (2002), 31. Man könnte zu Gunsten unserer eigenen Interpretation um den ‚Durst an sich‘ einfügen, dass es, wenn dieser Ansatz stimmen würde, auch nicht gestattet sein dürfte, den Erhalt der Gesundheit als Ziel des *λογιστικόν* zu deklarieren, selbst dann nicht, wenn es unter das größere Ziel des Guten subsumiert würde, da es sich eindeutig um ein körpergebundenes Ziel handelt.

²⁰⁵ Ἄλλὰ μὴν ᾧ γε μανθάνομεν, παντὶ δῆλον ὅτι πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπη ἔχει πᾶν ἀεὶ τέταται, καὶ χρημάτων τε καὶ δόξης ἥμισυ τούτων τούτῳ μέλει. – Πολύ γε. – Φιλομαθὲς δὴ καὶ φιλόσοφον καλοῦντες αὐτὸ κατὰ τρόπον ἂν καλοῖμεν. [*Resp.* 581b5-10].

²⁰⁶ Διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνομον, φιλοκερδέες. – Κομιδῆ γε. [*Resp.* 581c3-5].

dadurch auszuzeichnen, dass der jeweils dominante Seelenteil in ihnen ihr Streben in besonderer Weise bestimmt. In den vorangegangenen Kapiteln konnten wir zeigen, was geschieht, wenn der Mensch in Situationen gerät, in denen die gleichzeitige Umsetzung der Ziele der Seelenteile einander ausschließt: Dann muss sich der Mensch zwischen seinen verschiedenen Zielsetzungen entscheiden und zeigt dadurch zugleich auch die Dominanzen innerhalb der seelischen Hierarchie seiner Seelenteile. Jeder Mensch scheint somit letztlich innerhalb seiner Seele eine gewissen Grundausrichtung zu haben, die aus der Orientierung auf bestimmte Ziele, und das heißt konkret, aus seinem Streben nach bestimmten Inhalten ersichtlich wird. Die jeweilige Veranlagung – beispielsweise dazu, besonders lernbegierig zu sein – ist, wie wir gesehen haben, bereits im Kindesalter nachweisbar. Dennoch braucht es die richtige Erziehung, um diese Anlagen auf rechte Weise in uns auszubilden.

Es ist somit auch die Struktur und Hierarchie innerhalb der Einzelseelen, die letztlich dazu führt, dass im Gefüge des Staats das System der drei Stände ausgebildet werden kann. Dieses System aber scheint sich natürlicherweise aus dem psychologischen Aufbau der Einzelseele und deren jeweiligen Dominanzen zu entwickeln. Ohne ein grundlegendes Verständnis der Tripartition der Seele, wie wir es in dieser Sektion nachzuzeichnen uns bemüht haben, müsste die Idee eines dreigliedrigen Staats in der *Politeia* letztlich unverständlich bleiben.

1.2 Physiologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Platon

Einleitung

Nachdem wir nun anhand der *Politeia* die Notwendigkeit der Tripartition der Seele nach Platon aufgezeigt haben und darlegen konnten, wie die Aufgaben und Ziele des Strebens der drei Seelenteile inhaltlich gefüllt sind, sollen im Folgenden die physiologischen Aspekte der Seelenlehre im platonischen Werk betrachtet werden.

Da Platon die körperliche Verortung der dreigeteilten Seele sowie seine physiologischen Lehren im *Timaios* darlegt, und auch Galen sich vielfach auf den *Timaios* bezieht,²⁰⁷ wird dieser im Fokus des nun folgenden Kapitels stehen. Ob es möglich ist, hinsichtlich der Ziele und Inhalte von *Politeia* und *Timaios* eine solch klare Trennung in Psychologie oder Ethik auf der einen und Physiologie auf der anderen Seite vorzunehmen, ist jedoch umstritten. So plädieren manche Forscher für eine ethische Lesart des *Timaios* und stehen den physiologischen Passagen eher skeptisch gegenüber.²⁰⁸ Die teleologischen Erklärungen sind in der Forschung manchmal als “comical” eingestuft worden, während die physiologischen Passagen als “rather bizarre than illuminating” wahrgenommen worden sind.²⁰⁹ Ein gewisser Humor in bestimmten Beschreibungen schließt nun nicht aus, dass die anatomischen Passagen einen ernsthaften wissenschaftlichen Anspruch haben, der gerade durch die bildhafte Art der Beschreibung eine besondere Deutlichkeit zu erzeugen vermag. Schon andere Forscher haben die Ernsthaftigkeit des platonischen Anspruchs an eine Darstellung der physiologischen Aspekte unter Berücksichtigung des damaligen Stands der Wissenschaft in der Forschung besonders hervorgehoben.²¹⁰

²⁰⁷ So in *QAM*, *PHP* und in *Plat. Tim. Comm.*

²⁰⁸ Vgl. Steel (2001), 113: “If we read Plato’s account of the composition of the human body from an ethical perspective, and not from a biological-naturalistic viewpoint, we will appreciate all the more this wonderful text, witty, playful, ironical, employing a whole array of metaphorical expressions and images. For we must not take his teleological explanations too literally. They are often comically meant.”

²⁰⁹ Hierin stimmen Steel und Raven überein. Vgl. J.E. Raven, *Plato’s Thought in the Making. A study of the Development of his Metaphysics*, Cambridge (1965), 238.

²¹⁰ So beispielsweise bei W. K. C. Guthrie, *The Later Plato and the Academy, Sect. IV Timaeus and Critias*, Cambridge University Press (1978), 252: “The upshot is that Plato intends his account of the natural world to be as accurate as possible within the limits imposed by the subject-matter and man’s powers of understanding. Much of the contents bears this out. The human physiology and pathology, for instance, reflect the latest opinions of the Sicilian medical school.” Vgl. ferner Kyung Jik Lee, *Platons Raumbegriff: Studien zur Metaphysik und Naturphilosophie im "Timaios"*, Würzburg (2001), 16. Ebenso Solmsen (1961), 165: “Now it is well known how much in the physiology of the Timaeus (beginning with the basic theory of the four elements) goes back to Empedocles and there are good reasons for thinking that Plato kept in close contact with physicians of Sicily or Southern Italy who carried on the tradition of Empedocles.”

Auch wenn uns die Beschreibungen ‚komisch‘ oder ‚bizarr‘ in Bezug auf den *Timaios* nicht angemessen erscheinen, kann die Frage, warum Platon im *Timaios* zur Erklärung mancher physiologischer Details mit Metaphern oder Analogien arbeitet und welche Rolle die teleologischen Aspekte im Text spielen, nicht aus der Untersuchung ausgeklammert werden.²¹¹ Unser Augenmerk soll somit durchaus auf den Wert und Nutzen der physiologischen Aspekte für die platonische und in Folge auch für die galenische Psychologie und Ethik gerichtet werden – jedoch ohne den Wert der physiologischen Untersuchungen zu unterschätzen. Wir wollen zeigen, dass der Nutzen der platonischen Physiologie zwar in seiner weiter gedachten Folge durchaus ethischer und moralischer Natur ist, ihn aber dennoch vor allem auf seinen unmittelbaren Wert für die physiologische Psychologie hin untersuchen. Denn die direkte Interpretation der platonischen Seelentopologie in Hinsicht auf seine ethischen Konsequenzen überspringt einen wichtigen Punkt: Platon macht durch die genaue Beschreibung der Gestalt der Organe und ihrer Verortung im Körper deren Zweck sehr wohl an konkreten physiologischen Beobachtungen deutlich. Es gebietet sich somit durchaus in einem ersten Schritt die somatischen Ausführungen als solche genau zu betrachten und anhand dieser Betrachtung zu untersuchen, ob man bei Platon tatsächlich auch unabhängig von moralischen Fragen von einer eigenständigen ‚physiologischen Psychologie‘ sprechen kann, um anschließend dann die moralischen Konsequenzen zu beleuchten.

Auch Galen, der selbst gründlich in Fragen der Anatomie geschult war, führt seine Lektüre des platonischen *Timaios* mit dem Anspruch durch, dessen physiologischen Kenntnisse auf Seriosität prüfen und teilweise auch korrigieren zu wollen. Dabei kommt es von Galens Seite nirgendwo zu einer Thematisierung komischer oder ironischer Elemente, sondern Galen liest Platon tatsächlich streng physiologisch. Teilweise wird Galen in der Forschung für diese physiologische Rezeptionshaltung kritisiert, da der Text, entgegen Galens Lesart, nicht von einem physiologischen Standpunkt her verfasst sei.²¹² Diese Kritik geht sogar soweit, dass Galens Lesart des platonischen Textes von Steel als ein „interessantes Beispiel einer solchen Fehlinterpretation“ be-

²¹¹ Ein Blick auf die spätere Kommentartradition zeigt, dass dort zum Teil eine ‚ikonische‘ Lesart des *Timaios* empfohlen wurde, wobei der Bilderreichtum dieses Dialogs dabei stärker didaktischen als wissenschaftlichen Zwecken zugeschrieben wurde. So bei Proklos (z.B. *In Tim.* 1.1.25-26, 1.4., *Theol. Plat.* 1.17-16-18). Vgl. dazu genauer: Jan Opsomer: “Deriving the three intelligible triads from the "Timaeus"” in: A. Segonds, Leendert Westerink und Carlos Steel (Hrsg.): *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque* (2000), 351-372, 353-354.

²¹² “As we have seen, the explanation of the location of the mortal soul in the body (69-72) occupies a crucial place in the *Timaeus*. For it is in this section that the two perspectives, divine finality and necessity, are interwoven. Already in antiquity this text was subject to much discussion, as we learn from the *De placitis* of Galen, to which I will turn at the end, because it offers an interesting example of how we must not read the Platonic text. Though it provides a description of the position, structure, and function of the different organs of the

zeichnet wird, und zwar einer Fehlinterpretation, die daran krankt, dass sie den generellen Anspruch des *Timaios* verkenne.²¹³ Auch wir vertreten die Ansicht, dass es unangemessen wäre, den physiologischen Blickwinkel im *Timaios* auszublenden. Die Frage, ob Galen die adäquate Adaption – oder doch zumindest *eine* angemessene Lesart unter diversen möglichen Lesarten – der Seelenteilverortung im *Timaios* vornimmt, muss an dieser Stelle zurückgestellt werden, wird aber im letzten Teil (2.2.) dieser Arbeit verhandelt werden.

Für unser jetzt folgende Interpretation des *Timaios* ist es also nötig, als Prämisse zunächst von dem Versuch Platons auszugehen, im *Timaios* eine ernsthafte Darstellung in Form von Beschreibungen und Erklärungen psychologischer Phänomene auf physiologischer Ebene geben zu wollen.²¹⁴ Unter ‚ernsthafte Darstellung‘ soll von unserer Seite aus der seriöse Anspruch des Textes gemeint sein, auch einen Erkenntniszuwachs im Bereich psychophysischer Untersuchungen herbeizuführen.

Den σκοπός des *Timaios* bestimmt Kritias als das Vorhaben, die Bürger und die Stadt, welche Sokrates im Mythos (ἐν μύθῳ) dargestellt habe „in die Wirklichkeit zu übertragen und hier vor uns hinzustellen, als sei unsere hier jene [...] (νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τάληθές δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν).“²¹⁵ An dieser Formulierung zeigt sich deutlich der Wille, ein erdachtes Konstrukt, nämlich Sokrates’ Darlegung einer guten und gerechten Verfassung des Staates, auf die Sinnenwelt zu übertragen. Dadurch wird die Kosmologie des *Timaios* zugleich in einen politisch-ethischen Kontext eingebettet. Dass diese Transferleistung, die sich im Wort μετενεγκόντες zeigt und nach Kritias ein Transfer in die Wirklichkeit (ἐπὶ τάληθές) sein soll, eine Übertragung in die Sinnenwelt meint, veranschaulichen die Adverbien jetzt (νῦν) und hier (δεῦρο): Kritias hat bei seinem und Timaios’ Vorhaben einen Abgleich einer erdachten Geschichte mit dem vor, was einem vor Augen liegt, also mit der uns

body, and of their relation to the passions and activities of the soul, it is not a text written “from a physiological standpoint.” ” “Steel (2001), 114.

²¹³ “It is an argument, then, about the moral purpose of the human body and its organs, not a biological text about the location of the faculties of the soul in the body, though this is how the text has been read since antiquity.” Diese Interpretation zieht ferner auch einen veränderten Stellenwert der Körpertopologie nach sich: “However, as we have seen, one should read this text as a moral topology of the body. Plato is not discussing here the doctrine of the “seats” of the souls, understood as the places from which the psychic faculties interfere with the bodily processes.” Steel (2001), 121.

²¹⁴ Steel unterstützt zwar Cornfords Ansicht, dass die Finalität des Körpers eine ernste Angelegenheit sei, aber eben nur unter Gesichtspunkten ethischer Finalität. Siehe Francis M. Cornford, *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Kessinger Publishing (1937) sowie Steel (2001), 113.

²¹⁵ τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήμισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τάληθές δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὐς διεννοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινούς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὐς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς. [*Tim.* 26 c7-d3]. (Übers. von Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

umgebenden Welt. Gleichzeitig aber bezieht er sich auf vergangene Zeiten, indem er die erdachten Bürger aus der *Politeia* mit den wahren Vorfahren gleichsetzt. Der *σκοπός* des *Timaios* besteht also sowohl darin, Mythisches anschaulich und gegenwartsbezogen mit der Wirklichkeit abzugleichen als auch zur Erklärung der eigenen Herkunft heranzuziehen. Die Kosmogonie wird dabei zugleich zur Anthropogonie. Dies dürfte zusätzlich helfen, die Ambivalenz zu erklären, die zwischen empirischen, physiologischen Beobachtungen und einem metaphorischen, analogen Vorgehen zur Erklärung von Sachverhalten in *Timaios'* Rede besteht.

Dass die wissenschaftliche Untersuchung nicht die Wahrheit beanspruchen darf, sondern dass es sich an mancher Stelle vielmehr um eine wahrscheinliche Darstellung handelt, wie das Programm des *Timaios* es zu Beginn zweifelsohne vorsieht, scheint nicht der Ungenauigkeit oder dem Unvermögen Platons (beziehungsweise *Timaios'*) geschuldet zu sein, sondern der grundsätzlichen Disposition der Diskutierenden als körperlich verfasste Wesen: „Das Sein aber verhält sich zum Werden wie die Wahrheit zum Glauben“, sagt *Timaios*, was bedeutet, dass die Menschen, die zur Sphäre des werdenden gehören, nur eine wahrscheinliche Rede (τὸν εἰκότα μῦθον) über das Entstehen der Welt und seiner Götter²¹⁶ zu verfassen vermögen, und sich damit zufrieden geben müssen.²¹⁷ Der Anspruch an die wahrscheinliche Rede (εἰκός μῦθος) gilt aber nicht nur für kosmologische, sondern ebenso für psychologische und physiologische Untersuchungen: So muss man sich nach *Timaios* sowohl bei der Untersuchung der Entstehung der Körper und seiner Teile, als auch bei der Untersuchung der Seele, und ebenso bei der Frage, durch welche Ursachen und Absichten (αἰτίας καὶ προνοίας) der Götter sie entstanden ist, am Wahrscheinlichsten (τοῦ μάλιστα εἰκότος) orientieren.²¹⁸ In solchen Angelegenheiten die Wahrheit zu sprechen, kann man ihm zufolge ohnehin nur mit Gottes Zustimmung behaupten.²¹⁹ Doch nicht nur die Diskutierenden sind

²¹⁶ Mit diesen Göttern sind nach Taylor wohl die Himmelskörper gemeint, welche zur Sinnenwelt gehören. Ihre Erforschung gehört zum Aufgabengebiet des Kosmologen, welcher nur vermuten kann, wie die Genese des Weltalls tatsächlich vonstatten geht. Vgl. Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford (1928), 74.

²¹⁷ Vgl. *Tim.* 29c3-d3. Thomas K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press (2004) fasst diesen Umstand als allgemeine menschliche Gegebenheit auf: „As human beings we should rest content with an account that is no less likely than anybody else's, that is, any other human being's.“ (61)

²¹⁸ περὶ δὲ τῶν νῦν προτεθέντων δεῖ διελεῖν ἀκριβέστερον, τὰ δὲ πρὸ τούτων, περὶ σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεως καὶ περὶ ψυχῆς, δι' ἃς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν, τοῦ μάλιστα εἰκότος ἀντεχομένους, οὕτω καὶ κατὰ ταῦτα πορευομένους διεξιτέον. [*Tim.* 44c4-d2]. Zum *eikos muthos* bzw. *eikos logos* siehe ferner: *Tim.* 30b, 48c-d, 46b, 53d, 55d, 56a, 56d, 57d, 59c, 68d, 72d, 90e. Siehe hierzu Miles F. Burnyeat: „Eikōs Mythos“ in: *Rhizai 2* (2005), 143-165.

²¹⁹ Vgl. *Tim.* 72 d. Auch Taylor plädiert dafür, diese methodologischen Reflexionen ernst zu nehmen und sieht in diesen einen Hinweis darauf, dass Platon im *Timaeus* nicht den Anspruch erhebt, letztgültige Antworten auf bestimmte Fragen, wie etwa die Sterblichkeit der Seele, zu geben. Vgl. Taylor (1928), 516.

subjektiv unfähig eine solche Wahrheit über das Werdende zu formulieren, sondern das Werdende selbst lässt eine solche Wahrheit nicht zu.²²⁰ Die Sinnenwelt ist dem Werden und Vergehen unterworfen und unterscheidet sich somit von ihrem intelligiblen Vorbild durch den ontologischen Status. Eine wahrhaftige Erkenntnis ist von einem solchen in stetiger Veränderung begriffenen Ding gar nicht möglich. Vielmehr ist es aufgrund seiner Konstitution notwendig, sich alternative Betrachtungsweisen anzueignen, und sich dem sinnlichen Kosmos im Ganzen ebenso wie dem einzelnen lebenden Organismus etwa durch analoge Betrachtungsweisen anzunähern.²²¹ Auch Galen überträgt Timaios' Hinweis auf den εἰκός μῦθος eins zu eins auf Platons eigenen Anspruch, indem er mehrfach betont, dass es Platon selbst ebenfalls darum gehe, bezüglich der Seele lediglich das darzustellen, was überzeugend (πιθανός) und wahrscheinlich (εἰκός) sei.²²²

Wir werden uns dem *Timaios* in Hinsicht auf Galens Adaption nähern, indem uns jenen Fragen widmen und jene Passagen eingehender betrachten wollen, die auch in Galens Rezeption eine Rolle spielen. Wir wollen deswegen nun zunächst sehen, was Platon im *Timaios* über die Sterblichkeit und Unsterblichkeit der Seele zu sagen hat. Diese Frage ist hinsichtlich unserer Auseinandersetzung mit Galen in Sektion 2.1 von Interesse, wo wir sehen werden, dass Galen in *QAM* diesbezüglich einen Unterschied zwischen rationalen und nicht rationalen Seelenteilen macht und zwischen dem Tod, als der Trennung von Körper und Seele auf der einen Seite, und der Unvergänglichkeit der Seele als solcher auf der anderen Seite, unterscheidet. Sodann werden wir analysieren, wie im *Timaios* die Abhängigkeit der Seele vom Körper verhandelt wird und die Rolle von Erziehung und Ernährung (τροφή) in diesem Kontext genauer betrachten. Auch dieser Frage widmet Galen in *QAM* einige Aufmerksamkeit. Sodann kommen wir zur Topologie der Seele im Körper, genauer gesagt zur Verortung des θυμός, des ἐπιθυμητικόν und des λογιστικόν wie sie im *Timaios* dargestellt

²²⁰ Guthrie nennt deswegen zusammengefasst zwei Gründe für die mangelnde Darstellung: “The reasons why only a likely account of the natural world is possible are twofold, objective and ontological, and subjective. (1) An explanation must be comfortable to its subject. The world is only a changing *likeness* (eikōn) of an unchanging model (*paradeigma*), therefore its description can only be provisional and likely (eikōs), not final and immutable like a *logos* of the model. (2) Neither speaker nor listeners can transcend the limitations of human nature. (See 29b-d.)” Guthrie (1978), 252.

²²¹ Hierin schließe ich mich Johansen (2004) an: “Timaeus argues that we can at best give a likely account of the cosmos. The reason for this is that the cosmos is a likeness that has been generated on the basis of an eternal model. The cosmos therefore falls into a different ontological category from its model. The likeness of the model therefore has to be worked out in a different ontological mode, coming-into-being. Such reasoning is a matter of likely reasoning by analogy and not strict demonstration.” (61).

²²² Vgl. *PHP* 9.9, 598,2-25 De Lacy. Dazu Hankinson (1991), 201: “That last remark is important (indeed Galen, perhaps excessively charitably takes Plato himself to be committed to it by his remarks about the *eikos muthos* [*Tim.* 29c-d]).”

wird. Hierfür bietet sich später ein Vergleich mit Galens Adaption dieser Topologie in *QAM* und *PHP* an. Letzter Punkt wird sodann die Frage nach der Vereinbarkeit von hirnzentristischen Positionen und der Dreiteilung der Seele im *Timaios* sein, wobei wir uns in dieser Frage besonders auf die Rolle des Rückenmarks in der platonischen Physiologie konzentrieren wollen. Die parallele Diskussion dieser Frage werden wir im letzten Kapitel dieser Arbeit führen, wo wir uns Galens Lösungsversuchen dieser brisanten Frage widmen werden.

1.2.1 Die sterbliche und die unsterbliche Seele im Timaios

Um uns der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele im *Timaios* anzunähern, ist es sinnvoll uns zunächst Platons Unterteilung in sterbliche und göttliche Lebewesen beziehungsweise die Unterscheidung von sterblichen und unsterblichen Seelenteilen ansehen:

„Doch zuerst ordnete er all dieses, später fügte er dann aus diesen [scil. den vier Elementen] das All hier zusammen, das, als ein Lebewesen, alle sterblichen und unsterblichen Lebewesen in sich enthält. Und von den göttlichen Lebewesen ist er selbst der Schöpfer, von den sterblichen übertrug er seinen eigenen Geschöpfen, deren Erschaffung ins Werk zu setzen. Sie aber nahmen, indem sie ihn nachahmten, den unsterblichen Ursprung der Seele und drechselten danach den sterblichen Körper als Rahmen für sie, gaben ihr den ganzen Körper als (eine Art) Wagen und fügten in ihm eine andere Art der Seele hinzu, die sterbliche [...].²²³

Platon unterscheidet hier zuallererst göttliche und sterbliche Lebewesen voneinander,²²⁴ und kommt sodann auf den Nachahmungsprozess durch die jungen Götter zu sprechen. Die göttlichen Lebewesen schafft der Demiurg²²⁵ selbst, während die jungen Götter, welche er erschaffen hat, sich der Erschaffung der sterblichen Lebewesen

²²³ ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῶον ἐν ζῶα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητὸν [...]. [*Tim.* 69c1-c8]. (Übers. von Paulsen und Rehn, modifiziert).

²²⁴ Taylor (1928) bezieht τῶν θείων / τῶν θνητῶν auf das Göttliche bzw. Sterbliche in der Seele, ebenso Müller (1957). Uns irritiert der Plural, außerdem wird der unsterbliche Seelenteil in der direkten Folge als ἀθάνατον und nicht als θεῖον bezeichnet. Deswegen beziehen wir die Genitive mit Paulsen und Rehn auf zwei verschiedene Arten von Lebewesen und nicht auf die Seelenteile.

²²⁵ Timaios selbst sagt: „Den Erzeuger und Vater dieses Universums zu finden ist eine schwierige Aufgabe und hat man ihn gefunden, ist es unmöglich, ihn allen darzulegen.“ (τὸν μὲν οὖν

annehmen. Während der Demiurg zuerst das All, das selbst ein Lebewesen ist, welches in sich alle sterblichen und unsterblichen Lebewesen enthält (ζῶον ἐν ζῶα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε), in einer bestimmten Ordnung zusammenfügt (ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο [*Tim.* 69c1-5]), überträgt er im Zuge dieses übergeordneten Schaffensprozesses den jungen Göttern die Sorge um die sterblichen Lebewesen. Der Demiurg selbst erschafft nun die göttlichen Lebewesen, überantwortet aber die Erschaffung der sterblichen Lebewesen der Nachahmung der vom ihm selbst geschaffenen Wesen. Bei der Erschaffung der sterblichen Lebewesen ahmen die jungen Götter also den, auf einer übergeordneten Ebene schaffenden, Demiurgen nach. Es ist dabei fraglich, auf welche Weise die jungen Götter den Demiurgen nachahmen, und ob ihre eigene schöpferische Tätigkeit, die ja auf die Erschaffung von sterblichen Lebewesen gerichtet ist, überhaupt Ähnlichkeit zur schöpferischen Tätigkeit des Demiurgen haben kann, der selbst „auf das Ewige blickt“.²²⁶ Trotz der Schwierigkeit eines direkten Vergleichs kann man dennoch durchaus gewisse strukturelle Parallelen zwischen den ‚Produkten‘ des Demiurgen und der jungen Götter erkennen. So liegt es nahe, dass der sterbliche Organismus mit den verschiedenen in ihm befindlichen Seelenteilen eine Art Mikrokosmos darstellt, der zum Makrokosmos eine verwandte Struktur aufweist. Sowohl der Mensch als auch der Kosmos sind Lebewesen. Beide haben einen physischen Körper, und beide enthalten ebenfalls in sich wiederum sterbliche und unsterbliche Lebewesen. Dies würde bedeuten, dass die Seelenteile des Menschen in Analogie zu den verschiedenen Arten von Lebewesen des Kosmos stehen würden.²²⁷

Die Helfer des Demiurgen erschaffen nun, nachdem sie den unsterblichen Ursprung der Seele zuvor vom Demiurgen übernommen haben (παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς

ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. [*Tim.* 28 c3-5]). Zur Proklischen Auslegung dieser Aussage und der Tätigkeit des Demiurgen siehe Jan Opsomer: “To find the Maker and the Father. Proclus’ exegesis of Plato *Tim.* 28C3-5” in: *Études Platoniciennes 2* (2006), 261-283. Vgl. Auch in einer früheren Fassung: “Who in heaven is the Demiurge? Proclus’ exegesis of Plato *Tim.* 28c 3-5”, in: *The Ancient World 32,1* (2001), 52-70.

²²⁶ „Wenn aber der Kosmos schön und der Demiurg gut ist, so ist es offenkundig, dass er auf das Ewige blickt“ (εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν [*Tim.* 29a2-3]). (Übers. von Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

²²⁷ Dass Platon die Seelenteile manchmal als Lebewesen betrachtet, zeigt auch *Resp.* 588c-e, wo ein Bild der Seele geschaffen werden soll (εἰκόνα πλάσαντες), welches das λογιστικόν als Menschen, den θυμός als Löwen und das ἐπιθυμητικόν als ein, in einer Gestalt vereintes, buntes und vielköpfiges Biest (μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου) darstellen soll. Um diese Trias, die Platon als „irgendwie miteinander zusammengewachsen“ (πῆ συμπεφυκέναι ἀλλήλοις [*Resp.* 588d7-8]) beschreibt, soll dann die Form eines einzelnen Menschen herum geformt werden, sodass der Nichtwissende, der nicht in das Innere zu blicken vermag, von Außen schauend nur einen einzigen Lebewesen vermutet. (Περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἕξωθεν ἐνός εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὄραν, ἀλλὰ τὸ ἕξω μόνον ἔλυτρον ὄρωντι, ἐν ζῶον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον. [*Resp.* 588d10-e1]).

ἀθάνατον), als Nachahmende (μιμούμενοι) des Demiurgen, zunächst den physischen Körper. Diesem Körper, der als Gefährt (ὄχημα)²²⁸ der Seele bezeichnet wird, wird dann in einem zweiten Schritt eine eigene, sterbliche Seele hinzugefügt, welche als ein anderer Teil (ἄλλο τε εἶδος) bezeichnet wird. Bei dieser Erschaffung der sterblichen Lebewesen entsteht in gewisser Weise ein doppeltes Abhängigkeitsverhältnis vom Demiurgen: Denn die vom Demiurgen erschaffenen Wesen sind nicht allein bloße Nachahmer (οἱ δὲ μιμούμενοι) der Tätigkeit des Demiurgen, was bedeutet, dass sie selbst als seine Erzeugnisse einen Spross oder ein Abbild von ihm darstellen, sondern auch ihre eigenen Erzeugnisse sind Nachahmungen bzw. Abbilder der Erzeugnisse des Demiurgen. Für die sterbliche Seele bedeutet dies, dass sie also als das ‚Erzeugnis eines Erzeugten‘ in einem vermittelten Abhängigkeitsverhältnis zum Demiurgen steht – und somit selbst auch als ein Erzeugnis des Demiurgen gewertet werden kann. Außerdem könnte man sie zugleich im Sinne des oben angeführten doppelten Abhängigkeitsverhältnisses als ein Abbild der unsterblichen Seele sehen, da es, wie bereits gesagt, sinnvoll ist anzunehmen, dass sich die jungen Götter bei der Erschaffung der sterblichen Seele an der vom Demiurgen erschaffenen unsterblichen Seele orientieren.

Wie aber steht es mit dem Demiurgen selbst? Ist nicht auch er ein Nachahmender, indem er den physikalischen Kosmos ebenfalls nach einem Vorbild, nämlich nach dem intelligiblen Kosmos, erschafft? Es ist sinnvoll, hier zwischen der Nachahmung einer Tätigkeit und der Nachahmung eines gegenstandsartigen Modells zu unterscheiden. Die jungen Götter ahmen sowohl die Tätigkeit des Demiurgen als auch sein Erzeugnis nach, während der Demiurg in einem einfachen gegenstandsbezogenen Nachahmungsverhältnis zum intelligiblen Kosmos steht. Interessant ist dabei die Frage, ob der Nachahmungsakt der jungen Götter insgesamt als ein ‚bloß‘ sekundärer Akt angesehen werden muss, während der Demiurg die bedeutsame Arbeit selbst erledigt.²²⁹ Schon dadurch, dass Timaios den Demiurgen als die „beste der Ursachen“²³⁰ bezeichnet, macht er seine Vorrangstellung vor den anderen Ursachen, und das heißt zugleich vor den jungen Göttern, deutlich. Steel verweist im Zusammenhang mit dieser Tätigkeit ironisch auf Platons allgemeine Kritik an dem Prinzip

²²⁸ Zum Bild des (Seelen-) Wagens vgl. *Tim.* 41e, *Phaidr.* 246aff., *Phaid.* 113d4ff. Zur Herleitung des Terminus ὄχημα ψυχῆς siehe: Baltes, Matthias und Dörrie, Heinrich, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvollen Abläufe.* Bausteine 151-168 (Baustein 165), Stuttgart / Bad Cannstatt (2002). Zum Sternen-Wagen als vorübergehendes Transportmittel der Seelen vor der Inkorporierung siehe auch Price (1995), 82-83. Nach Steel (2001), 114-115 ist der Wagen an dieser Stelle im *Timaios* gleichbedeutend mit dem menschlichen Körper, der dazu da ist, dem alleine nicht adäquat fortbewegungsfähigen Kopf zur Hilfe zu kommen.

²²⁹ “It is only the subsidiary work which the Creator deposes to the minor gods; He executes the main Task with His own hands.” Taylor (1928), 496.

²³⁰ ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ’ ἀριστος τῶν αἰτίων [*Tim.* 29a5-6]. Hierauf verweist auch Opsomer (2006), 266.

der Mimesis (im Besonderen könnte man hier seine Kritik des Spiegelmimeten im zehnten Buch der *Politeia* anführen), wohl um zu suggerieren, dass den mimetisch agierenden ‚Helfern‘ des Demiurgen keine wahrhaft guten Leistungen zuzutrauen seien.²³¹ Die Frage nach der Rangordnung zwischen Demiurg und jungen Göttern ist von großer Bedeutung, weil man bei einer unterschiedlichen Wertschätzung zwischen ihnen, auch die Produkte ihres jeweiligen Schaffens als wertvoll oder weniger wertvoll ansehen müsste. Dies würde dazu führen, dass wir innerhalb der Geschöpfe in wertvollere, weil vom Demiurgen selbst erzeugte, und weniger wertvolle, weil durch die jungen Götter erzeugte Geschöpfe unterscheiden müssten. Die damit verbundenen Wertvorstellung sind problematisch. Die Frage, ob der physikalische Kosmos mit seinen sterblichen Wesen ‚nur‘ ein (mangelhaftes) Abbild des intelligiblen Kosmos ist, wird im *Timaios* selbst nicht beantwortet.

Wir wollen die einführenden Überlegungen an dieser Stelle abschließen und zum eigentlichen Thema dieses Kapitels überleiten: Die Frage nach der Unsterblichkeit der rationalen Seele ist, ebenso wie die nach der Sterblichkeit der irrationalen Seele, sehr komplex. Wir können deswegen hier nur grob einige der mit dieser Frage verbundenen Hauptprobleme skizzieren. Für diesen Themenkomplex ist es wichtig, die Unterscheidung zwischen Sterblichkeit und Vergänglichkeit²³² der Seele zu beachten: Alles, was geschaffen wurde, unterliegt dem Werden und ist somit sterblich. Doch es muss deswegen nicht notwendigerweise auch vergänglich sein, wenn die Instanz, die es erschaffen hat, selbst sowohl unsterblich als auch unvergänglich ist – und an der fortwährenden Existenz ihres Geschöpfes festhält.²³³ Während also der Demiurg selbst unsterblich und unvergänglich ist, können die jungen Götter, die ja seine Erzeugnisse, und darum Gewordene, sind, selbst nicht gänzlich unsterblich und unauflösbar sein.²³⁴ Dennoch können sie so lange unvergänglich sein, wie der Demiurg an ihrem Fortbestehen interessiert ist.²³⁵

Während nun traditionell angenommen wird, dass die unteren Seelenteile nicht nur nicht unsterblich sondern auch vergänglich sind, weil sie nicht vom Demiurgen selbst, sondern ‚nur‘ von den jungen Göttern erzeugt werden,²³⁶ gibt es ebenso

²³¹ “After all, the work of creation is done, not by the Demiurge himself, but by his assistant imitators (and we know what Plato thinks of imitators!).” Steel (2001), 113.

²³² Zur Unterscheidung von Sterblichkeit und Vergänglichkeit vgl. Andrew S. Mason: “Immortality in the Timaeus” (discussion note) in: *Phronesis* 39.1 (1994), 90-97.

²³³ So spricht der Demiurg Timaios zufolge die Worte: „Was durch geschaffen wurde ist unauflöslich, außer wenn ich es will“ (δι’ ἐμοῦ γινόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. [*Tim.* 41a8]).

²³⁴ δι’ ἃ καὶ ἐπίπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ’ ἄλυτοι τὸ πάμπαν [*Tim.* 42b2-3].

²³⁵ Vgl. Mason (1994), 90.

²³⁶ “Though the rational soul is described as immortal, this can only mean that, like the gods, it will never in fact perish, because it is created by the Demiurge and maintained in being by his will. By contrast with this, the lower parts are simply mortal. This cannot mean only

Forscherstimmen, die das Fortbestehen der dreigeteilten Seele auch nach dem Tode verteidigen.²³⁷ So wird unter Berufung auf *Tim.* 41b1-2 argumentiert, dass auch die dreigeteilte Seele, sofern sie in einem harmonischen und wohlgeordneten Zustand sei, unvergänglich sei.²³⁸ Dem widerspricht, dass auch andere wohlgeordnete und harmonische Dinge, wie etwa ein Körper in Kombination mit einer Seele, vergänglich sind.²³⁹ Auch die von Platon angenommene stetige Reinkarnation der Seele kann man einerseits als Argument für das Fortbestehen der Gesamtseele werten. Andererseits wird manchen Positionen zufolge nur die rationale Seele als Subjekt der Reinkarnation gelten gelassen.²⁴⁰ Ein weiteres Argument für die Unsterblichkeit der unteren Seelenteile ist folgendes: Wenn die Seele sich in perfektem Zustand mit dem ihr zugehörigen Stern vereinigt, beseelt sie den Körper dieses Sterns und ist somit auch hier inkorporiert. Die unteren Seelenteile sind demnach auch nach dem Verlassen ihres irdischen Körpers zur Organisation des himmlischen Körpers notwendig.²⁴¹ Dem steht entgegen, dass die Sterne als Götter begriffen werden müssen und sie ferner bereits selbst über ihre eigenen Seelen verfügen.²⁴² Für die Unsterblichkeit der unteren Seelenteile spricht zudem, dass die Seelen in einen beständigen Kreislauf der Reinkarnation eingebunden sind und deswegen auch im himmlischen Zustand dreigeteilt sein müssen, da ihr Herabfallen einer seelischen Unordnung²⁴³ geschuldet sei, die nur in geteiltem Zustand zustande komme.²⁴⁴ Dem steht entgegen, dass im *Timaios* 42e-43 eine solche Unordnung keine Rolle spielt: Während ihres Aufenthalts bei den Sternen ist die Seele rein rational, erst nach dem Abstieg zu den Planeten erhält sie die unteren Seelenteile und das Risiko der Unordnung.²⁴⁵

Wir konnten anhand dieses kurzen Überblicks über einige der größten Probleme, mit denen wir bei der Frage nach der Unsterblichkeit der Seelenteile im *Timaios* konfrontiert sind, bereits erkennen, dass die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele im Ganzen, insbesondere aber die Frage nach der Unsterblichkeit der unteren Seelenteile, nicht ohne eine wesentlich breitere Auseinandersetzung beantwortet werden kann. Und auch dann bleibt fraglich, ob diese Frage überhaupt abschließend und umfassend zu einer Antwort finden lässt.²⁴⁶ Wir wollen uns bezüglich dieser Frage hier nicht

that they are not immortal in the fullest sense; rather, they do not even possess the secondary immortality shared by the gods, the world and the rational soul.“ Mason (1994), 92.

²³⁷ Vgl. J.V. Robinson: “The tripartite Soul in the *Timaeus*’ ” in: *Phronesis* 35.1 (1990), 103-110.

²³⁸ τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμολογεῖται καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. Vgl. Robinson (1990), 109-110.

²³⁹ Vgl. Mason (1994), 94.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Vgl. Robinson (1990), 104-107, Mason (1994), 94.

²⁴² Vgl. Mason (1994), 95, Taylor (1928), 257, Robinson (1990), 107 Fn. 17.

²⁴³ So im *Phaidros* 250c5 ff.

²⁴⁴ Robinson (1990), 107-109.

²⁴⁵ Vgl. Mason (1994), 96.

festlegen, sondern vielmehr die aufgeworfenen Fragen und Probleme im Hinterkopf behalten, wenn wir uns in Sektion 2.2. den verschiedenen Antworten zuwenden werden, die Galen in *QAM* auf die skizzierte Problematik gibt. Im Folgenden wollen wir uns nun nicht mehr mit der Seele in ihrem himmlischen, als vielmehr in ihrem irdischen und inkarnierten Zustand beschäftigen und uns fragen, welche physiologischen und psychologischen Funktionen die Seelenteile nach Platon zu erfüllen haben.

1.2.2 Die Abhängigkeit der Seele vom Körper

1.2.2.1 Die Rolle der *παθήματα* und das Prinzip der Notwendigkeit

Wir wollen unserer Untersuchung der physiologischen und psychologischen Funktionen der Seelenteile hier einige allgemeine Beobachtungen zur Abhängigkeit der Seele vom Körper voranstellen. Wie wir bereits weiter oben gezeigt haben, übernehmen die jungen Götter bei der Erschaffung der sterblichen Lebewesen die unsterbliche Seele vom Demiurgen, und haben dann ferner die heikle Aufgabe, deren Inkorporation zu veranlassen. Dieser Vorgang wird in [*Tim.* 42e5-43a6] dargestellt. Denn nachdem der Demiurg alle seine Aufgaben erfüllt hatte und „seinem Charakter entsprechend [wieder] verharrte“, gehorchen die Kinder seinem Befehl, indem sie „ein unsterbliches Prinzip (*ἀρχήν*) für ein sterbliches Lebewesen“ nehmen. Dieses unsterbliche Prinzip scheint die Vernunft bzw. das *λογιστικόν* zu sein.²⁴⁷ Der Nachahmungsprozess der jungen Götter besteht nun darin, dasselbe seelische Prinzip sowie mit Erde, Wasser und Luft die gleichen körperlichen Bestandteile für das sterbliche Lebewesen zu verwenden, wie der Demiurg für die Erschaffung des Kosmos verwendet hatte.²⁴⁸ Die Bestandteile sind dabei wieder rückzuerstatten (*ἀποδοθησόμενα πάλιν*) und deswegen gleichsam nur geliehene.²⁴⁹ Hier werden Cornford zufolge bereits die notwendigen physikalischen Bedingungen verdeutlicht, unter denen die Vernunft nach ihrer Inkarnation existieren wird.²⁵⁰

²⁴⁶ Auch die Rezeption anderer Werke schürt die diesbezüglichen Unsicherheiten. So heißt es etwa in einer berühmten Passage im zehnten Buch der *Politeia*, dass man seinen Blick auf die weisheitsliebende Seele richten solle, welche dem Göttlichen folgt: „Und erst dann dürfte man ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielgestaltig oder eingestaltig ist, und ob sie so beschaffen ist oder so.“ (*καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπη ἔχει καὶ ὅπως.* [*Resp.* X 612a3-4]). Die wahre Natur der Seele, und gemeint ist hier ihr Zustand, den sie frei von allem Irdischen haben könnte, muss also nicht notwendigerweise eingestaltig (*μονοειδῆς*) sein, sondern kann genauso gut vielgestaltig (*πολυειδῆς*) sein. Dies kann so ausgelegt werden, dass sie auch ohne irdische Anbindung in ihrem dreigeteilten Zustand bleibt – und somit nicht ihr rationaler Teil, sondern alle drei Teile göttlich, unsterblich und immer seiend sein könnten. Vgl. *Resp.* 611e1-4.

²⁴⁷ Vgl. Cornford (1937), 147.

²⁴⁸ Vgl. *Tim.* 42e5-43a6.

²⁴⁹ Vgl. Taylor (1928), 266.

Die jungen Götter leimen nun das Erhaltene (τὰ λαμβανόμενα) zusammen. Es ist fraglich, ob hiermit nur die körperlichen Bestandteile gemeint sind, oder ob auch hier schon über die gleichzeitige Einbindung der unsterblichen Seele gehandelt wird.²⁵¹ Man kann die Passage nämlich mit gutem Recht auch so interpretieren, dass zunächst nur über die Erschaffung des Körpers gesprochen wird und die Seele erst später (in *Tim.* 43a5-6) in den zwar immer noch ‚auf und ab wogenden‘, aber bereits mit Nägeln fixierten, Körper eingebunden wird. Wir gehen von letzterer Variante aus, dass sie dem Ablauf der im Text dargestellten Geschehnisse strenger folgt: Die Erschaffung der sterblichen Körper (noch exklusive der Einbindung der Seele in diesen Körper) wird von Timaios auf eine Weise dargestellt, dass sie mehr der Arbeit eines Handwerkers als der eines Schöpfers gleicht. Denn die jungen Götter, deren eigene Seelen und Körper von unauflöselichen Bändern (ἀλύτοις δεσμοῖς) zusammengehalten werden, verwenden bei der Zusammenheftung der sterblichen Lebewesen viele kleine, unsichtbare Nägel. Dies impliziert, da die Methode der Fixierung gut nachvollziehbar und nach menschlichen Maßstäben dargelegt wird, zugleich die Möglichkeit einer Auflösung des Körpers in seine Bestandteile. Dennoch gelingt den jungen Göttern das Meisterstück, für jeden Körper aus dem All der Bestandteile eine Einheit zu erzeugen (ἐν ἑξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον). Dann erst, also nach dieser Zusammensetzung des Körpers, „banden sie die Umläufe der unsterblichen Seele in den auf und ab wogenden Körper hinein“ (τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον [*Tim.* 43a5-6])²⁵². Man kann somit bereits erahnen, dass auch dieses Konstrukt nicht ewig halten wird, sodass eine einstige Trennung von Körper und Seele beim sterblichen Lebewesen schon bei seiner Erschaffung angelegt ist.

Sowohl der Körper als auch die unsterbliche Seele befinden sich im Moment der Inkorporation in ihren eigentümlichen Bewegungen befangen. Während Timaios die Bewegungen des Körpers mit den fließenden Bewegungen von „auf und ab“ beschreibt, die er kurz darauf konkreter mit den „anbrandenden und abfließenden Wogen der Nahrung“ (πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος ὃ τὴν τροφὴν παρεῖχεν [*Tim.* 43b5-6]) in Verbindung bringt, haben die Bewegungen der Seele periodischen Charakter und führen zwei verschiedene zyklische Bewegungen

²⁵⁰ “We are here approaching the stage at which the works of Reason will give place to ‘what happens of Necessity’. The ‘errant cause’ begins to come into view, with factors in the economy of the visible world that are not the creatures of divine purpose but limit the conditions under which Reason must operate.” Nach Cornford ist die Weltseele im Gegensatz zur menschlichen Seele nicht mit der Invasion gewalttätiger Affektionen konfrontiert. Cornford (1937), 147.

²⁵¹ Taylor spricht hier bereits zu Anfang der Passage von dem Konglomerat aus Körper und Seele. Taylor (1928), 266.

²⁵² Galen sieht hierin eine Hinweis auf die feuchte Substanz der Neugeborenen, was naheliegend ist. (εὐδὴλον ὅτι τὴν ὑγρότητα τῆς τῶν βρεφῶν οὐσίας αἰνιττόμενος. [*QAM* 42,15-17 Müller]).

aus. Diese als harmonisch gedachte Kreisbewegung, welche das Denken repräsentiert bzw. mit diesem identisch ist, wird durch die Gegenläufigkeit der körperlichen Wellenbewegung in Unordnung gebracht. Taylor sieht hierin vor allem die Verwirrung und Hilflosigkeit des Kindes vor der Konfusion der Welt repräsentiert, und für Cornford zeigt sich an dieser Stelle der Anspruch auf eine rationale Kontrolle über die körperliche Natur.²⁵³ In *Tim.* 90c6-d7 wird diese zyklische Bewegung der unsterblichen Seele näher erläutert: Es wird eine Verwandtschaft zwischen den Bewegungen des Göttlichen, den kosmischen Bewegungen des Alls und den Denkbewegungen des menschlichen Verstandes angenommen. Indem man die Harmonien und Umläufe des Alls verstehen lernt, werden die Umläufe, die bei der Inkarnation der unsterblichen Seele im Kopf durcheinandergebracht werden, wieder geordnet.²⁵⁴ Dadurch kann der Mensch letztlich sogar eine Ähnlichkeit mit Gott erlangen.²⁵⁵ Die unsterbliche Seele führt also vor der Geburt bzw. vor der Konzeption harmonische Kreisbewegungen aus, die mit der Geburt aus ihrem Gleichgewicht gebracht werden.²⁵⁶ Außer der Woge der Nahrung, die in den Körper ein- und ausströmt, nennt Timaios die „Empfindungen der heran stürzenden Dinge“ (τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα), welche eine „große Verwirrung im Körper stiften“ (μείζω θόρυβον ἀπηργάζετο).²⁵⁷ Diese Empfindungen entpuppen sich kurz darauf als die Sinneswahrnehmungen, die sich bei der Berührung mit den vier Elementen einstellen:

„[...] wenn der Körper von irgendjemandem mit einem fremden Feuer von außen konfrontiert wurde oder mit etwas Festem aus Erde und dem feuchten Gleiten des Wassers oder vom Wirbel der von der Luft bewegten Winde ergriffen wurde und wenn die Bewegungen von diesen allen durch den Körper hindurch getragen auf die Seele einströmten. Diese wurden dann allesamt und werden auch jetzt immer noch Wahrnehmungen genannt.“²⁵⁸

²⁵³ Vgl. Taylor (1928), p. 267. “The mythical machinery of the soul circles is woven into an account of infant psychology with an imaginative power that few other writers could equal. The whole leads up to the central problem of human life, the establishment of rational control over the bodily nature.” Cornford (1937), 147.

²⁵⁴ Vgl. *Tim.* 90c7-d7. Vgl. hierzu auch die Studie von Wolfgang Scheffel, *Aspekte der Platonischen Kosmologie: Untersuchungen zum Dialog „Timaios“*, Leiden/Brill (1976), 138-140.

²⁵⁵ “We become like God, when the revolutions in the soul, or the head, are brought into tune with the cosmical revolutions, and this is also the condition of our being ‘sensitive’ to the music made by the celestial bodies.” Taylor (1928), 634.

²⁵⁶ Das neugeborene Kind verfügt über sechs Bewegung: oben und unten, links und rechts, vorwärts und rückwärts. Nach Taylor sind hier sowohl seelische als auch körperliche Bewegungen gemeint. Vgl. Taylor (1928), 268.

²⁵⁷ Vgl. *Tim.* 43b-5-7.

²⁵⁸ ὅτε πυρὶ προσχρούσειε τὸ σῶμά τινος ἔξωθεν ἀλλοτρίῳ περιτυχὸν ἢ καὶ στερεῶ γῆς πάγῳ ὑγροῖς τε ὀλισθήμασιν ὑδάτων, εἴτε ζάλη πνευμάτων ὑπὸ ἀέρος φερομένων καταληφθεῖη, καὶ ὑπὸ πάντων

Timaios rekurriert hier in klassischer Weise auf die vier Elemente und dadurch zugleich auf die Elementarqualitäten Feuchtigkeit, Trockenheit, Wärme und Kälte.²⁵⁹ Neben der Nahrung stellen sonach auch die eindringenden Sinneswahrnehmungen für die unsterbliche Seele einen großen Quell der Unruhe dar. Die starken Auswirkungen der Wahrnehmungen werden noch dadurch gesteigert, dass die unsterbliche Seele im fleischarmen und somit sehr empfindsamen Kopf sowie in direkter Umgebung der Sinnesorgane angesiedelt ist. Nahrung und Wahrnehmungen sind letztlich dafür verantwortlich, dass die Bahnen der Seele, das heißt die oben genannten zyklischen Bewegungen, die in Anlehnung an *Tim.* 36b-37b in den Kategorien des Selben (ταυτόν) und des Anderen (θάτερον) beschrieben werden, durch eine momentane heftige Erschütterung gestört werden. Der Umlauf des Selben, welcher in *Tim.* 37c, wo es noch um die geistige Tätigkeit der Weltseele geht, mit dem Denkbaren sowie mit der ἐπιστήμη und dem νοῦς in Verbindung gebracht wird, gelangt nun völlig zum Stillstand, während der Umlauf des Anderen, der sich laut *Tim.* 37b auf das Wahrnehmbare bezieht und für Meinungen und Glaubensinhalte (δόξαι καὶ πίστεις) verantwortlich ist, durcheinandergebracht wird.²⁶⁰

Darauf, die verschiedenen Arten und Weisen der Verwirrung und chaotischen Bewegungen im Detail zu skizzieren, wollen wir an dieser Stelle verzichten.²⁶¹ Wichtig

τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτουσιν· αἱ δὲ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις συνάπασαι κέκληνται. [*Tim.* 43b7-c7]. (Übers. von Paulsen und Rehn).

²⁵⁹ In Ablösung zum Monismus und Konkurrenz zum Atomismus gehen seit Empedokles sowohl Hippokrates als auch Aristoteles und später auch Galen von den vier Elementen als den Grundbausteinen der Materie aus. Galen setzt sich sowohl in *De Elementis ex Hippocratis* als auch *In Hippocratis de natura hominis librum commentarii* kritisch mit monistischen Theorien auseinander.

²⁶⁰ „Und indem sie damals in einem bestimmten Augenblick eine äußerst starke und heftige Bewegung verursachten und mittels ihres unaufhörlich dahinfließenden Stromes die Umlaufbahnen der Seele bewegten und heftig erschütterten, brachten sie den Umlauf des Selben durch ihren entgegengesetzten Strom vollständig zum Stillstand und verhinderten seine Herrschaft und Bewegung; den Umlauf des Anderen hingegen brachten sie durcheinander [...]“ (δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλείστην καὶ μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν, μετὰ τοῦ ῥέοντος ἐνδελεχῶς ὄχετοῦ κινεῖσθαι καὶ σφοδρῶς σεῖουσιν τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους, τὴν μὲν ταύτου παντάπασι ἐπέδησαν ἐναντία αὐτῆ ῥέουσιν καὶ ἐπέσχον ἄρχουσιν καὶ ἰοῦσαν, τὴν δ' αὖ θάτερον διέσεισαν [...]). [*Tim.* 43c7-d4]. (Übers. von Paulsen und Rehn).

²⁶¹ Die Auswirkungen werden unter Rekurs auf mathematische Verhältnisse folgendermaßen beschrieben: „[...] so dass die jeweils drei Abstände des Doppelten und Dreifachen und die Mittel- und Bindeglieder des Eineinhalbfachen, Vierdrittelfachen und Neunachtelfachen, da sie ja nicht völlig aufzulösen waren – außer von dem, der sie zusammengebunden hatte –, alle Drehungen vollführten und alle Abweichungen und Störungen der Kreise auf alle nur erdenklichen Arten bewirkten, so dass sie zwar fast ohne Verbindung untereinander dahin stürzten, aber regellos: bald entgegengesetzt, dann wieder schräg, ein andermal rückwärts, wie wenn jemand den Kopf nach unten gebeugt gegen die Erde stützt und die Füße nach oben gegen etwas gestemmt streckt; denn sowohl für den, der sich in diesem Zustand befindet, wie auch für die Zuschauer, für beide erscheint das Rechte als das Linke und das Linke als das Rechte.“ (ὥστε τὰς τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου τρεῖς ἑκατέρας ἀποστάσεις καὶ τὰς τῶν ἡμιολίων καὶ ἐπιτρίτων καὶ

für unsere Belange sind jedoch die Auswirkungen dieses Chaos auf die rationale Seele: Diese sind deswegen fatal, weil sie dazu führen, dass die Seele Vernunftsgegenstände und Wahrnehmungsinhalte nicht mehr auseinanderhalten kann. Während bei der Beschreibung der geistigen Tätigkeit der Weltseele noch ein notwendig anmutender Erkenntniserfolg suggeriert wird,²⁶² kehrt sich dieses Bild nun bei der Beschreibung der Inkarnation der Einzelseele in das Gegenteil um: Denn die in Unordnung befindlichen Umläufe „geraten in Irrtum und Unvernunft, wenn sie etwas vom Selben und etwas vom Anderen mit einer zu den wahren Dingen gegenteiligen Bezeichnungen belegen.“²⁶³ Das richtige Benennen (προσαγορεύουσαι) des Anderen und des Selben spielt für die Vernunft der Seele eine wesentliche Rolle. Mit diesem Benennen scheint mehr gemeint zu sein, als das bloße Zuordnen von Namen, denn an diesen Akt ist zugleich die Fähigkeit gebunden, Inhalte des Glaubens und der Meinung, welche in die Kategorie des Anderen fallen, von Inhalten des vernünftigen Erkennens, welche in die Kategorie des Selben fallen, unterscheiden zu können. Mit dem Akt des Benennens (προσαγορεύουσαι) scheint somit eine grundlegende Urteilsfähigkeit der Seele gemeint zu sein. Mit anderen Worten also könnte man sagen, dass die Wahrnehmung sowie der Strom der Nahrung zu einer Unordnung der Umschwünge der Seele führen, wodurch eine klare Distinktion der verschiedenen Erkenntnisvermögen und die richtige Ausübung ihrer Aufgaben verhindert wird. Die Möglichkeit zu Irrtümern wird hier physiologisch erklärt: Ein Irrtum entsteht nicht aufgrund der eigenen Natur der Seele, sondern aufgrund der körperlichen Verfasstheit des Lebewesens.²⁶⁴

Es wird nun noch ein zweiter, ungleich schwerwiegenderer, Fall beschrieben: „Wenn aber gewisse von außen her anstürmende Eindrücke auf die Umläufe eindringen und

ἐπογδῶν μεσότητος καὶ συνδέσεις, ἐπειδὴ παντελῶς λυταὶ οὐκ ἦσαν πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος, πάσας μὲν στρέψαι στροφάς, πάσας δὲ κλάσεις καὶ διαφθοράς τῶν κύκλων ἐμποιεῖν, ὁσαχῆπερ ἦν δυνατόν, ὥστε μετ’ ἀλλήλων μόγις συνεχομένης φέρεσθαι μὲν, ἀλόγως δὲ φέρεσθαι, τοτὲ μὲν ἀντίας, ἄλλοτε δὲ πλαγίας, τοτὲ δὲ ὑπτίας.) [*Tim.* 43d4-e4]. (Übers. von Paulsen und Rehn).

²⁶² Vgl. hierzu: Jan Opsomer: “A craftsman and his handmaiden. Demiurgy according to Plotinus” in: Thomas Leinkauf und Carlos Steel (Hrsg.): *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance – Plato’s Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion-Centre, series 1, 34) Leuven (2005), 67-102, 86: “In Plato’s *Timaeus*, however, the description of the world soul’s epistemic activities does seem to involve a succession, more specifically when they concern the sensible: whenever the circle of the Different encounters something perceptible, firm and true opinions and beliefs come about (37b6-8). These opinions are firm, which I take to mean that they cannot be shaken, not that they are always the same and unvarying.”

²⁶³ τότε ταῦτόν τῳ καὶ θάτερόν του τάναντία τῶν ἀληθῶν προσαγορεύουσαι ψευδεῖς καὶ ἀνόητοι γεγόνασιν [*Tim.* 44a3-4]. (Übers. nach Paulsen und Rehn, modifiziert).

²⁶⁴ „Und wegen all dieser Empfindungen wird nun von Beginn an die Seele zunächst vernunftlos, wenn sie in einen sterblichen Körper hineingebunden wird.“ (καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ’ ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῆ ἠνιητόν.) [*Tim.* 44a7-b1]. (Übers. von Paulsen und Rehn).

das gesamte Gefäß der Seele mit sich reißen, dann scheinen diese zu herrschen, obwohl sie beherrscht werden.“ (αἷς δ' ἂν ἔξωθεν αἰσθήσεις τινὲς φερόμεναι καὶ προσπεσοῦσαι συνεπισπάσωνται καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος, τόθ' αὖται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι. [*Tim.* 44a5-7]). Dieser zweite Fall beschreibt die Möglichkeit, dass die Sinneswahrnehmungen so stark sind, dass sie die Umschwünge der Seele völlig außer Kraft setzen – und dennoch der Eindruck erweckt wird, als würden die Umschwünge herrschen. Dies würde bedeuten, dass der unvernünftige Mensch zwar nach Außen hin so wirkt, als handle er selbstbestimmt, eigentlich aber aufgrund massiver körperlicher Einwirkungen agiert. Die Umschwünge der Seele scheinen somit die Seele zu beherrschen (τόθ' αὖται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι), aber eigentlich werden sie von den Einwirkungen der Sinneswahrnehmungen beherrscht:

“The difference seems to be that in the first case, though we do make a judgement, we make a false one; in the second, we make no judgement at all, but are swept on blindly by the current of ‘sensation’ without so much as mistaken reflection. Hence the second case must be that of ‘intensive’ sensations accompanied with violent organic ‘shock’.”²⁶⁵

Die Heftigkeit dieser Erfahrung führt letztlich nicht zu einem Irrtum sondern dazu, dass die Seele bei der Geburt zunächst vollständig vernunftlos wird. Dementsprechend schafft auch erst das Nachlassen der körperbedingten Unruhe eine Rückkehr der Umläufe der rationalen Seele zu ihrer gewohnten Ordnung:

„Wenn aber der Strom des Wachstums und der Ernährung schwächer andringt und die Umläufe sich allmählich beruhigen, ihren eigentlichen Weg wieder einschlagen und im Laufe der Zeit immer mehr in Ordnung gebracht werden, dann erst werden die Umschwünge nach der Form des naturgemäßen Ganges eines jeden der Kreise ausgerichtet und bewirken, indem sie das Andere und das Selbe richtig benennen, dass der, der diese Umschwünge in sich trägt, vernünftig (ἔμφορνα) wird.“²⁶⁶

Diese Ströme von Wachstum und Ernährung regulieren sich im Laufe des Lebens zunächst von selbst. Darüber, ob auch die Wahrnehmungen im Alter schwächer werden, lässt Timaios hier nichts verlauten, und auch bei Galen, der sich in seiner Erklärung

²⁶⁵ Taylor (1928), 271.

²⁶⁶ ὅταν δὲ τὸ τῆς αὔξεως καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίη ῥεῦμα, πάλιν δὲ αἱ περίοδοι λαμβανόμεναι γαλήνης τὴν ἑαυτῶν ὁδὸν ἴωσι καὶ καθιστῶνται μᾶλλον ἐπιόντος τοῦ χρόνου, τότε ἤδη πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἰόντων σχῆμα ἐκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφοραὶ κατευθυνόμεναι, τό τε θάτερον καὶ τὸ ταῦτόν προσαγορεύουσαι κατ' ὀρθόν, ἔμφορνα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν. [*Tim.* 44b1-7]. (Übers. von Paulsen und Rehn).

der Passage ganz auf die Ernährung, genauer gesagt auf die Feuchtigkeit in der Nahrung, konzentriert, wird die Wahrnehmung in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Wir können nicht erklären, warum Timaios die Wahrnehmungen hier nicht mehr erwähnt, obwohl er sie in *Tim.* 43b7-c7 als besonders starken Unruheherd hervorgehoben hat. Vielleicht verzichtet er darauf, das Schwächerwerden der Wahrnehmungen zu thematisieren, weil es schwer ist zu diesem Vorgang direkte Erfahrungswerte anzugeben. Der Hinweis auf die Ernährung hingegen ist leicht einsehbar. Dieser korrespondiert mit der gängigen medizinischen Vorstellung von der ‚feuchten Jugend‘ und dem ‚trockenen Alter‘, auf welche auch Galen in *QAM* einige Aufmerksamkeit verwendet.²⁶⁷ Zwei unterstützende Faktoren, die zu dieser natürlichen Regulation von Trockenheit und Feuchtigkeit hinzutreten können und die Fähigkeit des rechtens Urteilens somit begünstigen, sind die Erziehung und eine richtige Ernährung. Diese scheinen einander dann sinnvoll zu ergänzen, und das Zusammenspiel glückt dann, wenn „bei jemanden die richtige Ernährung zur Erziehung hinzukommt“ (συνεπιλαμβάνηται τις ὀρθὴ τροφή παιδείσεως [*Tim.* 43b8-c1]). Die Ernährung scheint somit gerade im Kindesalter ein wichtiger Bestandteil der Erziehung, nicht jedoch ihr einziger Faktor, zu sein. Sie tritt vielmehr zur παιδείσεως hinzu. Nach Timaios ist das Entkommen vor der Unvernunft mit vollkommener Gesundheit gleichzusetzen. Die größte Krankheit ist es im Gegenzug, mit einer unvernünftigen Seele in den Hades zurückzukehren.²⁶⁸

Die Passage kann auch als ein Zeichen für die auch im *Timaios* auffindbare Lehre von der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) gewertet werden.²⁶⁹ Die unsterbliche Seele ist, aufgrund der Notwendigkeit einer Inkorporation, in ihrem irdischen Dasein sehr stark von körperlichen Faktoren beeinflusst. Die Notwendigkeit der Ernährung des Körpers sowie die Wahrnehmungen beeinflussen die rationale Seele so massiv, dass ihre Gesundheit, und das bedeutet ihre Vernunft, vom Körper abhängig ist. Be-

²⁶⁷ Besonders deutlich an dieser direkt auf *Tim.* 44b bezogenen Aussage: „Denn wenn Feuchtigkeit Unvernunft verursacht, Trockenheit aber Vernunft, so verursachst die höchste Trockenheit die höchste Vernunft.“ (ἀλλ’ εἴπερ ὑγρότης μὲν ἀνοίαν ἐργάζεται, ξηρότης δὲ σύνεσιν, ἡ μὲν ἄκρα ξηρότης ἄκραν ἐργάζεται σύνεσιν [*QAM* 43,15-16 Müller]). Vgl. Kap. 2.2.3.

²⁶⁸ „Wenn nun auch noch bei jemanden die richtige Ernährung zur Erziehung hinzutritt, dann wird er in allen seinen Teilen vollkommen gesund, weil er der schlimmsten Krankheit entkommen ist; Wenn er das aber vernachlässigt, dann kehrt er, nachdem er seine Lebensbahn hinkend zurückgelegt hat, unvollkommen und unvernünftig wieder in den Hades zurück.“ (ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνηται τις ὀρθὴ τροφή παιδείσεως, ὁλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς, τὴν μεγίστην ἀποφυγῶν νόσον, γίγνεται καταμελήσας δέ, χαλῶν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζώην, ἀτελής καὶ ἀνόητος εἰς Ἅιδου πάλιν ἔρχεται. [*Tim.* 44b7-c4]). (Übers. von Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

²⁶⁹ “Hence the circles only settle down to their proper motion when waste and repair in the body begin to balance one another, i.e. when we come to our ἀκμή, and even so, παιδείσεως, education, is necessary to establish the proper revolutions accurately. Thus what Timaios is explaining by his psycho-physiology is the doctrine of ἀνάμνησις expounded in the *Phaedo* and *Meno*.” Taylor (1928), 266.

deutet dies, dass die unsterbliche, rationale Seele dem Körper unterworfen ist oder zumindest von diesem abhängig ist? Wir werden in Sektion 2.2. dieser Abhandlung sehen, dass Galen die Passage genau auf diesen Eindruck hin lesen und interpretieren wird. Anhand unserer bisherigen Lektüre des Timaios können wir feststellen, dass die Faktoren der Diätetik und Pädagogik für die Rückgewinnung der Vernunft nicht zu unterschätzen sind, denn beide wirken unterstützend auf die Harmonisierung der seelischen Umläufe und somit auf die Re-Rationalisierung der Seele ein.

Wir haben gesehen, dass die rationale Seele bei Einbindung in den Körper zunächst überfordert ist. Aus diesem Grund liegt es nahe, die zusätzliche Erschaffung der irrationalen Seele durch die jungen Götter als eine Reaktion auf die veränderten Verhältnisse nach der Inkorporierung zu sehen. Denn es scheint, dass der Mensch die sterbliche Seele vor allem braucht, um den physischen Körper mit all seinen diversen Funktionen ‚zu bedienen‘²⁷⁰:

„Und fügten in ihm eine andere Art der Seele hinzu, die sterbliche, die heftige und notwendige Empfindungen in sich hat, zuerst die Lust, den größten Köder des Schlechten, dann die Schmerzen, die uns von den guten Dingen abschrecken, außerdem noch Verwegenheit und Angst, die zwei unvernünftigen Ratgeber, den schwer zu besänftigenden Zorn und die leicht verführende Hoffnung. Nachdem sie dies aber mit vernunftloser Wahrnehmung und einem Verlangen, das an alles Hand legt, vermischt hatten, fügten sie der Notwendigkeit gemäß das sterbliche Geschlecht zusammen.“²⁷¹

Die Tatsache, dass die Erschaffung der sterblichen Seele der Erschaffung des Körpers zeitlich nachgeordnet ist, unterstützt die Vermutung, dass die sterbliche Seele aufgrund einer durch die Präsenz des Körpers entstandenen Notwendigkeit erschaffen wurde: Weil die sterblichen Lebewesen einen ebenfalls sterblichen Körper erhalten und dieser Körper bestimmte Funktionen hat, welche die unsterbliche Seele – zumindest zu Anfang – nicht zu kontrollieren vermag, bedarf es einer dem Körperlichen angemessenen Seelenform. Somit könnten wir, statt den Produktionsprozess

²⁷⁰ Vgl. Steel (2001): „In order to do so, the gods had to make another kind of soul, which could function as the principle of the vital activities of this mortal body, so that it could move, eat, grow, spot danger or food, and defend itself. Taking on this mortal soul, the divine rational soul can govern its body-automobile from within.“ (115).

²⁷¹ ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφοδόμου τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν. [*Tim.* 69c8-d6]. (Übers. von Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

der sterblichen Seele als Nachahmung des Produktionsprozess der unsterblichen Seele zu begreifen, diesen auch als eine eigenständige, erst aus der Existenz des Körpers heraus notwendig werdende Kreation der jungen Götter werten. Wir könnten somit darauf schließen, dass die ‚Helfer‘ des Demiurgen beim Erzeugen der sterblichen Seele weder Vorbild noch Hilfe vom Demiurgen hatten, sondern auf die Notwendigkeit der physischen Welt zurückgeworfen waren. Dies würde die Tatsache erklären, dass beim Erzeugen der sterblichen Seele einige Dinge nur suboptimal durchgeführt werden. Die ‚Helfer‘ des Demiurgen hätten somit, da sie der auf Basis der Notwendigkeit tätig sind, die *πάθη* ebenso wie die *ἀκρασία* miterzeugt. Dies wäre letztlich eine Möglichkeit, der Theodizee-Problematik zu begegnen, da der als Schöpfergott verstandene Demiurg somit keine Schuld an der moralischen Schlechtigkeit des Menschen tragen würde. Andererseits sind die ‚Helfer‘ selbst Geschöpfe des Demiurgen, und müssten, falls sie nicht mit einem absolut freien Willen ausgestattet sein sollten, ihre eigene Unfähigkeit wiederum dem Versagen des Demiurgen bei ihrer Erschaffung verdanken.

Doch mag es voreilig sein, über die sterbliche Seele so negativ zu urteilen. Sicherlich, diese zweite Seelenform ist durch den Körper affizierbar und hat „heftige und notwendige Empfindungen in sich“ (*δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον* [*Tim.* 69c8-d1]).²⁷² Doch ist sie deswegen in irgendeiner Weise schlecht? Die Kennzeichnung der *παθήματα* als ‚notwendig‘ scheint zunächst unsere Erkenntnisse aus der Beschäftigung mit dem ‚Durst an sich‘ aus der *Politeia* zu bestätigen, den wir ebenfalls als ein ‚notwendiges‘, und das heißt schlicht als ein körperlich gebundenes Begehren, bezeichnen. Nach Steel befindet sich die Untersuchung der *πάθη* der sterblichen Seele an dieser Stelle auf dem Gebiet der ‚Notwendigkeit‘. Die Vernunft, die sich teleologisch am Guten orientiert, hat an dieser ‚Notwendigkeit‘ keinen Anteil.²⁷³ Taylor bewertet die *παθήματα* jedoch deutlich negativer, indem er das, was *ἀναγκασίον* ist, als etwas versteht „which you would prefer to do without if you could“.²⁷⁴ Diese Lesart

²⁷² Taylor zu Folge ist die Übersetzung „Empfindungen“ (im englischen “passions”) an dieser Stelle aufgrund der Konnotation des Begriffs im modernen Englisch irreführend. Seiner Ansicht nach wäre die neutralere Übersetzung „Attribute“ oder „Effekte“ (“attributes” or “effects”) angemessener. (Vgl. Taylor (1928), 499) Wir verwenden die den Begriff „Empfindungen“, da er einen breiten Radius von einfachen Wahrnehmungen bis hin zu komplexen Emotionen abdeckt.

²⁷³ “It should also be noticed that Timaeus introduces the fundamental distinction between the two kinds of causes (the necessary and the divine intelligence aiming at the good) rather late in his exposition, when he comes to explain how the human body functions. This distinction is not placed among the general axiomatic principles of all physical explanation. Suppose the Demiurge had created only the celestial spheres and their divine souls and the world as a whole but had not created in it particular mortal animals, there would not have been any necessity involved in the process. It is only when discussing the production of mortal bodies for the embodiment of particular souls that we are confronted with necessity as an independent sort of causality in the universe. [...] The very structure of Timaeus’ discourse confirms that the distinction between divine causality and necessity is introduced with reference to human life and its goals.” Steel (2001), 110-111.

würde die ‚notwendigen Empfindungen‘ als durchweg negativ auffassen und außer Acht lassen, dass auch gute und angemessene Gefühle mit dem Begriff παθήματα bezeichnet werden können. Es scheint, als wolle Taylor die ‚notwendigen παθήματα‘ bereits hier in den Bereich der Krankheit oder des Übels einordnen. Damit greift er, wie es scheint, auf eine Passage im weiteren Verlauf des *Timaios* (86bff.) vor, welche die παθήματα in die Nähe der Willensschwäche (ἀκρασία) rücken, während wir sie an dieser frühen Stelle (*Tim.* 69cff.) viel eher als eine unumgängliche physikalische Gegebenheit bezeichnen würden. Durch diese Lesart wären die παθήματα, wenn man sie mit Aristoteles im Sinne eines Bedürfnisses nach Auffüllung eines natürlichen Mangels verstehen würde,²⁷⁵ ebenso wie das Körperliche überhaupt, wesentlich neutraler konnotiert. In der oben genannten späteren Passage des *Timaios* liefert Platon eine eigene Interpretation der sogenannten ‚Willensschwäche‘ (bei ihm unter der älteren Bezeichnung ‚ἀκράτεια‘ gehandelt): Und zwar gilt ihm diese hier als ein körperlich indiziertes Leiden. In unserer zu Beginn dieser Sektion zitierten Textstelle *Tim.* 69c3-d6 jedoch geht es, mit Ausnahme des Zorns, der wegen seiner Dauer kritisiert wird, nicht um solch ein Übermaß hinsichtlich der Lust und des Schmerzes, sondern um die falschen Zielobjekte, die mit dieser Lust oder diesem Schmerz verknüpft sind. *Timaios* beginnt seine Aufzählung in *Tim.* 69c8-d6 mit den beiden allgemeinsten Empfindungen Lust (ἡδονήν), die als größter Köder des Schlechten bezeichnet wird, sowie Schmerzen (λύπας), die uns ‚von den guten Dingen abschrecken‘. Danach geht er zu den Emotionen der Verwegenheit und Angst (θάρρος καὶ φόβον) über, die er als unkluge Ratgeber charakterisiert, als nächstes dann nennt er den Zorn (θυμὸν), der den Zusatz ‚schwer zu besänftigend‘ bekommt, sowie die Hoffnung (ἐλπίδα), welche den Menschen ‚leicht verführt‘. All diese durchgängig als negativ beschriebenen Empfindungen werden nun mit unvernünftiger Wahrnehmung (αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ) und einer nicht-unterscheidungsfähigen ‚an alles Hand anlegenden‘ Begierde (ἐπιχειρητῆ παντὸς ἔρωτι) vermischt.²⁷⁶

Es ist sehr auffällig, dass der Fokus der Passage allein auf den negativen Seiten der genannten Empfindungen liegt. So könnte man ja die Lust durchaus auch als ‚Köder des Guten‘ bezeichnen, ebenso können Angst und Zuversicht im rechten Maße zu klugen Handlungen führen. Auch der Zorn muss nicht immer schwer zu besänftigen sein, und Hoffnung einzig und allein als „Mittel der Verführung“ zu bezeichnen ist eine ebenso einseitige Definition wie jene, dass die Wahrnehmung stets unvernünftig ist,

²⁷⁴ Taylor (1928), 499.

²⁷⁵ Vgl. Kap. 1.1.2.2: Die *differentia specifica* des ‚Getränks an sich‘.

²⁷⁶ Moss vermutet in dem Zusammenhang der παθήματα zur Wahrnehmung bereits einen losen Hinweis auf die Art und Weise, wie die παθήματα nach Platon geistig vermittelt werden. Vgl. Moss (2012), 270-271. Mehr dazu im Kapitel zum ἐπιθυμητικόν und zur Rolle der φαντασία.

und die Begierde nach Allem unterschiedslos verlangt. Warum also werden die Empfindungen des Körpers an dieser Stelle so negativ dargestellt? Allen Beschreibungen der verschiedenen Empfindungen ist gemeinsam, dass sie sich entweder auf das falsche Zielobjekt richten oder, wie beim Zorn, nicht im rechten Maße empfunden werden. Nimmt man Aristoteles zur Hilfe, könnte man die Erklärung darin finden, dass diese negativ charakterisierten Empfindungen ohne Einsicht in das Gute, und das bedeutet ohne praktische Klugheit (*φρόνησις*), sind. Eine ähnliche Lesart bei Platon kann man durch den Zusatz rechtfertigen, dass die genannten *παθήματα* mit unvernünftiger Wahrnehmung (*αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ*) einhergehen, woraus sich schließen lässt, dass dies, ebenso wie im Falle der anderen negativen Charakterisierungen, nicht immer der Fall sein muss, sondern dass die Wahrnehmung auch mit dem *λόγος* verbunden sein kann oder sogar muss.²⁷⁷ Nach Cooper ist die vernunftlose Wahrnehmung so zu verstehen, dass für den Wahrnehmungsakt allein noch keine charakteristischen rationalen Ressourcen benötigt werden, wie etwa bei der Überlegung.²⁷⁸ Dieser Lesart folgend können wir Platons Aufzählung der *παθήματα* als eine in ihrer vom Einfluss des vernünftigen Seelenteils unabhängigen und somit nicht auf das Gute ausgerichteten Variante verstehen. Hiermit zeigt er zugleich die schädlichen Konsequenzen auf, die dann entstehen, wenn die *παθήματα* der sterblichen Seele nicht unter Kontrolle der Vernunft stehen.

Es stellt sich nun die Frage, ob man bei Platon deswegen von verschiedenen Arten der ‚Notwendigkeit‘ ausgehen muss. Ist die naturgegebene Notwendigkeit zu Essen und Trinken eine andere Notwendigkeit, als die der fehlgeleiteten und sich verselbständigenden *πάθη* des sterblichen Seelenteils? Und wodurch genau unterscheiden sich die *παθήματα* von den beiden sterblichen Seelenteilen *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν*? Steel legt bei der Charakterisierung der notwendigen Empfindungen (*ἀναγκαῖα παθήματα*) besonderen Wert auf die Rolle der Umwelt:

“These passions, however, are necessary concomitants of the functioning of a mortal living being in interaction with its surrounding. Even if the gods had wished so, they could not have made the human soul immune

²⁷⁷ „Some passages of the *Timaeus* make Sensation (*αἰσθήσις*) as such an experience or even ingredient of the mortal soul. Still, when everything is taken into account, there can be no doubt that the sense impressions must penetrate to the immortal part in the head as we have to the mortal parts in the trunk. Reason must after all know what the senses experience; on epistemological grounds it would be unsatisfactory if only the spirited impulse or the desires were to receive this information”. Solmsen (1961), 163.

²⁷⁸ “The point of calling perception non-rational, I take it, is to indicate that perceiving is not itself an operation that brings into play distinctively rational resources, the way for instance, deliberation does. But this, of course, is compatible with holding that reason can be aware of what is presented in acts of perception.” Lorenz (2012), 241.

from the passions, once it enters a body. Though they cannot exclude the passions from their design, they try nevertheless to arrange the body in such a way that the rational soul does not suffer damage from the passions of the inferior souls but even controls them.”²⁷⁹

Nach Steel haben die jungen Götter gar keine andere Möglichkeit, als die Seele für die von Außen kommenden Empfindungen sensibel zu machen. Nicht nur die körperliche Verfasstheit des Menschen macht demnach das Erleiden diverser Empfindungen zu einer physischen Notwendigkeit, sondern auch die notwendigen Funktionen, die das Lebewesen aufgrund der Interaktion mit der Umwelt erhält. Diese Umwelt besteht jedoch nicht nur aus dem Körper und seinen Bedürfnissen, sondern auch aus anderen Lebewesen. Grob gesagt: Der Mensch muss für Empfindungen aller Art sensibel sein, um die Außenwelt wahrnehmen und mit ihr kommunizieren zu können. Dies würde dafür sprechen, dass das sterbliche Lebewesen und hier insbesondere der Mensch, als ein soziales Wesen erschaffen wurde. Und tatsächlich lassen sich Argumente für diese These finden: So handelt es sich bei dem größten Teil der genannten πάθη um solche des θυμός, die der Mensch zumeist in Bezug auf sich selbst und andere Menschen empfindet: Verwegenheit, Angst, Zorn und Hoffnung, also Emotionen, die dem θυμός zugehören, werden hier Hand in Hand mit Lust und Schmerz verhandelt. Lust und Schmerz werden dabei den anderen πάθη vorangestellt, da sie einen allgemeineren Charakter haben als die anschließend genannten Emotionen. Auch sie sind an eine Außenwelt gekoppelt, weil sie sich stets durch die Gebundenheit an ein Objekt auszeichnen und auch sie werden hier in ihrer negativen Funktion dargestellt: Denn nur dann, wenn die Lust eine „Lust nach dem Schlechten“ ist und der Schmerz eine „Flucht vor dem Guten“²⁸⁰, handelt es sich um einen negativen und verderblichen πάθος, der unabhängig von vernünftiger Einsicht zustande kommt. Von dieser Problematik ist der vernünftige Seelenteil als solcher, aufgrund seiner natürlichen Einsicht in das Gute, sowie seiner dementsprechenden Lust und seinem Streben nach diesem Guten, ausgeschlossen. Da das λογιστικόν weiß, was gut ist, kann es auch Gutes wollen, denn die Erkenntnis des Guten und das Streben nach diesem Guten gehen Hand in Hand. Die einzigen beiden Möglichkeiten, dass das λογιστικόν nicht nach dem Guten strebt, sind Irrtum über das, was gut ist,²⁸¹ und Meuterei durch die unteren Seelenteile. Schlechtes Wollen in einem tatsächlich willentlichen, und das bedeutet, rationalen Sinne ist jedoch nicht nur dem λογιστικόν sondern auch dem ἐπιθυμητικόν verwehrt: Da das ἐπιθυμητικόν, anders als die Vernunft, kein Verständnis dafür hat,

²⁷⁹ Steel (2001), 115.

²⁸⁰ Vgl. *Tim.* 69 d1-2.

²⁸¹ Vgl. *Gorg.* 466 ff.

was ein wahrhaft gutes oder schlechtes Objekt des Strebens ist, kann es ebenfalls nichts Schlechtes wollen. Denn wie sollte das *ἐπιθυμητικόν* etwas wollen, was es nicht kennt? Das *ἐπιθυμητικόν* will notwendig das, was es von Natur aus für sich selbst als Gutes erachtet, ohne es argumentativ als Gutes charakterisieren oder von schlechten Dingen abgrenzen zu können. Diese begehrten Dinge aber sind körperliche und sinnliche Objekte.²⁸²

In unserer Ausgangspassage *Tim.* 69c3-d6 haben wir nun zusätzlich die besondere Betonung gesehen, die Platon hinsichtlich des sterblichen Seelenteils auf die *πάθη* des *θυμός* legt. Wie es scheint, sind diese *πάθη* in besonderem Maße solche, die zu bestimmten seelischen Schlechtigkeiten führen können. Derjenige Part des sterblichen Seelenteils, der dazu befähigt ist, einen schlechten *πάθος* überhaupt zu erkennen und sich somit eines Fehlers oder einer schlechten Handlung ‚schuldig‘ zu machen, kann, wie wir in Kapitel 1.1.3 am Beispiel von Leontios zeigten, nur der *θυμός* sein. Diese Einschätzung kann dadurch gerechtfertigt werden, dass er bei rechter Erziehung an der vernünftigen Einsicht des *λογιστικόν* partizipieren und sich als Helfer der Vernunft auf deren Seite schlagen kann, wenn das *ἐπιθυμητικόν*, da es ohne Einsicht in das Gute ist, das nur vermeintlich Gute erstrebt. Ist der *θυμός* hingegen zu schwach oder schlecht konditioniert, so kommt es zu den genannten negativen Affektionen. Willensschwäche kann so als eine falsche Orientierung jenes *θυμός* verstanden werden, der sich nicht nach der Vernunft richtet. Das *ἐπιθυμητικόν* kann zwar ebenfalls Dinge wollen und die erstrebten Dinge bei sich vorstellen oder konzeptualisieren, die moralische Bewertungsmöglichkeit in Form differenzierter Meinungsbildung jedoch ist ihm verwehrt. Deswegen ist es von schlechten Handlungen in einem moralischen Sinne ausgeschlossen. Die *πάθη* des *ἐπιθυμητικόν* und des *θυμός* sind somit einerseits notwendig in dem Sinne, dass sie konstitutiv für das (intersubjektive) Leben der sterblichen Lebewesen sind, andererseits aber kann es hier zu negativen Ausformungen kommen, die aus schlechter Erziehung resultieren und deswegen nicht im selben Sinne ‚notwendig‘, sondern veränderbar sind.

1.2.2.2 Wahnsinn, Schlechtigkeit und Krankheit der Seele

Wie wir bereits in der Diskussion um den ‚Durst an sich‘ gesehen haben, bezieht sie die *ἀκρασία* oder auch *ἀκράτεια* in *Tim.* 86b-e auf das unmäßige Empfinden von Lust (*ἡδονήν*) und Schmerz (*λύπας*) im Bereich körperlicher Begierden. Durch dieses extreme Empfinden ist der Mensch nicht zu rationaler Überlegung fähig, sondern befindet

²⁸² Vgl. die Diskussion zum Durst an sich in Sektion 1.1.2.

sich in einem Zustand des Wahns (μανία). Aus einem schlechten Zustand des Körpers entsteht dann eine Krankheit der Seele (νόσος ψυχῆς), die nicht als willentliche Schlechtigkeit bezeichnet werden kann.²⁸³ Wir wollen uns in direktem Zusammenhang hierzu vier Passagen aus dem *Timaios* zuwenden, die Galen im sechsten und zehnten Kapitel von *QAM* zitiert, um zu zeigen, dass die Seele durch den Körper zur Schlechtigkeit kommt. Zunächst leitet Timaios ein vermehrtes Empfinden von Lust und Schmerz aus einer hohen Fruchtbarkeit des Menschen ab. Um zu verdeutlichen, wie sehr ein Mensch unter einer Überfülle an Samen leiden kann, vergleicht er einen solchen Menschen mit einem Baum, der zu viele Früchte trägt. Um die nun folgende Passage zu verstehen, muss man wissen, dass Platon in *Tim.* 91a-b den ‚Samen‘ dasjenige Mark bezeichnet, welches vom Nacken das Rückgrat hinunterläuft. So spricht man bei Platon auch von einer ‚enkephalo-myelogenen Samenlehre‘²⁸⁴:

„Wer aber reichlichen und fließenden Samen um das Mark herum hat und wie ein Baum ist, der mehr Früchte trägt als angemessen, der erfährt in jedem einzelnen Fall viele Schmerzen, aber auch zahlreiche Lüste in seinen Begierden und aus dem, was daraus hervorgeht, und während er den größten Teil seines Lebens rasend ist wegen der heftigen Lüste und Schmerzen, wobei die Seele unter dem Einfluss des Körpers krankt und unvernünftig ist, hält man ihn nicht für krank, sondern für freiwillig schlecht; in Wahrheit aber wird Unbeherrschtheit im Liebesgenuss, gemäß des feuchten und flüssigen Zustands einer Gattung²⁸⁵, durch locker sitzende Knochen zu einer Krankheit der Seele.“²⁸⁶

In dieser Passage kritisiert Timaios jene Leute, die bei anderen Menschen ein körperlich verursachtes Gebrechen fälschlicherweise als eine freiwillige Schlechtigkeit (ἔχων

²⁸³ Vgl. *Tim.* [86 d-e].

²⁸⁴ So beispielsweise Sabine Föllinger, *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis aus der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart (1996), 62 unter Verweis auf Erna Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden (1951). Ebenso Kurt Sier: „Weiblich und Männlich. Ihre Funktion bei der Zeugung nach Aristoteles und Platon“ in: Christian Brockmann, Wolfram Brunschön und Oliver Overwien (Hrsg.): *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*, Berlin (2009), 191-212, 193, 208.

²⁸⁵ Taylor sieht τὴν ἐνὸς γένους durch den Zusatz der μανότητος ὁστῶν erklärt. Es handelt sich somit um eine bestimmte Gattung von Körperteil: die Knochen. Vgl. Taylor (1928), 616.

²⁸⁶ τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καταπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμετρου πεφυκὸς ἤ, πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας, νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, οὐχ ὡς νοσῶν ἀλλ' ὡς ἔχων κακὸς δοξάζεται. τὸ δὲ ἀληθὲς ἢ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία κατὰ τὸ πολὺ μέρος διὰ τὴν ἐνὸς γένους ἕξιν ὑπὸ μανότητος ὁστῶν ἐν σώματι ῥυῶδη καὶ ὑγραίνουσαν νόσος ψυχῆς γέγονεν. [*Tim.* 86c3-d5]. (Übers. nach Paulsen und Rehn, modifiziert).

κακός) werten. Eigentlich aber ist ein solcher Mensch krank, da seine Unvernunft und seine Unbeherrschtheit, ebenso wie die heftigen Lüste und Schmerzen aus seiner mangelhaften körperlichen Konstitution herrühren: In diesem Falle von einem zu lockeren Gefüge der Knochen. Den Vorwurf, Timaios unterscheide an dieser Stelle nicht zwischen einem durch sein ‚Temperament‘ körperlich beeinflussten Lustmenschen und einem tatsächlichen ‚Lüstling‘²⁸⁷, können wir jedoch entkräften. Timaios macht sich keineswegs dieser Verwechslung schuldig sondern kritisiert vielmehr eben jene Leute, die nicht erkennen, dass es Fälle gibt, in denen eine seelische Schlechtigkeit auf ein körperliches Gebrechen zurückgeht. Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle ‚Lüstlinge‘ ein körperliches Gebrechen haben müssen. Allerdings scheint es eine ganze Menge dieser eigentlich körperlich verursachten Leiden zu geben, die man als willentliche Schlechtigkeit anzusehen gewohnt ist. Denn ‚fast alles‘ (σχεδὸν δὴ πάντα) was zu diesen gezählt wird, tadelt man zu Unrecht:

„Und fast alles, was in Hinsicht auf die Unbeherrschtheit in den Lüsten und den Tadel zu den freiwilligen Schlechtigkeiten gezählt wird, wird nicht rechtmäßig getadelt: Denn niemand ist freiwillig schlecht, sondern wegen irgendeiner schmerzlichen Verfassung des Körpers und einer unsachgemäße Aufzucht (ἀπαίδευτον τροφήν) wird der Schlechte schlecht, alle diese Dinge aber sind uns zuwider und geschehen uns unfreiwillig.“²⁸⁸

Platons auch in anderen Dialogen vertretene Ansicht,²⁸⁹ dass niemand freiwillig schlecht sei (κακὸς μὲν γὰρ ἔκων οὐδεὶς) ist bereits von Aristoteles in der *Magna Moralia* 1.9.²⁹⁰ mit dem Argument kritisiert worden, dass Menschen, die nicht freiwillig schlecht seien, auch nicht freiwillig tugendhaft seien. Interessant ist hierbei, dass Aristoteles Sokrates’ Position so darstellt, als liege es nicht ‚bei uns‘, ob jemand tugendhaft oder schlecht sei (οὐκ ἐφ’ ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους). Diese Formulierung ist irreführend, da sie suggeriert, dass der Mensch nach Platon bzw. Sokrates selbst keinerlei Einfluss auf die Ausbildung seines Charakters habe. Doch im *Timaios* wird eindeutig außer „irgendeiner leidvollen Beschaffenheit des Kör-

²⁸⁷ “But T. makes the grievous blunder of drawing no distinction between the man who masters his ‘temperament’ and the man who is mastered by it. He talks as though to have a strongly sensual temperament and to be a sensualist were the same thing. In point of fact this is false.” Taylor (1928), 616.

²⁸⁸ καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὅποσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἐκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται. κακὸς μὲν γὰρ ἔκων οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται. [*Tim.* 86d5-e3]. (Übers. nach Paulsen und Rehn, modifiziert).

²⁸⁹ Vgl. *Prot.* 345d6-e4 und *Gorg.* 509e2-7.

²⁹⁰ Vgl. *MM* 1187a5-12.

pers“ (πονηρὰν ἔξιεν τινὰ τοῦ σώματος) noch ein zweiter Grund für die Schlechtigkeit genannt: die „unsachgemäße Aufzucht“ (ἀπαίδευτον τροφήν).

Die Frage nach der richtigen Übersetzung des Terminus ‚τροφή‘ ist umstritten. Grundsätzlich kann er sowohl die Ernährung, Nahrung oder den Unterhalt als auch in einem weiteren Sinne die gesamte Lebensweise und die Erziehung des Menschen bezeichnen. Interpretiert man die Passage im Sinne der zuletzt genannten Bedeutung des Begriffs, würden die Faktoren, die die Seele des Menschen prägen, auch auf ‚seelische Einflüsse‘, und das heißt auf alles erlernte Verhalten im weitesten Sinne, ausgeweitet. Liest man τροφή als Nahrung, ist allein der Einfluss auf die körperliche Konstitution *qua* Nahrungsaufnahme entscheidend. Wir werden in Sektion 2.2 sehen, dass Galen eine sehr enge Lesart des Begriffs im Sinne der Ernährung verteidigen wird, wollen uns jedoch hier nur auf Platon konzentrieren. Auch in Bezug auf den *Timaios* sind sich die Kommentatoren über die Bedeutung von τροφή un- einig. Während Taylor zwar die Bedeutung von ‚Erziehung‘ nicht ausschließt, rückt er den Begriff dennoch in die Nähe der Diätetik und versteht τροφή somit stärker als Nahrung im Sinne einer ersten Ursache physikalischer Mängel.²⁹¹ Taylor zufolge vertritt Timaios damit nicht die Auffassung von Platon oder Sokrates, da diese sich bei der Wahl des Schlechten mehr auf den Faktor des Irrtums konzentrieren, man aber dennoch für die ‚Lüge in der Seele‘ getadelt werden könne.²⁹² Cornford empfindet den von Taylor in der Passage aufgedeckten ‚Determinismus‘ weder für Platon noch für die Pythagoreer angemessen.²⁹³ Für beide Positionen lassen sich im Text weitere Anhaltspunkte finden. So wird die ‚physikalistische‘ Lesart von τροφή durch die sich direkt anschließende Passage unterstützt, in welcher deutliche Einflüsse der Humoralpathologie nachweisbar sind:

„Denn was auch immer nämlich an sauren und salzigen Schleimen und scharfen und galligen Säften, indem es im Körper umherirrt nach Außen keinen Ausweg findet, sondern, in dem es sich im Innern zusam-

²⁹¹ “The ‘unskillful nurture’ covers ‘bad education’, but the context suggests that T. is thinking in the first instance of a bad bodily regimen, a wrong δίατα, imposed by ignorant preceptors which makes the primary physical defect worse.” Taylor (1928), 617.

²⁹² “Here again T. does not express the thought of Socrates or Plato. They certainly hold that no one chooses evil, and therefore no one does wrong ἐκόν, in the sense that no one chooses evil *because* he sees it to be evil, but *sub specie boni*, because he is deluded into taking it for good. But neither Socrates nor Plato ever says that we have no right to express moral disapproval of the ‘lie in the soul’, or that a man only chooses wrong from bodily infirmity or bad τροφή, and consequently οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίξετα.” Taylor (1928), 616.

²⁹³ “The ‘determinism’ which Taylor discovers in our passage was the last outcome of that materialistic view of the world which Plato regarded as the root of atheism and immorality. Even Epicurus shrank from such a conclusion and invented a physical basis for free will. That Plato should either accept such determinism himself or attribute it to a fifth-century Pythagorean is, in the last degree, improbable.” Cornford (1937), 344.

mendrängt, sich mit den Bewegungen der Seele, denen sein Dunst sich beimischt, vereinigt, das erzeugt stärker oder schwächer, häufiger oder seltener eintretende, mannigfaltige Krankheiten der Seele und erweckt, indem sie zu den drei Wohnsitzen der Seele gelangen, je nachdem wohin eine jede von ihnen kommt, alle Arten der Unzufriedenheit und des Missmuts, des Wagemutes und der Feigheit, ferner aber der Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit.“²⁹⁴

Möchte man ‚τροφή‘ als Nahrung im strengen Sinne lesen, lässt sich in dieser Passage Unterstützung finden. Indem Timaios nun auf Schleime und Säfte rekurriert, die hinzukommend noch durch bestimmte qualitative Merkmale wie salzig oder scharf gekennzeichnet sind, verweist er klar auf eine im fünften Jahrhundert rege diätetische Tradition, nach welcher die vier Körpersäfte, deren Genese und Qualität in direktem kausalen Zusammenhang zur Nahrungsaufnahme stehen, ausschlaggebend für Gesundheit und Krankheit des Organismus sowie die körperliche Konstitution im Allgemeinen sind.²⁹⁵ Ein schlechter Zustand des Körpers kann nicht nur Auswirkungen auf den Umgang mit den Lüsten und somit auf das *ἐπιθυμητικόν* haben, sondern obige Passage zeigt, dass die Säfte und Schleime, wenn sie keinen Ausweg aus dem Körper finden, zu allen drei Seelenteilen gelangen und diesen Schaden zufügen. Dies geschieht, indem sich eine Ausdünstung (*ἀτμός*) aus den Säften mit dieser seelischen Bewegung (*τῆ τῆς ψυχῆς φορᾶ*) vermischt. Wie genau wir uns diese Mischung einer zwar feinstofflichen jedoch wohl dennoch körperlichen Substanz (*ἀτμός*) mit der Bewegung der Seele letztlich vorzustellen haben, bleibt unklar. Es werden an dieser Stelle nur die ungunstigen Folgen einer solchen Vermischung beschrieben. Je nachdem in welcher Körperregion sie sich aufstauen, erzeugen sie verschiedene Arten des Unwohlseins, nämlich Unzufriedenheit, Missmut, Wagemut sowie Feigheit, ferner auch Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit.²⁹⁶ Wir sehen, dass Timaios, nachdem er zuvor über die Schlechtigkeiten, die im Zusammenhang mit dem *ἐπιθυμητικόν* stehen, gehandelt hat, nun die negativen Folgen für jene Vermögen aufzählt, die im

²⁹⁴ ὅτου γὰρ ἂν ἡ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἀλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι τὴν ἀφ’ αὐτῶν ἀτμίδα τῆ τῆς ψυχῆς φορᾶ συμμείξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἤττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω, πρὸς τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς δὲ ἂν ἕκαστ’ αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἴδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας. [*Tim.* 86e5-87a7]. (Übers. der Verf.).

²⁹⁵ So zu Platons Zeiten und infolge wohl bereits bekannt durch die Hippokratischen Schriften *De morbo sacro* und *De victu* und *De affectionibus*. Für einen Überblick über die Tradition der Säftelehre vom antiken Ägypten bis zur Spätantike siehe Vivian Nutton: „Säftelehre“ in: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Hrsg.): *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, Bd. 10*, Stuttgart / Weimar (2001), 1208-1210.

²⁹⁶ “Ill temper, arrogance, cowardice and intellectual dullness are explained on the same principle as sensuality.” Taylor (1928), 617.

Zusammenhang mit dem *θυμός* (nämlich *δυσκολία*, *δυσθυμία*, *θρασύτης* und *δειλία*) sowie mit dem *λογιστικόν* (nämlich *λήθη* und *δυσμαθία*) stehen. Somit legt die Lektüre des *Timaios* hier nahe, dass auch die Vermögen des *λογιστικόν* vom Körper und seinen Notwendigkeiten affizierbar sind.²⁹⁷ Auch Dysfunktionen der rationalen Seele, nämlich Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit, können somit durch körperliche Missstände ausgelöst werden. Im Folgenden wollen wir nun eine Passage zitieren, in welcher erneut nach der Ursache, aber auch nach Schuld und Verantwortung für dieses Ungleichgewicht und die damit verbundenen Leid bringenden Zustände gesucht wird:

„Wir alle werden auf diese Weise ganz gegen unseren Willen aus zwei Ursachen schlecht: Die Schuld daran liegt immer mehr bei den Erzeugern als den Erzeugten, mehr bei den Erziehern als bei den Erzogenen; und man muss sich bemühen so gut man kann, sowohl durch Ernährung, als auch durch Beschäftigungen und Wissen, und Schlechtigkeit meiden, aber das Gegenteil erstreben.“²⁹⁸

Die Erzeugenden (*φυτεύοντας*) und die Erzieher (*τρέφοντας*) haben mehr Verantwortung für die leidvollen Zustände des Körpers und der Seele als ihre Zöglinge, was jedoch nicht ausschließt, dass auch die Erzeugten und Erzogenen einen Anteil beitragen.²⁹⁹ Doch wir müssen uns fragen, was die beiden Ursachen unterscheidet. Wenn mit den Erzeugenden die biologischen Eltern gemeint sind, sind dann mit den Erziehern dieselben Personen gemeint, nur diesmal in anderer Funktion? Und geht es hier um eine ‚Aufzucht‘ in Form von Ernährung (*τροφή*) oder in Form der Erziehung im Allgemeinen? Die Passage legt nahe, dass nicht allein in der richtigen Ernährung Abhilfe gesucht wird, da auch Beschäftigungen und Wissen (*δι’ ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων*) als Hilfsmittel genannt werden, mit welchen wir dem Schlechten entfliehen sollen. Die Konsequenz aus diesem Gedanken liegt auf der Hand: Will man an

²⁹⁷ Carone zu Folge kann diese Affizierbarkeit also zu einer (potentiellen) Einschränkung der geistigen Kapazitäten führen: “In this way, the existence of passions and affections of various sorts in the individual represents in him an element of necessity that may remain uncontrolled. And it is because our mortal body is not self-sufficient (unlike the immortal body of the universe) that, for example, the desire for food exists. In this way, whereas the cosmic god seems to be completely comfortable in his body (a real friend to himself, 34 b) which doesn’t create for him any needs, for us the body may constitute, in our earthly life, a potential source of limitations on rational activity (cf. 86b ff., 87e, 88a-b).” Carone (2005), 59-60.

²⁹⁸ ταύτη κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα· ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μὲν, ὅπη τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι’ ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοῦναντίον δὲ ἐλεῖν. [*Tim.* 87b3-8]. (Übers. nach Paulsen und Rehn, modifiziert).

²⁹⁹ In Übereinstimmung mit Cornford (1937), 346: “It is not stated that all mental disorders are solely due to bodily states.”

der Diätetik als Fundament einer guten oder schlechten Charakterbildung festhalten, muss man deren Kompetenzgebiet auch auf die geistige Erziehung des Menschen ausweiten. Unter τροφή hätten wir somit die Erziehung des Menschen in einem möglichst umfassenden Sinne zu verstehen, inklusive seiner Ernährung, seinen täglichen Verrichtungen, sowie seiner sonstigen körperlichen und geistigen Ausbildung.³⁰⁰

In der *Politeia* nennt Platon diverse Methoden zum Erlangen des besten körperlichen und seelischen Zustands aus dem Bereich der musischen (μουσική) Erziehung, die sich in ihre rationalen, sprachlichen Inhalte sowie in Melodie und Rhythmus unterteilt, einerseits, und dem Bereich der gymnastischen (γυμναστική) Erziehung, die aus Sport und Ernährung besteht, andererseits.³⁰¹ Für die Erziehung des ἐπιθυμητικόν sind dabei die Mittel und Methoden der Diätetik wirksam, auf das λογιστικόν, (oder zumindest auf das, was man in Hinsicht auf die Erziehung von Kindern als ‚vor-rationalen Seelenteil‘ bezeichnen kann), wirken die rationalen λόγοι der musischen Erziehung. Der θυμός wird auf zwei verschiedene Arten geschult: Zum Einen wird er durch die athletischen und gymnastischen Übungen gestärkt, andererseits wird er von den Melodien und Rhythmen, als dem anderen Teil der Musik, zu Kooperationsfähigkeit und Mut erzogen, was ihn in Kombination zu einem gehorsamen und tapferen Verteidiger der Vernunft macht.³⁰²

Dass man sich der Sorge um die Seele und um den Körper gleichermaßen widmen soll, legt Timaios im weiteren Verlauf des Gedankengangs in deutlichen Worten dar. Denn sowohl ein zu großer und zu starker Körper für eine zu kleine Seele, als auch umgekehrt eine zu große und starke Seele für einen schwachen Körper, sind für Platon eine ungünstige und Leid bringende Kombination. Ist die Seele zu stark für einen Körper, der schwach ist, erfüllt sie ihn mit Krankheiten und kann ihn sogar bei anstrengender Wissens- und Wahrheitssuche zur Auflösung bringen. Ein zu starker Körper hingegen macht, indem sie ihn abstumpft und ungelehrig und vergesslich werden lässt, den Menschen mit einer unterlegenen Seele dumm.³⁰³ Abhilfe schafft hier nur ein ausgeglichenes Kräfteverhältnis zwischen Körper und Seele: „Eine Rettung aber schützt vor beidem [sc. Unwissenheit und Krankheit], nämlich weder die Seele

³⁰⁰ Vgl. Taylor: “What are the two causes? One is clearly congenital lowness of bodily constitution. If we took only the immediately preceding words into account, we might suppose that the second was either καὶ πολιτεία, or perhaps neglected of the μαθημάτα. But from what follows it appears that it is rather bad τροφή, including under that head both wrong bodily regimen and a bad educational system.” Taylor (1928), 618.

³⁰¹ So etwa in *Resp.* 376e–398b, 398b–400e. Zu einer detaillierten Analyse dieser verschiedenen Methoden zur Erziehbarkeit der Seelenteile siehe Wilberding (2009), 351–74.

³⁰² Siehe hierzu ausführlich Wilberding (2009), 362–365.

³⁰³ Vgl. *Tim.* 87e6–88b5.

ohne den Körper, noch den Körper ohne die Seele zu bewegen, damit, indem sie sich gegenseitig in Schach halten, beiden Ausgeglichenheit und Gesundheit entsteht.“³⁰⁴

1.2.3 Verortung und Aufgaben der drei Seelenteile im Organismus

1.2.3.1 Der θυμός im Timaios

Nach der Unterteilung der Seele in einen unsterblichen und einen sterblichen Seelenteil weist Platon in *Tim.* 69d-71e den Seelenteilen verschiedene Örtlichkeiten im menschlichen Körper zu. Wir wollen nun die in Frage stehenden Passagen zur Verortung der Seelenteile aus dem *Timaios* selbst im Detail analysieren und auf ihren psycho-physiologischen Erkenntniswert hin untersuchen. Die Topologie der Seele wird von Galen manchmal wider besseres Wissen in simplifizierter Form so reproduziert, als siedele Platon das λογιστικόν im Kopf, den θυμός im Herzen und das ἐπιθυμητικόν in der Leber an.³⁰⁵ Diese Ortszuweisung wird jedoch der eigentlichen Differenziertheit der Lokalisierung der Seelenteile im Körper aus dem *Timaios* nicht gerecht.

Der sterbliche Seelenteil insgesamt ist nach Platon in der Brust und dem sogenannten Thorax angesiedelt.³⁰⁶ Die Brusthöhle ist in sich noch einmal geteilt: „Wie man die Wohnungen von Männern und Frauen trennt“, ist auch die Höhlung des Brustkastens durch das Zwerchfell in zwei Räume geteilt.³⁰⁷ Es ist umstritten, worauf sich diese Wohnstätten des Männlichen und Weiblichen beziehen:³⁰⁸ Manche Forscher meinen, dass der ‚weibliche Wohnraum‘ sich auf die Region des Herzens im Körper beziehe, also noch zum θυμός gehöre und die Funktion habe, seine Befehle auszuführen.³⁰⁹ Dies erscheint deswegen unwahrscheinlich, weil das Zwerchfell als Scheidewand beschrieben wird, unterhalb derer in *Tim.* 70d7-e1 das ἐπιθυμητικόν angesiedelt ist. Der θυμός hingegen ist zwischen Hals und Zwerchfell verortet.³¹⁰ Somit ist es wahrscheinlicher, dass der ‚weibliche Wohnraum‘ die Region zwischen Zwerchfell und Nabel und damit zugleich die Region des ἐπιθυμητικόν bezeichnet, der Raum oberhalb des Zwerchfells hingegen den θυμός als Ganzen meint.³¹¹

³⁰⁴ μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπω καὶ ὑγιῆ. [*Tim.* 88b5-c1]. (Übers. nach Paulsen und Rehn, modifiziert).

³⁰⁵ *QAM* 36,9-12 Müller. Siehe hierzu die Analyse in Kapitel 2.2.4.

³⁰⁶ ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. [*Tim.* 69e3-4].

³⁰⁷ διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ κύτος, διορίζοντες οἶον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες [*Tim.* 69e6-70a2].

³⁰⁸ Der Vergleich zu den Wohnstätten des Männlichen und Weiblichen könnte sich beispielsweise auch auf die Art und Weise der Trennung, nicht aber auf die verschiedenen Funktionen der getrennten Räume beziehen.

³⁰⁹ Vgl. Alice Pechriggl, *Antike Philosophie von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns*, Bielefeld (2006), 45.

³¹⁰ κατὰ κίσιαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος. [*Tim.* 70a3-4].

So vollkommen eindeutig, dass man aufgrund der Beschreibungen eine exakte anatomische Topographie anfertigen könnte, sind die Ortszuweisungen nicht, dennoch ist die Beschreibung der Anordnung der Seelenteile relativ genau nachvollziehbar: Denn in *Tim.* 69e5 wird deutlich, dass der *θυμός*, der als der ‚bessere‘ der beiden sterblichen Seelenteile bezeichnet wird, nicht im Herzen selbst sondern im oberen, dem Kopf näheren Teil der Brusthöhle „zwischen Genick und Zwerchfell“ untergebracht ist, „damit er auf die Vernunft hört und mit ihr gemeinsam durch Zwang die Begierden gering hält“. ³¹² Durch diese Charakterisierung werden die in *Tim.* 69c-d gegebenen Negativbeschreibungen des *θυμός* relativiert: Nun wird der *θυμός* mit einem Mal als der bessere und dem vernünftigen Teil nähere Seelenteil beschrieben, der auf die Vernunft zu hören vermag. Man sieht also deutlich die zwei Aspekte des *θυμός*: Insofern er zum sterblichen Seelenteil gehört und dem Körper unterliegt, ist er voll notwendiger und sogar schlechter Eigenschaften und Empfindungen. Insofern er aber auf das *λογιστικόν* zu hören vermag, macht er seine nützlichen und hilfreichen Aspekte geltend. Diese Multifunktionalität des *θυμός* ist, wie wir im Folgenden sehen werden, eine seiner hervorstechendsten Eigenschaften.

Nach Taylor zeigt sich an diesen Beschreibungen bereits der moralische Blickwinkel der Passage, insofern die körperlichen Organe nur in Hinsicht auf ihre Empfindungen und Begierden nicht aber in Hinsicht auf ihren Nutzen zur Aufrechterhaltung des physischen Lebens charakterisiert würden. ³¹³ Es liegt nicht in unserem Interesse, die Relevanz der ethischen Komponente der Passage zu leugnen oder herunterzuspielen, wir wollen aber dennoch betonen, dass die physiologischen Aspekte bei der Betrachtung der Organe nicht ausgeschlossen werden. So ist das Herz zwar in der Region des *θυμός* angesiedelt und eng mit diesem verbunden – andererseits wird seine eigenständige Funktion deutlich betont. Zwar fungiert es einerseits im ethischen Sinne als ausführendes Organ dessen, was der *θυμός* durch seine Teilhabe an der Einsicht der Vernunft anordnet, und setzt wie der ‚Soldat in seiner Wachstube‘ bei bestimmten Meinungsakten des *λογιστικόν*, an denen der *θυμός* partizipiert, als dessen Exekutive

³¹¹ Diese Lesart wird auch durch eine Passage aus *De anatomicis administrationibus* unterstützt, in der sich Galen über das Zwerchfell äußert, das bei Platon die Scheidewand zwischen dem Bereich des *ἐπιθυμητικόν* und dem Bereich des *thumoeides* darstellt und welches er in *Timaios* 70A als ‚Diaphragma‘ bezeichne: „Es bleibt nun eines übrig, was der Muskel des Brustkorbs sei, und es ist nicht am einfältigsten, ihn als Zwerchfell zu benennen. Als Scheidewand nun bezeichnete Platon diesen, der zwei Teile der Seele trennt, den begehrenden und den mutvollen Teil. (Εἷς οὖν ἔτι τοῦ θώρακος ὑπολείπεται μῦς, οὐχ ὁ φαυλότατος, αἱ φρένες ὀνομαζόμεναι. Διάφραγμα δ' αὐτάς μόνον ὑπάρχειν ἐνόμισεν ὁ Πλάτων δυοῖν τῆς ψυχῆς μορίων, ἐπιθυμητικοῦ τε καὶ θυμοειδοῦς [*De an. admin.* 2, 503 10-13 K.]).

³¹² τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνοιον ὄν, κατώκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξύ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίῃ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος. [*Tim.* 70a2-6].

³¹³ Vgl. Taylor (1928), 282.

eine körperliche Reaktionen in Gang. Andererseits aber wird es genauso auch aus einem klaren, anatomischen Blickwinkel heraus als lebenserhaltendes Organ charakterisiert, nämlich als Ausgangspunkt der Adern und des Bluts:

„Das Herz aber als Knotenpunkt der Adern und Quelle des Bluts, das im Kreislauf machtvoll alle Glieder durchdringt, setzten sie gleichsam in die Wachstube, damit – sooft die Gewalt des Zorns aufbrauste, weil die Vernunft meldete, dass irgendeine ungerechte Tat von außen auf die Glieder einwirke oder auch eine von den Begierden von innen – alles, was im Körper die Fähigkeit zur Wahrnehmung besitzt (πᾶν ὄσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι), heftig durch alle schmalen Gänge hindurch die Ermahnungen und Drohungen wahrnehme, gehorsam werde und ganz und gar folge und so zulasse, dass das Beste in all diesen (τὸ βέλτιστον [. . .] ἐν αὐτοῖς πᾶσιν) die Führung habe.“³¹⁴

Neben der ethischen Relevanz gibt die Passage also auch anatomische Informationen. Das Herz wird als Knotenpunkt der Adern (τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἄμμα τῶν φλεβῶν) beschrieben, was Galen an Platon milde kritisiert, da es streng genommen nicht die Adern bzw. Venen (φλέβες), sondern die Arterien (ἀρτηρίαί) sind, welche im Herzen zusammenlaufen. Doch Galen entschuldigt Platons Begriffswahl zugleich dadurch, dass dieser sich den Gepflogenheiten seiner Zeit anpasse, da ein solitärer Begriff für die Arterien des Herzens zu Platons Zeiten noch nicht etabliert war. Galen zufolge habe Platon zudem deutlich gemacht, welche Adern er meine, indem er sie als ‚eine Quelle des Blutes, das gewaltsam durch den Körper fließe‘ an das Herz gekoppelt habe.³¹⁵ Der Ausdruck φλέψ, φλέβες bezeichnet noch im *Corpus Hippocraticum* zunächst einmal auf unspezifischen Weise körperliche Durchgänge aller Art und bezeichnet ohne weitere Differenzierung sowohl diejenigen Passagen, die voll von Blut sind, als auch jene, welche die Luft zu den Körperteilen transportieren, wobei oftmals nicht deutlich wird, ob sich um zwei voneinander getrennte oder miteinander vermischte Stoffe handelt. Es ist deswegen nicht angebracht, Platon hier eine besondere anatomische Unkenntnis zu unterstellen.

Die oben zitierte Passage eignet sich darüber hinaus hervorragend dazu, die Ursprünge einer bestimmten Lesart, mit der die Forschung dem *Timaios* gerne be-

³¹⁴ τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα, ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγειλάντος ὡς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἐξωθεν ἢ καὶ τις ἀπὸ τῶν ἐνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὁξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὄσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον, γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἔποιτο πάντη, καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῶ. [*Tim.* 70a7-c1]. (Übers. von Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

³¹⁵ Vgl. *PHP* 6.8, 418,1-8 De Lacy.

gegnet, offenzulegen. So bestätigt die Passage durchaus die Einschätzung, dass sich Platon bei der Beschreibung der physiologischen Phänomene häufig einer Bildersprache bediene. Hier setzen die jungen Götter das Herz ‚in die Wachstube‘, was man als einen metaphorischen Ausdruck auffassen kann, jedoch nur unter der Ergänzung, dass diese Metapher zum besseren Verständnis der Aufgabengebiete des *θυμός* beiträgt. Denn das Herz ‚schlägt‘ bei bestimmten Affekten wie dem Zorn in Form von starkem Pulsieren tatsächlich ‚Alarm‘, und der *θυμός* hat die Funktion eines Wächters inne, insofern er beispielsweise hilft, vor den Begierden zu schützen.³¹⁶ Die Metapher trägt somit dazu bei, eine klarere Vorstellung von den komplexen Aufgaben des mittleren Seelenteils zu bekommen. Im Verlauf der Passage wird ein Blickwinkel gewählt, der durch eine Verschränkung von psychologischen und physiologischen Vorgängen gekennzeichnet ist. Dies führt zu einer Vorgangsbeschreibung auf zwei Ebenen, die dennoch *de facto* nicht voneinander zu trennen ist: Das Herz als Knotenpunkt der Adern und Quelle des Blutes³¹⁷ führt in organischer Hinsicht das aus, was der *θυμός* durch den Zorn anregt. Der aus der oben zitierten Passage *Tim.* 70a7-c1 nachvollziehbare Ablauf der Geschehnisse ist folgender:

Zuerst nimmt der *λόγος* eine Ungerechtigkeit wahr, und zwar entweder durch die Außenwelt oder durch einen innerseelischen Aufruhr der Begierden. Die Tatsache, dass der *λόγος* eine Ungerechtigkeit in der Außenwelt wahrnehmen kann, führt physiologisch gesehen zu der logischen Konsequenz, dass die Sinneswahrnehmungen zum Gehirn gelangen. Hier ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob die Sinneswahrnehmungen, ebenso wie die *πάθη*, direkt zum Herzen geleitet werden.³¹⁸ Oder, wie man anhand unserer Lektüre der Passage oben schließen kann, dass die Sinneswahrnehmungen und *πάθη* nicht direkt zum Herzen gelangen, sondern dass sie, weil der *θυμός* die Meldung eines Unrechts ja vom *λόγος* erhält (*τοῦ λόγου παραγγέλαντος*), die Sinneswahrnehmungen, anhand derer der *λόγος* eine unrechte Situation erkennt, zuerst zu diesem gelangen. Und das bedeutet, dass sie anatomisch gesehen zu dem Ort gelangen müssen, an dem sich der *λόγος* befindet: zum Gehirn. Erst als Reaktion auf die

³¹⁶ “The heart, we have seen, functions as a guard house, an instrument of communication for the assertive soul” Steel (2001), 117.

³¹⁷ Das Herz fungiert als Quelle des Bluts, da vom Blutkreislauf noch nichts bekannt war. Dies Bewegung geht stets vom Herzen aus in Richtung der anderen Körperteile. Siehe Solmsen (1961), 164 Fn. 39: “Needless to say, the circulation of the blood was not known. In fact the blood is assumed to flow only in the direction from the heart to the tissues and limbs; see 80d ff.”

³¹⁸ “Recalling the description of the heart as "knot of the veins" we may readily surmise that experiences (*πάθη*) affecting the veins – or the blood in them – are passed on to the heart. [...] Since the blood has its share of mobile air and fire units the scheme which emerges would be physiologically as well as psychologically satisfactory, although we are still left to wonder whether the sense perceptions should not reach the brain rather than the heart.” Solmsen (1961), 164-165.

vom λόγος weitergegebene Information braust dann der θυμός in zorniger Erregung auf. Das Herz wiederum wird in der Abfolge der Ereignisse erst jetzt aktiv: Dieses beginnt angesichts der durch die Meldung des λόγος ausgelösten Zornesempfindung des θυμός, stark zu klopfen und, wie es scheint, dabei auch das Blut durch die Adern zu transportieren.³¹⁹

Alles Wahrnehmungsfähige im Körper (πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι) bekommt nun durch diese durchbluteten Kanäle die Ermahnungen und Drohungen mitgeteilt und nimmt diese wahr. Etwas später im Text wird noch einmal bestätigt, dass die Aufgabe, die Sinneseindrücke an die wahrnehmungsfähigen Körperorgane weiterzuleiten, den Adern (φλέβες) zukommt.³²⁰ Die wahrnehmungsfähigen Organe des Körpers werden daraufhin bestenfalls folgsam und gehorsam und überlassen ‚dem Besten‘ die Führung.³²¹ Dass die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ durch die Adern zu dem Wahrnehmungsfähigen geleitet werden, bedeutet auch, dass sie auf dem gleichen Wege transportiert werden wie das Blut. Der Zusatz, dass dieses Wahrnehmungsfähige gegebenenfalls ‚dem Besten‘ (τὸ βέλτιστον) die Führung überlasse, zeigt, dass

³¹⁹ Ob das Herz laut Platon tatsächlich die Ursache für die Bewegung des Bluts ist, ist umstritten. D. Furley und J. Wilkie, *Galen on Respiration and the Arteries*, Princeton (1984), 7-8, nehmen an, dass diese Aufgabe nach Platon der Lunge zukommt. Pelosi hingegen scheint dem Herz die Bewegung des Bluts zuzusprechen, während die Lungen nur kühlende Funktion haben: “It is interesting to note that, in the design of creation, the mind-body interaction includes the conception of a psychic purpose for the corporeal organs: the heart, positioned in the chest, can immediately signal anger rising in the spirited soul, and, by virtue of its own motility, it can quickly communicate the placating message of reason to all sensible parts of the body (70a7-c1). The lungs have the task of ‘cooling’ the heart and ensuring that it is able to serve reason (70c1-d6).” Francesco Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge University Press (2010), 87.

³²⁰ „Danach teilten sie die Adern um den Kopf herum auf, verflochten sie in entgegengesetzte Richtungen miteinander und breiteten sie so aus: Sie führten die einen von der rechten Seite des Körpers zur linken, die anderen von der linken zur rechten Körperseite, damit es zusätzlich zur Haut noch ein Band zwischen Kopf und Körper gebe, da der Kopf an seinem Scheitel nicht kreisförmig mit Strängen umwickelt war, und damit denn auch die Empfindung der Wahrnehmungen von beiden Teilen über den ganzen Körper hin sehr deutlich sei.“ (μετὰ δὲ ταῦτα σχίσαντες περὶ τὴν κεφαλὴν τὰς φλέβας καὶ δι’ ἀλλήλων ἐναντίας πλέξαντες διεΐσαν, τὰς μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τὰριστερὰ τοῦ σώματος, τὰς δ’ ἐκ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιὰ κλίναντες, ὅπως δεσμός ἅμα τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ σῶμα εἴη μετὰ τοῦ δέρματος, ἐπειδὴ νεύροις οὐκ ἦν κύκλω κατὰ κορυφὴν περιειλημμένη, καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν αἰσθήσεων πάθος ἴν’ ἀφ’ ἑκατέρων τῶν μερῶν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα εἴη διάδηλον. [*Tim.* 77d7-e6]). (Übers. nach Paulsen und Rehn, leicht modifiziert). Nach Solmsen sind deswegen die selben Kanäle für die Übermittlung der Kommandos der Vernunft und für die Weiterleitung der Sinneswahrnehmungen zuständig: “Thus channels of one and the same kind would convey the commands of reason from the head to the rest of the body and carry sensations or sense impressions to the heart.” Solmsen (1961), 164.

³²¹ “Whenever we get angry or aggressive, the blood is boiling in us, and this excitement is communicated throughout the body. The heart is indeed the centre of communication because, through the veins, it receives every piece of information about injuries and sends out its reaction. It can thus be fully at the service of the assertive soul, which must react to all dangers and actual injuries. That the heart has an important biological function, with its role in the circulation of the blood and respiration, is not even mentioned in this text. Only its relation to the service of the *thymos* is discussed.” Steel (2001), 116.

es das *λογιστικόν* ist (und nicht, was ja ebenfalls möglich wäre, der *θυμός*), welches die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ initiiert.

Platon unterscheidet zwei Varianten, wie eine Meinung über ein ungerechtes Geschehen an den *λόγος* bzw. das *λογιστικόν* gelangen kann: Im ersten Falle gerät ein Mensch in eine externe Situation, in welcher er oder andere ungerecht behandelt werden. In diesem Falle muss der *λόγος*, vermittelt durch die Sinneswahrnehmungen und *qua* Bildung einer Meinung, ein Unrecht erkennen. Im zweiten Falle hingegen kommt die Ungerechtigkeit von Innen durch einen Aufruhr der Begierden (*ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν*) zustande. Diese zweite Möglichkeit ist sehr wichtig, da sie zeigt, dass nicht nur die Sinneswahrnehmungen in ihm zusammenlaufen müssen, sondern dass das *λογιστικόν* zudem eine Art innerer Wahrnehmung der Vorgänge dessen haben muss, was sich im *ἐπιθυμητικόν* abspielt.³²² Wir haben bereits in unserer Diskussion der Passage um Leontios gesehen, dass auch hier das *λογιστικόν* das Begehren der Leichenschau erkennt und ablehnt. Es zeigt sich zudem, dass die *πάθη* des Menschen, im Kontrast zur Auffassung innerhalb der stoischen Philosophie, nicht nur Erfahrungen im Sinne von Außen kommender Anstöße meinen, sondern ebenso auch Empfindungen bezeichnen, die durch die Seele selbst verursacht werden. Die Möglichkeit einer solchen Verursachung durch das *ἐπιθυμητικόν* hebt dessen Eigenständigkeit als eigenständig agierenden Seelenteil hervor.

Wir haben somit zwei mögliche Ereignisse, die zu einer Unrechtserkenntnis und dadurch auch zu einer Zornesempfindung führen können: Zum Einen das intersubjektive Ereignis, das sich nur einstellen kann, insofern der Mensch an seine Außenwelt und deren Wahrnehmung gebunden ist, und zum Anderen den innerseelischen Aufruhr, in dem sich die Ungerechtigkeit in Form eines Aufstands des *ἐπιθυμητικόν* gegenüber der Gesamtseele zeigt.

Platon verwendet in unserer Passage für das Herz und den Zorn, bzw. dessen Sitz, zwei verschiedene Begriffe *καρδία* und *θυμός*. Obwohl wir wissen, dass noch im homerischen und sapphischen Gebrauch des Begriffs der *θυμός* unter anderem auch das Herz bezeichnen kann,³²³ werden *καρδία* und *θυμός* im *Timaios* deutlich als zwei verschiedene Dinge behandelt. So haben wir dort einerseits die Gewalt der Zornesempfindung des *θυμός* (*τὸ τοῦ θυμοῦ μένος*), welche eine seelische Regung und nicht dasselbe ist wie das körperliche Pulsieren des Herzens.

³²² Wie genau die ‚Kommunikation‘ zwischen dem *λογιστικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν* vonstatten gehen könnte, werden wir uns im nächsten Kapitel 1.2.3.2 ansehen.

³²³ *Hom. Il.* 14,156; 7.189; *Od.* 10.415; *Sapph.* 1.4.

Platon verwendet, wie wir gesehen haben, für die Vermittlungstätigkeit des λόγος zum θυμός den Terminus ‚παράγγειλαντος‘. Die seelische Zornesempfindung des θυμός scheint somit ganz klar eine Reaktion auf die Mitteilung der Unrechtsempfindung durch den λόγος zu sein. Der θυμός muss nachvollziehen können, dass irgendetwas Ungerechtes im Gange ist. Man könnte dieses Verständnis mit Aristoteles auch das Verständnis des formalen oder begrifflichen Aspekts des Zorns nennen.³²⁴ Dies korrespondiert zu Platons Definition des θυμός im vierten Buch der *Politeia*, wo der θυμός als ein Gefühl beschrieben wird, das den Wunsch nach gerechter Vergeltung bei einem erlittenem Unrecht ausdrückt.³²⁵ Der körperliche Aspekt dieses Zorns des θυμός wird nun mit sofortiger Wirkung durch das heftig schlagende Herz somatisch umgesetzt.

Wir können hieran gut nachvollziehen, woher die Übersetzungsschwierigkeiten und Uneindeutigkeiten des Begriffs θυμός stammen: Der Begriffsrahmen, wie man ihn aus den literarischen, insbesondere aber den homerischen Zusammenhängen³²⁶ kennt, ist weit gespannt; So kann θυμός sowohl mit allgemeinen Begriffen wie ‚Seele‘ oder ‚Le-

³²⁴ In *De Anima* 1.1. [403a ff.] kommt Aristoteles auf die Körpergebundenheit von seelischen Affekten (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) zu sprechen. Die meisten Affekte scheine die Seele nicht ohne den Körper zu erleiden, dazu zählt nach Aristoteles auch der Zorn. Gemäß der aristotelischen Definition von Leben in *De Anima* 2.1 als „sowohl Ernährung als auch Wachstum und Schwinden“ wonach „jeder natürliche Körper, der am Leben teilhat, ein Wesen, und zwar im Sinne eines zusammengesetzten Wesens“ ist [412a14-16], und der Bestimmung von Seele als „erste Vollendung eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat, und zwar von der Art, wie es der organische ist“ [412a27-412b] wird offenbar, dass der Mensch als hylemorphistisch verfasstes Lebewesen nicht unter den gleichen Kriterien wie die unbeseelten Körper betrachtet werden kann. Sollte man versuchen, seine materiale Konstitution unabhängig vom seelischen Prinzip zu denken, wird man sich auf einer rein abstrakten Betrachtungsebene bewegen, die für die zwar an sich nicht vollständig abtrennbaren, jedoch unabhängig vom Körper vorkommenden πάθη in den Aufgabenbereich des Mathematikers fällt, für deren Betrachtung der vollständig abtrennbaren πάθη hingegen nur der erste Philosoph zuständig sein kann [403b11-16], und somit beide Betrachtungsweisen auf den Menschen bezogen immer unzureichend bleiben müssen. Der Physiker würde, laut Aristoteles, den Zorn „als Sieden des Blutes, das um das Herz fließt und warm ist“ und damit dasjenige an den Affekten, was durch Materie bestimmt ist, erklären. Hinsichtlich der Form definiert hingegen der Dialektiker den Zorn "als Streben nach Wiedervergeltung des Schmerzes oder ähnlich." [403a30-403b]. Der Begriff jedoch muss, um wirklich zu sein, an einer Materie sein. Deswegen kommt Aristoteles zu dem Schluss, dass es Aufgabe des Physikers ist, sich mit allen Leistungen und πάθη zu befassen hat, die einem „so beschaffenen Körper“ und einer „so beschaffenen Materie“ zukommen. Unter Bezug auf die oben genannte Definitionen des Menschen als zusammengesetztes Wesen, wird als Konsequenz deutlich, dass weder der Dialektiker noch der Physiker allein eine Definition der menschlichen Gefühle zu geben befugt ist.

³²⁵ „Wenn aber einer glaubt, ein Unrecht zu erleiden? Braust es nicht in diesem auf und wütet er nicht und kämpft für das, was ihm gerecht erscheint?“ (Τί δὲ ὅταν ἀδικεῖσθαί τις ἡγήται· οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικάῳ) [*Resp.* 440c7-8].

³²⁶ Siehe hierzu die umfangreiche Studie von Caroline P. Caswell, *A study of thumos in early greek epic. Supplements of Mnemosyne*, Leiden (1990). Sowie u.a. Wolfram Brinker, *Platons Ethik und Psychologie: philologische Untersuchungen über thymetisches Denken und Handeln in den platonischen Dialogen*, Frankfurt a.M. (2008). S. Braund and G. Most (Hrsg.): *Ancient anger: perspectives from Homer to Galen*, Yale classical studies 32, Cambridge u.a. (2003). Susan M.

bensprinzip‘, aber ebenso mit ‚Bewegung‘ oder ‚Wallung‘ der Seele, sowie im physikalischen Sinne mit ‚Atem‘ oder ‚Leben‘,³²⁷ ‚Geist‘ oder ‚Kraft‘³²⁸ übersetzt werden – oder wie oben bereits angeführt als Substitut für das mit ihm assoziierte Organ schlichtweg das ‚Herz‘ bezeichnen. In anderen Zusammenhängen meint der Begriff auch die Seele als Sitz der Gedanken.³²⁹ Darüber hinaus ist *θυμός* in der Konnotation von ‚Charakter‘ oder ‚Wille‘³³⁰ an vielen Stellen in Gebrauch. Für die Exegese des *Timaios* sind die folgenden drei Bedeutungen von Interesse: *θυμός* in der Bedeutung von Zorn,³³¹ in der Bedeutung des Seelenteils und somit zugleich und als Sitz des Zorns,³³² sowie in Verbindung zur Tätigkeit des Herzens. Denn dadurch, dass der mutvolle Seelenteil sich hauptsächlich durch den Zorn ausdrückt, dieser aber das Herz zur körperlichen Umsetzung benötigt, stehen Seelenteil, Zorn und Herz in enger Relation zueinander, und es wundert nicht, dass man sie in der Vergangenheit gerne mit dem selben Begriff belegt hat.

Damit unsere Interpretation stimmig wird, fehlen noch einige Informationen zur Plausibilisierung der Abfolge der Ereignisse. So müssen wir beispielsweise erklären können, auf welchem Wege das Herz Kunde vom *θυμός* darüber erhält, dass es schneller schlagen soll. Dass der *θυμός* in der Region des Herzens angesiedelt ist, und somit eine direkte anatomische Verbindung gegeben ist, erklärt noch nicht, wie eine Kommunikation möglich sein kann. Diese Frage wirft uns letztlich auf die grundsätzliche Problematik zurück, wie die körperliche Umsetzung einer seelischen Erkenntnis überhaupt möglich ist, wenn Körper und Seele zwei verschiedenen Gattungen angehören. Diese Frage wird uns von Platon zwar hier nicht beantwortet,³³³ doch es ist angesichts

Purviance: “Thumos and the Daring Soul: Craving Honor and Justice”, in: *Journal of Ancient Philosophy Vol. II* (2008), 1-16.

³²⁷ *Hom. Il.* 6.17; 5.852; 155; 1.205.

³²⁸ *Hom. Od.* 10.78; *Ilias* 17.744.

³²⁹ *Hom. Il.* 1.193; 2.409.

³³⁰ *Hom. Il.* 8.39; 9.639; *Od.* 5.191.

³³¹ *Hom. Il.* 9.496; 2.196.

³³² *Hom. Il.* 1.429; 17.254; 16.616.

³³³ John Dillon kritisiert, dass Platon uns in allen Dialogen – mit Ausnahme eines sehr kurzen Hinweises im zehnten Buch der Gesetze [*Leg.* 898e – 899a], wo der Athener über den einzelnen Stern die Möglichkeit einräumt, dass dieser einen feurigen oder luftigen Körper oder etwas dieser Art zu sich nehme – eine Erklärung über das Leib-Seele-Verhältnis schuldig bleibt und das Problem eigentlich erst von seinen direkten Nachfolgern in der älteren Akademie bearbeitet wurde. Dies gilt auch für den *Timaios*: “All this assumes that there is contact between mind and body, but it still does not address the question of the mechanism or conduit by which such contact might take place. To arrive at this, surely, we must postulate either a quasi-material element in the soul, or a quasi-immaterial element within the body, and this, despite the interesting introduction of the astral vehicle, Plato really shows no sign of doing.” John Dillon: “How does the soul direct the body, after all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy”, in: Dorothea Frede und Burkhard Reis (Hrsg.): *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin / New York (2009), 349-358, 352. Indem Galen ‚Mischung‘ des Herzens mit

unserer bisherigen Argumentation sinnvoll anzunehmen, dass der *θυμός* bei diesem Vorgang als eine Art ‚Zwitter‘ fungiert: Er erfüllt sowohl zwischen den Seelenteilen als solchen als auch zwischen Seele und Körper die Funktion eines Mediatoren und Kommunikators. Der Zorn ist deswegen nicht ohne Grund der prominenteste πάθος des *θυμός*, denn an ihm lässt sich dessen Multifunktionalität am besten verdeutlichen: Der grob über dem Zwerchfell verortete Seelenteil, der weder mit dem Herzen identisch noch direkt auf dessen Position verortet ist, ist in der Lage eine rational vermittelte Unrechtsinformation zu empfangen und in unmittelbarer Konsequenz darauf über das Herz den Herzschlag zu beschleunigen.³³⁴

Beschränkt sich die auf den Körper bezogene Tätigkeit des *θυμός* hierauf, oder hat der *θυμός* auch etwas mit der Weiterleitung der ‚Drohungen und Ermahnungen‘ an ‚das Wahrnehmungsfähige‘ in uns zu tun? Der mit ἵνα eingeleitete Nebensatz³³⁵ legt nahe, dass der *θυμός* an dieser Vermittlung teilhat, insofern das Herz das Blut durch die Adern jagt, welche auch der Transportweg der Drohungen sind. Anders als das *ἐπιθυμητικόν*, welches, wie wir später sehen werden,³³⁶ seine Informationen vom *λογιστικόν* durch Bilder empfängt und nicht in der Lage ist dessen λόγοι zu verstehen, ist es naheliegend, dass der *θυμός*, als Mediator der ‚Drohungen und Ermahnungen‘, auch deren rationalen Gehalt erfassen kann. Somit würde es einerseits naheliegen, dass der *θυμός* durch diese Adern mit dem ‚Wahrnehmungsfähigen‘ kommuniziert, indem er die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ des ‚Besten in uns‘, also des *λογιστικόν*, weiterleitet. Auch Solmsen ist der Ansicht, dass der λόγος für die Übermittlung der Drohungen und Ermahnungen an die übrigen Körperteile zuständig ist.³³⁷ Um einer Antwort auf die Spur zu kommen, muss man sich fragen, was Platon unter „allem, was im Körper wahrnehmungsfähig ist“ (πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι [*Tim.* 70b6]) versteht. Unter dem ‚Wahrnehmungsfähigen‘ sind nämlich nicht die Sinnesorgane im klassischen Verständnis, also Augen, Ohren, Nase etc. zu verstehen – diese sind ja auf die von Außen kommenden Wahrnehmungen gerichtet und spielen beim Empfangen

der Form des θυμοειδής gleichsetzt, umgeht er diese Problematik mehr oder weniger elegant: „Also besteht die Form des mutvollen Seelenteils in der Mischung des Herzens (ἡ μὲν οὖν τῆς καρδίας κρᾶσις τὸ θυμοειδὲς εἶδος ἐστὶ τῆς ψυχῆς. [*QAM* 44,9-10 Müller]).

³³⁴ Steel scheint davon auszugehen, dass das Herz jedes Detail der Verletzungen durch den *θυμός* mitgeteilt bekommt, er gibt jedoch keine weiteren Informationen darüber, wie genau diese Vermittlung vonstatten gehen soll: “The heart is indeed the centre of communication because, through the veins, it receives every piece of information about injuries. It can thus be fully at the service of the assertive soul, which must react to all danger and actual injuries.” Steel (2001), 116.

³³⁵ ἵνα [...] ὁξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον, γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἔποιτο πάντη, καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῶ. [*Tim.* 70b3-c1].

³³⁶ Siehe Kap. 1.2.3.2.

³³⁷ Vgl. Solmsen (1961), 164.

einer Unrechtsempfindung von Außen eine Rolle. Es müssen stattdessen hier jene Teile des Körpers gemeint sein, die Platon kurz darauf als „all jene“ (ἐν αὐτοῖς πᾶσιν [Tim. 70b8-c1]) bezeichnet. Diese werden, wenn sie die Ermahnungen und Drohungen empfangen haben, im optimalen Fall dem ‚Besten‘ in uns, und das heißt dem λόγος, gefügig.

Eine Möglichkeit ist nun, dass mit dem ‚Wahrnehmungsfähigen‘ die Glieder des Körpers gemeint sind, vor allem die Muskeln in den Extremitäten, welche für die Umsetzung bestimmter Bewegungen verantwortlich sind.³³⁸ Dies würde bedeuten, dass der λόγος (oder auch der θυμός) seine Signale über die körperliche Vermittlung des Bluts weitergeben würde. Das Blut (αἷμα) hätte somit die wichtige Funktion, bestimmte seelische ‚Inhalte‘ an die sensiblen Körperteile zu vermitteln.³³⁹ Eine zweite Deutungsmöglichkeit besteht darin, unter dem ‚Wahrnehmungsfähigen‘ die beiden unteren Seelenteile zu verstehen, welche vom λόγος mit Drohungen und Ermahnungen im Zaum gehalten werden sollen. Denken wir erneut an die berühmte Passage aus dem zwanzigsten Buch der Odyssee, in welcher der heimkehrende Odysseus die wartenden Freier vor seiner Haustüre erblickt und augenblicklich in Zorn gerät und diese töten möchte: Anstatt seinem zornigen Impuls zu folgen, hört Odysseus auf sein λογιστικόν, das ihm gebietet, seine realistischen Chancen gegen die übermächtigen und überzähligen Gegner zu überdenken.³⁴⁰ Letztlich entscheidet er sich dazu, seine Rachehandlung zu einem günstigeren Zeitpunkt durchzuführen. Hier kann man sehen, dass in manchen Situationen eine Kommunikation zwischen λογιστικόν und θυμός erfolgen muss, in der beide einander ihre Perspektiven und Handlungsabsichten mitteilen können müssen. Eine dritte Lösung ist es, unter dem ‚Wahrnehmungsfähigen‘ sowohl die unteren Seelenteile als auch die ausführenden Körperteile zu verstehen. Dann gäbe es eine Vermittlung in zwei Schritten: Zum einen die Vermittlungstätigkeit vom λόγος zum θυμός, woraus wir schließen können, dass der θυμός auch zu den ‚wahrnehmungsfähigen Teilen‘ des Körpers gehört, und erst dann die Vermittlungstätigkeit, die über das Blut führt, und vom θυμός zu den übrigen ‚wahrnehmungsfähigen Teilen‘ des Körpers erfolgt. Nach dieser Lösung, erweist sich der θυμός als eine Kommunikator in drei Richtungen: Er ist der rationale Empfänger der

³³⁸ Dies erinnert an eine zentrale Passage aus *De morbo sacro*, in welcher die Glieder eine Art bewusster Steuerung über die Adern erhalten. Dort werden Bewusstsein und Bewegung mit der Luft durch die Adern transportiert. Vgl. *De morbo sacro* VI. 6-7.

³³⁹ Davon geht auch Solmsen aus: “The reconstruction, if correct, implies that when the air in the blood vessels was no longer considered the best messenger, the blood as such took over its role. Now it is well known how much in the physiology of the Timaeus (beginning with the basic theory of the four elements) goes back to Empedocles and there are good reasons for thinking that Plato kept in close contact with physicians of Sicily or Southern Italy who carried on the tradition of Empedocles.” Solmsen (1961), 165.

³⁴⁰ *Od.* 20.

Botschaften des *λόγος*, die Schaltzentrale zur körperlichen Aktivierung des Herzens, sowie der Seelenteil, der über den Weg des Blutes ‚Drohungen und Ermahnungen‘ an die Glieder des Körpers weitergibt, damit sie gefügig werden und dem *λόγος* gehorchen. Der *λόγος* braucht also, um seine ‚Drohungen und Ermahnungen‘ an die sensiblen Körperteile weiter geben zu können, das Verständnis und die Tätigkeit des *θυμός*, welcher letztlich via Herzschlag und Blutwallung den Kontakt zu den übrigen Körperteilen herstellt. Das gewaltsame Aufbrausen des Zorns öffnet somit letztlich die Kanäle zu den sensiblen Körperteilen und ruft so ihre Empfänglichkeit für die Belange des *λογιστικόν* hervor. Diese nahliegenden Interpretation würde zu der weitreichenden Konsequenz führen, dass der *θυμός* zu gewissen rationalen Operationen in der Lage wäre – zumindest aber dazu, die rationalen Operationen des *λογιστικόν*, insofern sich diese auf jene Vorgänge beziehen, die sich im für den *θυμός* relevanten Bereich von Recht und Unrecht, Ehre und Ehrverlust etc. bewegen, rational nachzuvollziehen. Wir müssten ihn insofern also nicht als irrationalen Seelenteil bezeichnen, da er sich nicht – oder nicht immer – dem Rationalen entgegenstellt, sondern als nicht rationalen Seelenteil, der auf das Rationale zu hören vermag.

Für den von Innen initiierten Aufruhr durch die Begierden ist hingegen das *ἐπιθυμητικόν* verantwortlich, welches somit ebenfalls eine Unrechtserkenntnis des *λογιστικόν* sowie die Zornesreaktion des *θυμός* in Gang setzen kann. Wenn der Aufruhr gestoppt werden soll, müssen die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ in diesem Falle sinnvollerweise vermutlich über den *θυμός*, das Herz und die Adern zum *ἐπιθυμητικόν* gelangen können. Es scheint also, dass Platon das ‚Wahrnehmungsfähige‘ nicht ohne Grund in einer solch vagen Formulierung belässt, damit alle bisher genannten Möglichkeiten abgedeckt werden können. Somit ist auch die zuletzt genannte Variante realisierbar, dass das *λογιστικόν* das *ἐπιθυμητικόν*, welches den Aufruhr der Begierden in Gang gesetzt, durch die Vermittlung und mit Unterstützung des *θυμός* über den anatomischen Weg der Blutkanäle hin ermahnt und ihm droht.

Hierdurch ist nun zwar die physiologische Möglichkeit zur Realisierbarkeit einer Kommunikation zwischen den Seelenteilen gewährleistet, jedoch wissen wir deswegen noch nicht, wie genau sich die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ des *λογιστικόν* den unteren Seelenteilen inhaltlich mitteilen – oder ob nur der *θυμός* das *λογιστικόν* versteht und seine Aufgabe in einer Art ‚Übersetzungstätigkeit‘ liegt, da nur er mit dem *ἐπιθυμητικόν* in seiner eigenen Sprache, der ‚Sprache des Zorns‘, zu kommunizieren versteht. Wir werden diese Frage im Kapitel 1.2.3.2, das sich mit der Lokalisierung und den Aufgaben des *ἐπιθυμητικόν* befassen wird, noch einmal aufgreifen.

1.2.3.1.1 Die Funktion der Lunge für den θυμός

Platon gibt im Zuge der oben zitierten Passage aus dem *Timaios* noch weitere Hinweise, wie sich die Interaktion der Seelenteile auf physiologischer Ebene gestaltet. Denn außer dem Herzen spielt auch die Lunge für das Agieren des θυμός eine nicht unwesentliche Rolle:

„Weil sie beim Pochen des Herzens und dem Erwachen des Zorns in der Erwartung des Schrecklichen im Voraus erkannten, dass jede solche Anschwellung des Zürnenden durch Feuer zustande kommen würde, ersannen sie als Helferin dafür die Gestalt der Lunge und pflanzten sie ein, die zu allererst weich und blutleer ist, und sodann in ihrem Inneren Löcher besitzt wie ein Schwamm, damit sie, wenn sie Atem und Trank aufnehme, sich abkühle und dadurch ein Aufatmen und Erleichterung bei Hitze verschaffe; Deshalb schnitten sie die Rinne der Luftröhre in die Lunge hinein und legten sie selbst um das Herz herum wie ein Polster, damit, sooft der Zorn (θυμός) in ihm den Gipfel erreiche, es gegen etwas Nachgiebiges poche und sich abkühle, dadurch weniger Mühe habe und mit dem mutvollen Teil (θυμός) eher der Vernunft dienen (ὑπηρετεῖν) könne.“³⁴¹

In dieser Passage wird zunächst die Funktion der Lunge aus psychophysischer Sicht erklärt, obwohl sich Platon, wie wir im Folgenden zeigen werden, der Rolle der Lunge für die Atmung durchaus bewusst war.³⁴² Die Lunge wird als weich und blutleer beschrieben und besitzt in ihrem Inneren „Löcher wie ein Schwamm“ (σρήραγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἶον σπόγγου κατατετρημένης). Es dürfte dies womöglich eine der Passagen sein, die man als ‚bizarrr‘ bewerten könnte. Denn welchen Sinn sollte es machen, die Lunge mit einem Haushaltsgegenstand wie einem Schwamm zu vergleichen? Der auf den ersten Blick unerwartete Vergleich ist bei genauerem Hinsehen weniger bizarr als gedacht – und nicht ohne Bedacht gewählt: Zum Einen ist der Schwamm durch seine Mechanik bestimmt, welche in Kompression und Ausdehnung und einer damit verbundenen Anziehung und Ausstoßung von Substanzen besteht. Ebenso wie ein Schwamm zieht auch die Lunge ‚Atem und Trank‘ in sich hinein und stößt diese

³⁴¹ τῇ δὲ δὴ πηδῆσει τῆς καρδίας ἐν τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ καὶ τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει, προγινώσκοντες ὅτι διὰ πυρός ἢ τοιαύτη πᾶσα ἔμελλεν οἴδησις γίγνεσθαι τῶν θυμουμένων, ἐπικουρίαν αὐτῇ μηχανάμενοι τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν, πρῶτον μὲν μαλακὴν καὶ ἀναιμον, εἶτα σήραγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἶον σπόγγου κατατετρημένης, ἵνα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῶμα δεχομένη, ψύχουσα, ἀναπνοὴν καὶ ῥασιτώνην ἐν τῷ καύματι παρέχοι· διὸ δὴ τῆς ἀρτηρίας ὀχετοὺς ἐπὶ τὸν πλεύμονα ἔτεμον, καὶ περὶ τὴν καρδίαν αὐτὸν περιέστησαν οἶον μάλαγμα, ἵν' ὁ θυμὸς ἡνίκα ἐν αὐτῇ ἀκμάζοι, πηδῶσα εἰς ὑπεῖκον καὶ ἀναψυχομένη, πονοῦσα ἦττον, μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύνατο ὑπηρετεῖν. [*Tim.* 70c1-d6]. (Übers. nach Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

³⁴² Vgl. *Tim.* 78a-79d.

wieder aus. Die damit verbundene physiologische Funktion der Lunge sieht Platon darin, dass diese den Körper und vor allem das Herz abzukühlen soll. Diese wichtige Funktion der Kühlung geschieht durch die Aufnahme von ‚Atem und Trank‘, wobei die Vorstellung von ‚Löchern‘ dabei veranschaulicht, dass die Lunge kein hermetisch abgeschlossenes Organ ist sondern durch diese Öffnungen die in ihr produzierte Kühle an den übrigen Körper weitergeben kann.³⁴³

Als anatomischen Fauxpas könnte man nun die Feststellung werten, dass die Lunge außer dem Atem auch ‚Trank‘ in sich aufnehme. Nur feste Speisen gelangen demnach in Magen und Darm. Diese Fehleinschätzung in seiner anatomischen Lehre hat bereits Aristoteles in *De partibus animalium* als lächerlich abgetan.³⁴⁴ Die entsprechenden Passagen [*Tim.* 78b-e], in denen Platon die anatomischen Ausführungen über „die Rinne, die in die Fischreuse führt“, die sogenannte ἐγκύρτια, welche es in zwei Ausführungen gibt, und womit man wohl am ehesten Luft- und Speiseröhre identifizieren könnte, gelten als äußerst dunkel.³⁴⁵

Wichtiger als diese Aufnahme von Trank ist für unsere Belange jedoch die Funktion der Lunge zur Kühlung. Diese wird anscheinend mittels der von Außen aufgenommenen Luft bewirkt. Wenn wir bedenken, dass noch für Aristoteles das Gehirn keinerlei Bedeutung für die Kognitionen des Menschen hat, und statt dessen, wie van der Eijk es ausdrückt, nur als eine Art „Kühlschrank“ zum Ausgleich der Wärme des Herzens und zur Kühlung der Verdauung fungiert,³⁴⁶ müssen wir Platon sehr zu Gute halten, dass er die beiden wesentlichen Funktionen von Gehirn und Lunge, nämlich von Ersterem zu denken und von Letzterem für den Luftaustausch zu sorgen, richtig erkannt hat, auch wenn einzelne Details innerhalb der Darstellung vielleicht irreführend sein mögen.

Während sich das Nachvollziehen der physiologischen Details in Teilen etwas mühsam gestaltet, ist die Funktion der Lunge eindeutig zu erfassen: Ihre Funktion besteht in der Kühlung des Herzens – und dadurch zugleich im Abmildern des Zorns. Diese Funktion ist durch ihre Lage in direkter Umgebung des Herzens anatomisch gut nachzuvollziehen. Aus der Alltagserfahrung kennen wir das tiefe Durchatmen, wel-

³⁴³ Dies zeigt durchaus den physiologischen Nutzen der Lunge. Steel betont zudem die besondere Relevanz von Herz und Lunge für das moralische Leben: “It is only when we can show why it is good to have a heart and lungs and what their function is for our moral life that we will have explained their purpose.” Steel (2001), 117.

³⁴⁴ Vgl. *PA* 664b9-10.

³⁴⁵ Vgl. Paulsen und Rehn (2003) Anm. 83 und 84. Vgl. auch Galens Erklärungsversuche in *Tim.* Frag. 11-12 (Schröder).

³⁴⁶ Vgl. Philip van der Eijk: „Körper, Seele, Geist Ansichten über psychosomatische Wechselwirkung im griechischen, philosophischen und medizinischen Denken“, 9. Ausonius-Preis-Verleihung, Festvortrag (2006), 24. Dazu ebenfalls hilfreich: E. Clarke: “Aristotelian concepts of the form and function of the brain” in: *Bulletin of the History of Medicine* 37, (1963), 1–14.

ches man intuitiv in Stresssituationen praktiziert, oder welches in Form von Sitali, der ‚kühlenden Atmung‘ beim Yoga als Möglichkeit zum Erzeugen von Entspannung, Ruhe und Gleichmut gilt. Auch wenn die wissenschaftliche Fundierung der Yoga-Praxis umstritten ist, zeigen die Techniken dennoch die bis heute in vielen Kulturen und bestimmten Kreise gängigen Auffassungen bestimmter körperlicher Funktionen und deren Bedeutung für den Organismus.

Timaios zufolge liegt die Lunge ‚um das Herz herum‘ wie ein Polster oder ein Mittel zur Linderung (μάλαγμα), damit, sooft der Zorn in ihm den Gipfel erreicht (ἵν' ὁ θυμὸς ἡνίκα ἐν αὐτῇ ἀκαμάζοι), es gegen etwas Nachgiebiges pocht und sich abkühlt (πηδῶσα εἰς ὑπεῖκον καὶ ἀναψυχομένη), dadurch weniger Mühe hat und mittels des mutvollen Teils (μετὰ θυμοῦ) eher der Vernunft dienen (ὑπηρετεῖν) kann.³⁴⁷ Es fällt auf, dass Platon hier den *θυμός* direkt *im* Herzen verortet, woraus zu schließen ist, dass er den Begriff ‚*θυμός*‘ im ersten Teil des Satzes in seiner Bedeutung von ‚Zorn‘ versteht, da dieser πάθος in körperlicher Hinsicht direkt an die im Herzen entstehende Hitze gekoppelt ist. Diese Lesart wird dadurch unterstützt, dass Platon von jenem Moment spricht, in dem der *θυμός* ‚den Gipfel erreicht‘. Eine solche Aussage über den Seelenteil zu treffen, wäre unsinnig. Erst nach der Kühlung des Herzens dann, also wenn der Zorn abgeklungen ist, kann das Herz mittels des mutvollen Teils (μετὰ θυμοῦ) der Vernunft dienen. Hier wird also das Herz zum Subjekt der Aktivität erhoben, welches, nach Abkühlung und nach dem Abklingen des Zorns mit Hilfe des mutvollen Teils der Vernunft beisteht.³⁴⁸

Wir können vermuten, dass Galens Behauptung in *QAM*, das Herz sei der Sitz oder gar die Substanz des *θυμός*, durch die Lektüre solcher oder ähnlicher Passagen zustande gekommen sein könnte.³⁴⁹ Wieder sehen wir hier die Überschneidung der Begriffe, Herz, Zorn und Sitz des Zorns, dennoch aber wird unsere obige Annahme, dass der mutvolle Seelenteil nicht *im* Herzen selbst angesiedelt ist, hier nicht in Frage gestellt: Wir müssen zwischen der Bedeutung von *θυμός* im Sinne von Seelenteil und im Sinne von Zorn unterscheiden. Da der Zorn physiologisch gesehen hinsichtlich der körperlichen Umsetzung unmittelbar ans Herz gebunden ist, ist es sinnvoll, dass Platon speziell diesen *im* Herzen verortet. Denn dort finden schließlich während des Zornesausbruchs eine Reihe physiologischer Vorgänge wie das Erzeugen von Wärme,

³⁴⁷ Siehe oben *Tim.* 70c1-d6.

³⁴⁸ “The lungs are at the service of the heart: they cool the heart and provide the refreshment and ease when it is boiling with rage. They are situated on both sides of the heart as a kind of buffer, like a sponge against which the heart may leap and be cooled down when it is in anger. For there is always a great danger that the *thymos* might react with more violence than is needed. Therefore it must be cooled down in order that its assertive force can be better used in function of a rational life.” Steel (2001), 117.

³⁴⁹ *QAM* 36,9-12 Müller. Siehe die entsprechende Abhandlung in Sektion 2.2.4 dieser Arbeit.

das starke Pulsieren des Herzens und das Fließen des Bluts statt. Die angesprochene Dienerschaft (ὕπηρετεῖν) hingegen lässt der mutvolle Teil dem λογιστικόν angedeihen. Dieser Gehorsam wird durch die Kühle des Herzens unterstützt. Weil die Lunge die Temperatur im Herzen kühlt, kann das Herz mittels des mutvollen Teils dem λογιστικόν besser dienen und helfen. Je mehr das Herz in seiner Erregung gegen die kühlende Lunge pochen kann, desto eher wird es in der Lage sein, mittels des θυμός als demjenigen Seelenteil, in den sie eingebettet ist, dem λογιστικόν zu dienen.

Wir können festhalten, dass der θυμός verschiedene Funktionen im Organismus erfüllt. Zum Einen dient er als Übersetzer der Meinungen des λογιστικόν in eine körperliche Reaktion. Dazu muss es fähig sein, dessen Meinungen zu erfassen. Im Falle einer erlittenen Ungerechtigkeit ist der θυμός derjenige Seelenteil, der das Herz aktiviert und somit als effiziente Ursache das Sieden des Blutes und Pulsieren des Bluts in den Adern vorantreibt. Der θυμός scheint zudem daran beteiligt zu sein, dass das λογιστικόν mittels des θυμός das ἐπιθυμητικόν, welches den Aufruhr der Begierden in Gang gesetzt, über den anatomischen Weg der Blutkanäle hin ermahnen und ihm drohen kann.

Er ist zugleich aber auch in einem anderen Sinne der Unterstützer des λογιστικόν, denn ist der Zorn maßvoll und bleibt das Herz durch die Lunge angemessen kühl, kann das λογιστικόν die Seele besser führen. Wenn wir an die Aufgabe der jungen Götter zurück denken, den menschlichen Körper zu Formen, können wir anhand der Funktion der Lunge erkennen, dass der Körper von ihnen dazu konzipiert ist, möglichst gut mit den eigenen πάθη zurechtzukommen. Die Physiologie des Körpers ist somit teleologisch darauf ausgerichtet, den Menschen im Umgang mit den Herausforderungen seiner sterblichen Seele zu unterstützen und die Gerechtigkeit seiner Seele zu befördern.

1.2.3.2 Das ἐπιθυμητικόν im Timaios

Wir wollen uns nun dem ἐπιθυμητικόν, seiner Verortung und seinen Funktionen zuwenden. So wie der θυμός als Seelenteil nicht direkt *im* Herzen angesiedelt ist, findet das ἐπιθυμητικόν seinen Platz auf analoge Weise auch nicht *in* der Leber, sondern zwischen dem Zwerchfell und der, in der Umgegend des Nabels, gezogenen Grenze.³⁵⁰ Platon definiert das ἐπιθυμητικόν als jenen Teil der Seele, „der nach Essen und Trinken und allem anderen Verlangen hat, dessen er infolge der Natur des Körpers

³⁵⁰ Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὄσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου κατὰχισαν [Tim. 70d7-e1].

bedarf“ (Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὄσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν [*Tim.* 70 d7-8]). Diese Definition bekräftigt unsere These innerhalb der Auseinandersetzung mit dem ‚Durst an sich‘ aus dem vierten Buch der *Politeia*, in welcher wir zu dem Schluss gekommen sind, dass das ἐπιθυμητικὸν die Inhalte seiner Begierden in erster Instanz durch seine Körpergebundenheit gewinnt. Diese Deutung wird in der Textstelle oben durch die Formulierung, dass es sich bei dem Begehren des ἐπιθυμητικὸν um eine körperabhängige und natürliche Bedürftigkeit (ἔνδεια) handelt, bestätigt.

Der ganze Bereich zwischen Zwerchfell und Nabelgegend dient dem Körper als eine Art ‚Krippe‘, welche die jungen Götter zu dessen Ernährung errichtet haben (οἶον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῆ τοῦ σώματος τροφῆ τεκτηνόμενοι [*Tim.* 70e2-3]). Wir haben hier mit der ‚Krippe‘ ein starkes Bild, welches ebenso wie das Bild des ‚Schwamms‘ für die Lunge oder das der ‚Wachstube‘ für das Herz, die Funktion dieser Körperregion besonders gut verdeutlicht. Gerade wegen dieser erklärenden Funktionen sind sowohl ‚Krippe‘ als auch ‚Schwamm‘ oder ‚Wachstube‘ mehr als nur Bilder oder Metaphern. Es handelt sich hierbei um gezielt gewählte Gegenstände, deren Funktion analog zur Funktion des zu erläuternden Organs gesetzt wird und auf hervorragende Weise die Bedeutung des in Frage stehenden Organs veranschaulicht und verdeutlicht: Wie der Schwamm Feuchtigkeit an sich zieht und diese in Kombination mit der Belüftung durch seine Öffnungen kühlt, so hat auch die Lunge die Mischfunktion aus Kühlung und ‚Belüftung‘ des Körpers inne. Und ebenso wie eine Krippe dazu dient, diverse Lebewesen mit Nahrung zu versorgen, stellt die Region zwischen Zwerchfell und Nabel, in der sich Magen, Nieren, Leber, Blase und Darm befinden, eine ‚Ernährungsstation‘ für den Organismus des Lebewesens dar. Man kann also die Lunge als den ‚Schwamm‘ des Körpers bezeichnen und dadurch etwas über die Funktion der Lunge aussagen, ebenso wie man jenen Bereich des Körpers, der für die Ernährung zuständig ist, sinnvoll als ‚Krippe‘ bezeichnen kann, da sich aus ihm die Versorgung des Körpers speist.³⁵¹

³⁵¹ In *Poetik* 1457b1-9 unterscheidet Aristoteles vier Untergattungen von Metaphern: a) von der Gattung auf die Art, b) von der Art auf die Gattung, c) von einer Art auf eine andere Art, d) gemäß einer Analogie. Die Analogie als eine Art der Metapher zeichnet sich in besondere Weise dadurch aus, dass sich „das Zweite zum Ersten wie das Vierte zum Dritten verhält“ (τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον· ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ’ οὗ λέγει πρὸς ὃ ἐστι. [*Poet.* 1457b16-20]). Die Analogie besteht also ebenfalls darin durch Übertragungsleistung Verhältnismäßigkeiten zu erschaffen. Sehr einsichtig ist folgendes von Aristoteles gegebenes Beispiel: Was das Alter in Bezug auf das Leben ist, das ist der Abend in Bezug auf den Tag. Man wird also z.B. den Abend das Alter des Tags nennen oder (wie Empedokles) das Alter den Lebensabend (ἢ ὁ γῆρας πρὸς βίον, καὶ ἐσπέρα πρὸς ἡμέραν· ἐρεῖ τοίνυν τὴν ἐσπέραν γῆρας ἡμέρας ἢ ὡσπερ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τὸ γῆρας ἐσπέραν βίου ἢ δυσμάς βίου [*Poet.* 1457b22-25]).

Das *ἐπιθυμητικόν* ist derjenige Seelenteil, welcher stets an dieser Krippe weiden soll, und somit seine Behausung im unteren Bereich des Torsos, möglichst weit entfernt vom in der Kopfreion angesiedelten *λογιστικόν*, einnimmt. Dies ist notwendig, damit es „möglichst wenig Lärm und Geschrei (*θόρυβον καὶ βοήν*) verursacht und den stärksten Teil in Ruhe über das für alle gemeinsam und für den Einzelnen Nützliche nachdenken lässt“.³⁵² Interessanterweise beschreibt Platon hier die Kommunikation zwischen den Seelenteilen erneut als lautlich vermittelt. Wie man zu Hause das Kinderzimmer möglichst nicht neben das Arbeitszimmer legen sollte, wird das *ἐπιθυμητικόν* im Körper an einem vom *λογιστικόν* möglichst weit abgelegenen Ort angesiedelt. Das *ἐπιθυμητικόν* wird als Unruheherd beschrieben, der sich durch Geschrei und Lärm bemerkbar macht. Wir hatten im vorangegangenen Kapitel bezüglich der Möglichkeiten einer Kommunikation zwischen den Seelenteilen festgestellt, dass das *λογιστικόν* (mit Hilfe des *θυμός*) in der Lage sein muss, dem *ἐπιθυμητικόν* Drohungen und Ermahnungen zukommen zu lassen, wann immer dieses einen Aufruhr in der Seele anzettelt [*Tim.* 70a7-c1]. Diese Feststellung führt nun umgekehrt ebenfalls zu der Konsequenz, dass auch das *ἐπιθυμητικόν* sich dem *λογιστικόν* bemerkbar machen können muss. Wie sonst sollte das *λογιστικόν* Kunde von seinem unrechten Verhalten erlangen?

Nehmen wir die Passagen um die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ sowie um ‚den Lärm und das Geschrei‘ wörtlich, so müssen wir die Kommunikation zwischen dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *λογιστικόν* als einen Akt des Aussendens und Empfangens von akustischen Signalen verstehen. Auch wenn diese Möglichkeit absurd erscheint, wollen wir sie kurz durchspielen. Im *Timaios* beschreibt Platon das Gehör als eine Bewegung, die als Folge eines Tonimpulses im Kopf beginnt und am Sitz der Leber endet. So heißt es dort: „Allgemein wollen wir nun als Ton den Impuls ansetzen, der von der Luft durch Ohren, Gehirn und Blut bis zur Seele hindurchgeleitet wird, die daraus resultierende Bewegung aber, die vom Kopf beginnt und am Sitz der Leber endet, als Gehör.“³⁵³ Wenn wir diese Definition des Hörens auf das Kommunikationsverhalten des in der Umgebung der Leber angesiedelten *ἐπιθυμητικόν* übertragen, ist folgendes Modell naheliegend:

³⁵² ἴν' οὖν αἰεὶ νεμόμενον πρὸς φάνη καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοήν ὡς ἐλάχιστην παρέχον, μένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοήν ὡς ἐλάχιστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῆ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐῷ βουλευέσθαι [...] [*Tim.* 70e5-71a2]. (Übers. nach Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

³⁵³ ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὠτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγῆν διαδιδόμενῃν, τὴν δὲ ὑπ' αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτῶσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἔδραν, ἀκοήν· [*Tim.* 67 b 2-5]. (Übers. von Paulsen und Rehn).

Ein Ton (φωνή) ist wird von Platon als Impuls (πληγή) definiert, der den Weg „durch Luft, Gehirn und Blut bis zur Seele“ (ὕπ’ ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς [Tim. 67b2-4] nimmt. Als Gehör (ἀκοή) bezeichnet er eine durch diesen Ton erzeugte Bewegung, welche vom Kopf ausgeht und am Sitz der Leber endet (τὴν δὲ ὑπ’ αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτῶσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἔδραν. [Tim. 67b4-5]). Außerhalb des Körpers gibt es demnach zwar eine Bewegung der Luft, das Hören selbst jedoch beginnt erst im Kopf und somit zugleich in der Region des λογιστικόν. Barker schließt hieraus, dass alles Hören deswegen eine Bewegung ist, die letzten Endes aus der rationalen Seele resultiert.³⁵⁴ Nicht nur beim Hören sondern auch beim Sehen werden die Wahrnehmungen als Bewegungen durch den Körper bis zur Seele geleitet.³⁵⁵ Platons Formulierung lässt darauf schließen, dass sowohl beim Hören also auch beim Sehen nicht nur einzelne Teile, sondern die ganze Seele in den Wahrnehmungsakt involviert ist. Diese Interpretation seiner Wahrnehmungslehre wäre auch zu jener im *Theaitetos* [184d] kompatibel, in welchem Platon ebenfalls die Gesamtseele als das wahrnehmende Subjekt beschreibt.³⁵⁶

Dass Platon stets allgemein von der Seele als Empfänger der Wahrnehmungen spricht, schließt jedoch nicht aus, dass die Teile als einzelne und zeitlich nacheinander wahrnehmen. Wenn wir Barker folgen, und davon ausgehen, dass das alles Hören zunächst vom Gehirn und somit vom λογιστικόν ausgeht und dann erst (gegebenenfalls über den Weg des Herzens und des θυμός) zur Leber und zugleich zum ἐπιθυμητικόν transportiert wird, wäre auch nach diesem Modell die Gesamtseele in den Akt des Hörens involviert, jedoch nicht zur gleichen Zeit, sondern alle Seelenteile sukzessive. Wenn also die vom λογιστικόν affizierte Bewegung durch das Blut an das ἐπιθυμητικόν weitergeleitet wird, ergibt sich eine plausible Möglichkeit zur Kommunikation. Dann wäre es darüber hinaus anatomisch gesehen möglich, dass sich das λογιστικόν

³⁵⁴ “The effects of the impact upon our ears must first pass through the brain, thereby (presumably) affecting the rational soul; and it is the consequent movement of the rational soul, not that of the air or the eardrum, which is passed on to the liver and experienced as hearing.” Andrew Barker: “Timaeus on music and the liver” in M.R. Wright (Hg.): *Reason and Necessity. Essays on Plato’s Timaeus*. London / Wales (2000), 85-99, 87

³⁵⁵ ὁμοιοπαθὲς δὴ δι’ ὁμοιότητα πᾶν γινόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτὸ ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδόν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην ἢ δὴ ὁρᾶν φαμεν [Tim. 45c7-d3].

³⁵⁶ Dass laut dem *Timaios* nie bestimmte Seelenteile sondern immer die ganze Seele in die Wahrnehmung involviert seien, betont Lorenz : “On his picture, perception crucially involves the transmission of motions or affections from the relevant parts of the body to the soul, rather than to some specifically to some part or other of the soul, e.g., appetite or spirit. It is worth calling attention to the fact that, in all of Timaeus’ remarks about perception, it is always simply to the soul that motions or affections of the relevant kind are said to be conducted, never specifically to some part or other of the soul. “ H. Lorenz: “The Cognition of Appetite in Plato’s *Timaeus*”, in: Rachel Barney, Tad Brennan und Charles Brittain (Hrsg.): *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press (2012), 238-258, 243.

dem ἐπιθυμητικόν über das Blut und dessen Kanäle mitteilt. Hierdurch tut sich eine schlüssige Lösungsmöglichkeit dafür auf, wie die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ über den Weg des Blutes vom Gehirn zur Leber geleitet werden können.³⁵⁷ Diese Lösung lässt zudem die Option zu, dass das ἐπιθυμητικόν diesen Hörkanal, der es mit dem λογιστικόν verbindet sowie das Blut in umgekehrter Richtung ebenfalls als Transmitter nutzen kann. Wie wir aus der Lektüre der vorherigen Passagen wissen, sendet das ἐπιθυμητικόν Lärm und Geschrei aus,³⁵⁸ weshalb die jungen Götter dieses möglichst weit vom λογιστικόν ansiedeln. Dies lässt darauf schließen, dass es dem λογιστικόν grundsätzlich möglich sein muss, die Geräusche des ἐπιθυμητικόν zu empfangen, sonst wäre die Handlungsweise der jungen Götter unplausibel. Dass der Hörkanal als Transmitter in die eine oder beide Richtungen fungiert, ist jedoch nur eine spekulative (wiewohl naheliegende) Vermutung.

Abgesehen von der Frage nach der konkreten anatomischen Realisierungsmöglichkeit, steht es außer Frage, dass eine Kommunikation zwischen den Seelenteilen stattfinden muss. In einer vielbeachteten und überzeugenden Abhandlung zeigt Lorenz, dass das ἐπιθυμητικόν im *Timaios* so konzipiert ist, dass es auf das λογιστικόν zu hören vermag. Diese Schlussfolgerung zieht er aus der oben zitierten Passage [70a ff.], wo es heißt, dass das λογιστικόν und der θυμός das ἐπιθυμητικόν dann gemeinsam gewaltsam in Zaum halten „wenn es (scil. das ἐπιθυμητικόν) den Befehlen und Vernunftgründen aus der Akropolis auf keine Weise willentlich gehorchen will.“ (ὁπότ’ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ’ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῆ πείθεσθαι ἐκὼν ἐθέλοι. [*Tim.* 70a6-7]).³⁵⁹ Daraus schließt Lorenz sinnigerweise, dass das ἐπιθυμητικόν nicht immer gewaltsam dazu angehalten werden muss, den Vernunftgründen zu gehorchen, sondern dies auch freiwillig geschehen kann.³⁶⁰ Die Schlussfolgerung aus dieser Annahme ist einleuchtend und setzt eine wie auch immer geartete Kommunikation zwischen beiden Seelenteilen voraus.

Den Schluss, dass das ἐπιθυμητικόν über bestimmte kognitive Prozesse sowie Meinungen verfügen müsse, legen verschiedene Passagen aus der *Politeia* nahe,³⁶¹ wo unter anderem von der Möglichkeit einer Beruhigung des ἐπιθυμητικόν durch Vernunftgründe (ἡμερῶν λόγῳ) [*Resp.* 554d2]) gesprochen wird.³⁶² Diese Passage scheint mit *Tim.* 77b3-6 zu kollidieren, wo es heißt, dass die Pflanzen an der ‚dritten See-

³⁵⁷ Zur Platons Lehre vom Gehör siehe Taylor (1928), 476-479. Cornford (1937), 275-276, 320-326, Barker (2000). Vgl. auch: Theodore Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Mouton (1969), 109.

³⁵⁸ Vgl. *Tim.* 70e7.

³⁵⁹ Vgl. Lorenz (2012), 240.

³⁶⁰ “But for that to be possible, appetite must be able to receive reason’s directives, and to grasp their significance at least to some extent.” Lorenz (2012), 241.

³⁶¹ Vgl. *Resp.* 554c11-d3, 571d1-5, 603a1-2.

³⁶² Siehe hierzu Lorenz (2012), 238-239.

lenart‘ teilhätten, „welche zwischen Zwerchfell und Nabel angesiedelt ist und keinen Anteil an Meinung, Überlegung und Intellekt hat“ (ὁ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἰδρῦσθαι λόγος, ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδέν), sondern nur an „Wahrnehmung, Lust und Schmerz mittels der Begierden“ (αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγείνης μετὰ ἐπιθυμιῶν). Sollte die Beschreibung der dritten Seelenart (τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους) auf das ἐπιθυμητικόν übertragbar sein, und nicht nur den Pflanzen vorbehalten (vergleichbar dem θρεπτικόν des Aristoteles), so ist einzuwenden, dass in Pflanzen anders als im Menschen kein λογιστικόν existiert, weshalb es für Platon keine Notwendigkeit gibt, die Möglichkeit eines solchen Gehorsams in Bezug auf die Pflanzen miteinzubeziehen.

Wenn die Beschreibung der dritten Seelenart auf das ἐπιθυμητικόν übertragbar ist, und dieses wie die Pflanzen das Vermögen zur Wahrnehmung (αἰσθησις) hat, wäre es dann nicht möglich, dass es auch über die aus diesen Wahrnehmungen abgeleiteten Meinungen verfügen? Lorenz argumentiert anhand des *Theaitetos* gegen eine notwendige Verknüpfung von Wahrnehmung und Meinung, indem er sie als zwei klar voneinander separierte Vermögen der Seele bezeichnet. Für ihn wird im *Theaitetos* deutlich, dass das Verfügen über Wahrnehmungen kein hinreichendes Kriterium für die Meinungsbildung ist.³⁶³ Um herauszufinden, ob das ἐπιθυμητικόν die Fähigkeit zur Meinungsbildung hat, oder ob es ihm möglich ist, auch ohne diese Fähigkeit auf die oberen Seelenteile zu hören soll, müssen wir die Beschreibung seiner Erkenntnisvermögen im *Timaios* näher betrachten.

1.2.3.2.1 Das ἐπιθυμητικόν und die φαντασία im Timaios

Unter Rekurs auf den *Timaios* interpretiert Lorenz die Art und Weise der Kommunikation, auf die sich das λογιστικόν sich dem ἐπιθυμητικόν mitteilt, als nonverbalen Mal- oder Zeichnungsprozess. Die Vernunft ‚malt‘ dem ἐπιθυμητικόν demnach Bilder (φαντάσματα), welche die Leber in einen weichen und sanften Zustand versetzen

³⁶³ “More importantly, it requires clarifying the rather difficult and controversial passage in the *Theaitetus* in which Socrates argues that belief-formation in all cases outstrips the resources of perception (*Theaitetus* 184–7). I shall argue that Socrates in that passage distinguishes between belief-formation and sense-perception as two distinct capacities of the soul, and that he denies that the resources of perception are sufficient for the formation of any belief.” Lorenz (2006), 56.

sollen.³⁶⁴ Die im Folgenden vorgestellte Interpretation stützt sich was den *Timaeus* betrifft insbesondere auf eine prägnante nun in voller Länge zitierte Textstelle:

„Weil sie [die jungen Götter] aber von ihm [dem ἐπιθυμητικόν] wussten, dass es vernünftige Überlegung nicht verstehen werde (λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν) und, wenn es doch irgendwie mit irgendeiner Wahrnehmung davon in Berührung kommen sollte, es ihm von Natur aus nicht gegeben sein werde, sich um irgendwelche vernünftigen Überlegungen zu kümmern, sondern dass es am meisten von Trugbildern und Scheingestalten bei Nacht und bei Tag in die Irre geleitet werde (ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ’ ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγῆσοιτο), gab der Gott ihm deshalb das Gebilde der Leber zur Seite und setzte sie in seine Behausung; und er gestaltete sie dicht, glatt, glänzend, süß und (doch) mit Bitterkeit versehen, damit in ihr das aus dem Intellekt entspringende Vermögen der Gedanken (τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις) wie in einem Spiegel, der Abdrücke aufnimmt und ermöglicht Spiegelbilder zu sehen (οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι), diesem Teil Angst einjage, sooft sie unter Verwendung der dem Teil angeborenen Bitterkeit in grimmigem Ansturm drohe (ἀπειλῆ), und, indem sie heftig (die Bitterkeit) in die ganze Leber hineinmische, gallige Farben zum Vorschein bringe und durch Zusammenziehung alles runzlig und rau mache, den Leberlappen aus seiner geraden Lage umbiege und zusammenziehe und die Gefäße und die Pforte verstopfe und verschließe und dadurch Schmerzen und Unbehagen verursache; Und damit andererseits, sooft irgendein Hauch von Milde aus dem Denken die

³⁶⁴ “The *Republic* does not say how reason can affect appetite in the requisite way. It simply assumes that it can. Acquiescence of the non-rational parts in the course of action that reason prescribes is also what is minimally required by Socrates’ account of temperance in book 4: ‘A person is temperate because of the friendly and harmonious relations between these same parts, namely, when the ruler and the ruled believe in common the reason should rule and they don’t engage in civil war against it.’ (*Republic* 4, 442 C9-D2). The *Timaeus*, by contrast, does attempt to explain how reason can affect appetite. ‘A gentle inspiration descending from thought’ *Timaeus* says, may ‘paint’ appearances (fantasmata) that are opposite to the threats mentioned just before in the text. When that happens he says, the liver becomes sweet and smooth. In this way – both, I take it, by ‘painting’ agreeable prospects and by causing pleasant sensations – the appetitive part gentle and tame. As we have seen, *Timaeus* leaves it obscure how thought can paint agreeable prospects and how appetite can be aware of them. But we only have to consult the *Philebus* to see how this can be. The human soul is constituted so that certain kinds of thoughts – such as beliefs about future pleasures and pains – involve, or are accompanied by, suitable exercises of the sensory imagination, through which the person pre-enacts the pleasures and pains in question. The appetitive part of the soul, *Timaeus* tells us, is constituted so that it fails to understand, or in any event fails to be moved by, the accounts that form the contents of thoughts (*Timaeus* 71 A3-5).” Lorenz (2006), 107.

entgegengesetzten Scheinbilder abbilde (τάναντία φαντάσματα ἀποζωγραφοῖ), diese Macht Ruhe von der Bitterkeit dadurch verschaffe, dass sie die ihr selbst entgegengesetzte Beschaffenheit weder erregen noch berühren wolle und die der Leber innewohnende Süßigkeit diesem Teil gegenüber benutze und alles an ihm gerade, glatt und frei einricthe und so den um die Leber herum angesiedelten Seelenteil freundlich und heiter mache, da er in der Nacht eine bescheidene Beschäftigung durch die Weissagung im Schlaf habe, nachdem er keinen Anteil an Vernunft und Denken bekam (ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε).³⁶⁵

Die Passage schildert wie man sich die Kommunikation zwischen λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν vorzustellen hat: Da das ἐπιθυμητικόν nicht fähig ist, die λόγοι des λογιστικόν zu verstehen, muss das λογιστικόν zu anderen Mitteln greifen, um sich diesem verständlich zu machen. Platon nennt hier die Leber als das entscheidende Medium für die Kommunikation. Diese funktioniert wie in einem Spiegel (οἷον ἐν κατόπτρῳ), welcher das aus dem Intellekt entspringende Vermögen der Gedanken (τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις) als Abdrücke aufnimmt und es dem ἐπιθυμητικόν ermöglicht, Spiegelbilder zu sehen (δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι). Dem ἐπιθυμητικόν wird ferner Angst eingejagt, sooft die Vernunft, unter Verwendung der dem Teil angeborenen Bitterkeit, diesem in grimmigem Ansturm droht (ἀπειλῆ).

Es wird hier deutlich gesagt, dass es keine über λόγοι funktionierende Verständnismöglichkeit zwischen λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν gibt, wobei die Frage aufkommt, ob mit λόγοι alle Arten von Gedanken oder nur explizit vernünftige Überlegungen oder aber tatsächlich Worte, also die sprachliche Vermittlung, gemeint sind. Die λόγοι werden nur *ex negativo* bestimmt, insofern sie *eine nicht funktionierende* Möglichkeit

³⁶⁵ εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πη καὶ μεταλαμβάνοι τιτὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμ-φυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγῆσοιτο, τούτῳ δὲ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν ἥπατος ἰδέαν συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἑκείνου κατοίκησιν, πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό, ὅποτε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη συγγενεῖ, χαλεπὴ προσενεχθεῖσα ἀπειλῆ, κατὰ πᾶν ὑπομειγνύσα ὀξέως τὸ ἥπαρ, χολώδη χρώματα ἐμφαίνει, συνάγουσά τε πᾶν ῥυσὸν καὶ τραχὺ ποιοῖ, τα ἐμφαίνει, συνάγουσά τε πᾶν ῥυσὸν καὶ τραχὺ ποιοῖ, λοβὸν δὲ καὶ δοχὰς πύλας τε τὸ μὲν ἐξ ὀρθοῦ κατακάπτουσα καὶ συσπῶσα, τὰ δὲ ἐμφράττουσα συγκλείουσά τε, λύπας καὶ ἄσας παρέχοι, καὶ ὅτ' αὐτὸ τάναντία φαντάσματα ἀποζωγραφοῖ πρᾶότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια, τῆς μὲν πικρότητος ἡσυχίαν παρέχουσα τῷ μήτε κινεῖν μήτε προσάπτεσθαι τῆς ἐναντίας ἑαυτῆ φύσεως ἐθέλειν, γλυκύτητι δὲ τῆ κατ' ἑκείνου συμφύτῳ πρὸς αὐτὸ χρωμένη καὶ πάντα ὀρθὰ καὶ λεῖα αὐτοῦ καὶ ἐλεύθερα ἀπευθύνουσα, ἴλεων τε καὶ εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἥπαρ ψυχῆς μοῖραν κατωκισμένην, ἐν τε τῇ νυκτὶ διαγωγῆν ἔχουσαν μετρίαν, μαντεία χρωμένην κατ' ὕπνον, ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε [*Tim.* 71a3-d4]. (Übersetzung nach Paulsen und Rehn, leicht modifiziert).

zur Vermittlung von aus dem Intellekt entspringende Vermögen der Gedanken (τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις) sind. Auffallenderweise rekurriert Platon hier auf den Intellekt (νοῦς) und nicht auf den λόγος oder das λογιστικόν. Diese Tatsache lässt die Möglichkeit offen, dass das ἐπιθυμητικόν zwar nicht die höheren geistigen Angelegenheiten des νοῦς, jedoch trotzdem einfachere rationale Sachverhalte des λόγος nachvollziehen kann. Da das ἐπιθυμητικόν jedoch auch keine λόγοι im Sinne von Worten erfassen kann, muss das von Hause aus eigentlich sprachlich agierende λογιστικόν eine andere Möglichkeit finden, ihm die Überlegungen aus seinem Intellektsvermögen zu vermitteln. Moss schlägt deswegen in Anlehnung an Lorenz vor, dass Spiegelbilder als Medium der Überlegungen dienen:

“If these thoughts were expressed as logoi, the logoi would be exhortations, threats, warnings, or reassurances. If thoughts can be reflected as images, we should expect to see the same phenomenon here. While some images are evaluatively neutral, others can be threats or reassurances: they can present things as good or bad, to be done or to be avoided. It is this fact that lets images stand in for logoi in influencing the appetitive part of the soul: the rational part cannot explain to the appetitive part why it is best to pursue or refrain from some course of action, but by means of liver-images it can bring it about that the course of action simply looks good or bad, the way something can look good or bad in a picture.”³⁶⁶

Moss' Erklärungsansatz ist bis zu diesem Punkt einleuchtend: Weil die λόγοι als Medium versagen, müssen Bilder das ἐπιθυμητικόν von bestimmten Verhaltensweisen oder Handlungen abhalten. Die Konsequenz aus den vermittelten Bildern besteht in einer Veränderung der Gefühle, also beispielsweise in dem Entstehen von Angst oder Heiterkeit.³⁶⁷ Da die Bilder nun als eine Art Abbild der Inhalte des Intellekts bezeichnet werden, führt dies laut Moss zu der Konsequenz, dass nicht rationale Empfindungen durch rationale Ansichten modelliert werden.³⁶⁸ Moss zieht somit den

³⁶⁶ Moss (2012), 272.

³⁶⁷ “These images, unlike logoi, can directly influence the appetitive part. The responses they induce, the passage strongly implies, are passions: fright, aversion, and calm, and presumably others as well.” Moss (2012), 272. Diese Beobachtung birgt interessante Konsequenzen für eine Theorie der Gefühle bei Platon: Es lässt sich aus der oben zitierten Passage [*Tim.* 71a3-d4] nämlich schließen, dass die klassischen Emotionen wie etwa die Furcht, nicht alleine im θυμός angesiedelt sind, sondern dass das ἐπιθυμητικόν über seinen eigenen Gefühlshaushalt verfügt.

³⁶⁸ “In the *Timaeus* passage (71a-d), the images that influence the appetitive part are copies of reason's thoughts. In the *Philebus*, meanwhile, the images are copies of the scribe's *logoi*; this similarity to the *Timaeus* passage does seem to suggest that, despite my arguments above to the contrary, the *logoi* belong to the rational part of the soul and only the images to the non-

Hinweis Platons auf das Abbildverhältnis vom intellektuellem Inhalt zu dem Bild, das an das *ἐπιθυμητικόν* gesendet wird, als Begründung dafür heran, dass die emotionale Reaktion des *ἐπιθυμητικόν* letztlich rational begründet sei. Dies aber scheint eine Überinterpretation der Aufgabe der Bilder zu sein: Denn nicht ohne Grund findet die Vermittlung der Inhalte hier durch Bilder und nicht durch Worte statt. Das *Medium* der Vermittlung spielt für Platon dabei eine wichtige Rolle. Die Bilder, die das *λογιστικόν* schickt, entbehren nämlich der eigentlichen Inhalte der Intellekts: Sie sind frei von den eigentlichen Gründen, *warum* das *ἐπιθυμητικόν* dieses oder jenes vermeiden sollte. Diese Bilder sind somit nicht im strengen Sinne ‚Abbildungen‘ aus dem Intellekt, da sie aller Eigenschaften entbehren, die diese intellektuellen Inhalte ausmachen. Sie scheinen vielmehr Bilder im Sinne von Abstraktionen oder stellvertretenden Zeichen zu sein, die das *ἐπιθυμητικόν* nicht zu einer rationalen Einsicht bringen sollen, sondern auf Basis von angstauslösenden Bildern durch das Erzeugen negativer Emotionen seine Haltung zum jeweiligen Gegenstand beeinflussen.

Es sind nicht nur die Bilder allein, die das *ἐπιθυμητικόν* erschrecken und einschüchtern sollen. Eine Variante der Vermittlung läuft über körperliche Restriktionen und Schmerz, mit welchen das *λογιστικόν* dem *ἐπιθυμητικόν* ebenfalls drohen kann. Das *λογιστικόν* droht (*ἀπειλῆ*) dem *ἐπιθυμητικόν* nämlich, indem es „heftig die Bitterkeit in die ganze Leber hineinmischt und dadurch [...] auch durch Zusammenziehung alles runzlig und rau macht, den Leberlappen aus seiner geraden Lage umbiegt und zusammenzieht und die Gefäße und die Pforte verstopft und verschließt und dadurch Schmerzen und Unbehagen (*λύπας καὶ ἄσας*) bereitet.“ Wir haben also außer dem Senden von Bildern noch eine auf den Tastsinn bezogene Methode, mit der sich das *λογιστικόν* bemerkbar macht: Über das Instrument der in der Leber ansässigen Bitterkeit bewirkt es durch ‚Runzeln‘, ‚Zusammenzug‘, ‚Verstopfung‘, ‚Verschließen‘ und ‚Umbiegen‘ allerhand mechanische und taktile Veränderungen in der Leber, die Schmerzen verursachen. Diese Schmerzen tragen letztlich ebenso zum ‚Erziehungsprozess‘ des *ἐπιθυμητικόν* bei wie die erzeugten Bilder.³⁶⁹

Es stehen dem *λογιστικόν* also verschiedene Methoden und Mittel zur Verfügung, um sich dem *ἐπιθυμητικόν* verständlich zu machen. Auch die Möglichkeit einer Kom-

rational. This would entail that non-rational passions are always modeled on rational beliefs.” Moss (2012), 277.

³⁶⁹ “This passage details a means by which the rational part can gain control over the appetitive: it can counter existing appetitive passions by inducing new ones. If appetite is craving some base pleasure, the rational part can frighten it with the threat of painful consequences; if appetite is shrinking in fear from some noble duty, the rational part can embolden it with talk of rewards.” Moss (2012) 271. “First, part of fear is the painful contraction of the liver, part of calmness the sweet relaxing of it. This gives us a version of (1) above: perhaps passions are not here identified with pleasures and pains, as in the *Philebus*, but they do essentially involve them.” Moss (2012), 272.

munikation über den Hörkanal bleibt, trotz alternativer Kommunikationsmodelle, weiterhin bestehen, denn die ‚Drohungen und Ermahnungen‘ des *λογιστικόν* müssen nicht zwangsläufig *λόγοι* im Sinne inhaltlich gefüllter, sachlich motivierter Worte oder Formulierungen sein. Wir können uns beispielsweise auch ein nicht-sprachliches aber lautlich verfasstes Drohgeräusch oder besänftigende musikalische Töne vorstellen, mit denen das *λογιστικόν* auf das *ἐπιθυμητικόν* einwirkt. Das auf Lauten basierende Kommunikationsmodell bietet darüber hinaus, wie oben bereits dargelegt, die Möglichkeit, dass sich auch das *ἐπιθυμητικόν* dem *λογιστικόν* mitteilen kann. Im Spiegel-Modell hingegen ist nur die Rede davon, dass das *λογιστικόν* sich dem *ἐπιθυμητικόν* über Bilder mitzuteilen vermag, der umgekehrte Weg wird jedoch nicht beschrieben. In dem Model von Lorenz und Moss ist der aktive Part allein dem *λογιστικόν* vorbehalten. Es scheint mittels des auditiven Kommunikationsmodells eher denkbar, eine Option aufzuzeigen, wie der vom *ἐπιθυμητικόν* verursachte Lärm zum *λογιστικόν* gelangen kann, was notwendig ist, da dieses irgendwie Kenntnis davon bekommen sollte, dass das *ἐπιθυμητικόν* einen Aufstand verursacht.

Da Platon jedoch den Zeichnungsprozess und die Bilder am ausführlichsten beschreibt, wollen wir nun noch etwas mehr über diesen erfahren. Wir haben bisher gezeigt, dass die Spiegelbilder in der Leber ein möglicher Weg sind, wie das *λογιστικόν* sich dem *ἐπιθυμητικόν* mitteilen kann. Obwohl das *ἐπιθυμητικόν* keinen Zugang zu den *λόγοι* hat, kann es durch Bilder bestimmte Botschaften des *λογιστικόν* empfangen. Welches Erkenntnisvermögen braucht das *ἐπιθυμητικόν* hierfür? Da Platon davon spricht, dass das *ἐπιθυμητικόν* die Gedanken empfängt „wie in einem Spiegel der Abdrücke aufnimmt und es ermöglicht Spiegelbilder zu sehen“ (*οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι*³⁷⁰ [*Tim.* 71b4-5]), wäre es möglich, dass Platon hier auf die visuelle Sinneswahrnehmung rekurriert. Als Unterstützung könnte man anführen, dass Platon die Oberfläche der Leber als glatt und glänzend (*λεῖον καὶ λαμπρόν*) beschreibt, wodurch sie eine gute Spiegelfläche abgibt. Dennoch erscheint es aus verschiedenen Gründen nicht ausreichend, dass die Abbildungen, die das *ἐπιθυμητικόν* über die glatte Oberfläche der Leber empfängt, nur visuelle Sinneswahrnehmungen sind. Zunächst einmal stellt Platon seinem Vergleich zum Spiegel das Wörtchen ‚wie‘ (*οἷον*) voran, genauso wie er auch die Lunge mit den Worten ‚wie ein Schwamm‘ [70c6] oder ‚wie ein Polster‘ [70d]) beschrieben hat. Die Leber hat also Ähnlichkeit zu einem Spiegel, ohne selbst einer zu sein. Selbiges scheint auch für den Akt des Sehens (*κατιδεῖν*) zu gelten, zu dem das *ἐπιθυμητικόν* laut Platon befähigt sein soll. Eine schwierige Frage ist, ob man dieses ‚Sehen‘ nicht nur auf die Sinneswahrnehmung beschränken, sondern in einem allgemeineren Sinne als eine

³⁷⁰ Hervorhebung von mir.

Form bildlichen Erkennens oder Vorstellens verstehen muss. Dadurch würde man *ἐπιθυμητικόν* die Fähigkeit zusprechen, Repräsentationen zu erfassen.

Um einer Antwort auf diese Frage auf die Spur zu kommen, ist es hilfreich, sich zunächst Aristoteles Konzeption der *φαντασία* ins Gedächtnis zu rufen. Dieser gibt einerseits die Definition, dass die *φαντάσματα* „wie Wahrnehmungen ohne Materie“ seien,³⁷¹ während andererseits die Vollendung der Wahrnehmung die Entstehungsvoraussetzung der *φαντασία* ist.³⁷² Ähnlichkeit zwischen Wahrnehmung und Vorstellung ist zwar gegeben, doch die *φαντάσματα* verweilen in der Seele auch dann, wenn die Wahrnehmungsobjekte nicht mehr präsent sind. Während die Lebewesen die *φαντασία* als ein eigenständiges Vermögen haben, welches den Intellekt ersetzt, regiert die *φαντασία* in den Menschen nur dann, wenn sich der Intellekt verbirgt (*ἐπικαλύπτεσθαι*). Dies geschieht nach Aristoteles, analog zu Platon, vor allem in Krankheit oder Schlaf.³⁷³ Dadurch, dass die *φαντασία* ohne Wahrnehmungsgegenstand auskommt, ist sie noch täuschbarer als die Wahrnehmung.³⁷⁴ Wir werden sehen, dass das Moment der Täuschbarkeit auch in der platonischen Darstellung der Rolle der *φαντασία* für das *ἐπιθυμητικόν* eine wichtige Rolle spielt.

Lorenz (2012) nimmt ebenso wie Moss (2012) den Dialog *Philebos* zu Hilfe, um die Art und Weise des Zeichnungsprozesses näher zu erläutern. Demnach sind mit den *φαντάσματα* vor allem jene Vorstellungen gemeint, die sich auf zukünftige Lust und zukünftigen Schmerz beziehen, und durch welche der Menschen sich in einer Art Übung oder Training seiner Sinneswahrnehmungen bereits einen Vorgeschmack auf bestimmte noch kommende Erfahrungen geben kann. Platon lässt wie gesagt das *ἐπιθυμητικόν* nicht an Verstand und Klugheit teilhaben, aber er gibt ihm die kognitive Fähigkeit, sich „im Schlaf in der Sehergabe zu üben“ (*μαντεῖα χρωμένην καθ' ὕπνον*) [*Tim.* 71d3-4]. Wir wollen der schwierigen Frage, was genau es mit dieser ‚Sehergabe‘ des *ἐπιθυμητικόν* auf sich hat, hier nicht weiter auf den Grund gehen. Es fällt jedoch auf, dass die Seherkunst eine Gabe oder Fähigkeit ist, welche sich ebenso wie die *φαντασία* in die Zukunft richtet. Die Sehergabe, die die jungen Götter dem sterblichen Geschlecht deswegen einpflanzen, damit dieses auch irgendwie einen Anteil an der Wahrheit erhalte, ([...] ἵνα ἀληθείας πη προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον [*Tim.* 71e1-2]) veranschaulicht jedoch eine weitere Überlegung, die sich

³⁷¹ τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. [*De An.* 432a9-10].

³⁷² ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη. [*De an.* 429a1-2].

³⁷³ καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτάς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι. [*De An.* 429a4-8].

³⁷⁴ Zu einer detaillierten Darstellung der *φαντασία* bei Aristoteles siehe: Lorenz (2006) Part three: Phantasia and non-rational Desire in Aristotle, 113-186.

anhand der Untersuchung der φαντασμάτων und εἰδώλων ergibt. Es fällt nämlich auf, dass Platon sich hier hinsichtlich der Erkenntnisweisen des ἐπιθυμητικόν einer ähnlichen Terminologie bedient wie im Liniengleichnis Hinsichtlich seiner Bestimmung der Vermutung (εἰκασία).

1.2.3.2.2 Das ἐπιθυμητικόν und die εἰκασία im Timaios

Wir wollen nun einen eigenen Deutungsansatz vorstellen indem wir Gründe dafür hervorbringen, dass die Erkenntnisleistung des ἐπιθυμητικόν auf derselben erkenntnistheoretischen Ebene stattfindet, auf welcher Platon in der *Politeia* die εἰκασία eingliedert. Um diesen Gedankengang näher zu erläutern, müssen wir auf das Liniengleichnis zurückgreifen.

Im sechsten Buch der *Politeia* [*Resp.* 509d-511e] führt Platon als mittleres von drei Gleichnissen das Liniengleichnis an, in welchem er anhand einer mehrfach nach bestimmten Proportionen geteilten Linie vier verschiedene Erkenntnisweisen unterscheidet. Da es ein eigenes Buch erfordern würde, die zahlreichen Diskussionen über die Schwierigkeiten, welche mit der genauen Art und Weise der Einteilung dieser Linie zusammenhängen, dem Gegenstand angemessen darzustellen, wollen wir uns hier, nach einer sehr kurzen Zusammenfassung des Gleichnisses, allein mit den terminologischen Ähnlichkeiten des untersten Linienabschnitts zu unserer bisherigen Auffassung der Erkenntnisvermögen des ἐπιθυμητικόν im *Timaios* befassen.

Platon stellt im Liniengleichnis auf der Bildebene die Einteilung einer Linie dar. Diese Linie wird zunächst in zwei ungleich große Abschnitte geteilt. Hernach wird jeder dieser Abschnitte noch einmal in demselben Verhältnis geteilt. Letztlich erhält man also vier Abschnitte, wobei sowohl der kleinere also auch der größere Abschnitt der ersten Teilung in sich, nach Art eines Hologramms, ebenfalls einen größeren und kleineren Abschnitt im selben proportionalen Verhältnis enthält.

Die insgesamt vier Linienabschnitte werden nun von Platon voneinander nicht nur anhand ihrer jeweiligen Größe sondern ebenso anhand der Erkenntnisweisen, die sie repräsentieren sollen, sowie anhand der Gegenstände, auf die diese Erkenntnisweisen gerichtet sind, unterschieden. Während die beiden aus der ersten Teilung erhaltenen Großabschnitte als die ‚Gattung des Sichtbaren‘ und die ‚Gattung des Erkennbaren‘ (τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου)³⁷⁵ bezeichnet werden, nennt Platon

³⁷⁵ Ὡσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες [*Resp.* 509d6-e1].

die beiden Unterabschnitte aus der Teilung des Erkennbaren als ‚Vernunft‘/ ‚Intellekt‘ (νόησις) und Verstand (διάνοια), die beiden Unterabschnitte des Sichtbaren nennt er Glauben (πίστις) und Vermuten (εἰκασία).³⁷⁶ Während sich die νόησις auf die Ideen richtet und die διάνοια auf mathematische und geometrischen Gegenstände, bezieht sich die πίστις auf die uns um umgebenden Gegenstände der Wahrnehmung, die εἰκασία hingegen auf Bilder.³⁷⁷ Hierzu heißt es im Gleichnis: „Ich verstehe aber unter den Bildern zuerst die Schatten, ferner die Spiegelungen in den Wassern und in allen Körpern, deren Oberfläche dicht, glatt und reflektierend (πυκνά τε καὶ λεία καὶ φανὰ) beschaffen, und in jedem derartig beschaffenen Ding, wenn du verstehst?“³⁷⁸ Die εἰκασία ist also im Gleichnis jene Erkenntnisweise, die sich die φαντάσματα auf allen spiegelnden Oberflächen zu Nutze macht und zu ihrem Erkenntnisgegenstand erhebt. Dies bedeutet auf der bildhaften Ebene des Gleichnisses gedacht, dass sie nicht die Gegenstände selbst erkennt, sondern, da sie kein Wissen und keine Kenntnis von den Gegenständen selbst hat, deren Abbilder für die Gegenstände hält. Sie ist also in dem Irrtum befangen, dasjenige, was ihr als Gegenstand *erscheint*, und somit also den ‚scheinbaren Gegenstand‘, für den wahrhaftigen Gegenstand zu halten.³⁷⁹

³⁷⁶ Ἰκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καὶ μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὡσπερ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν [Resp. 511d6-e4].

³⁷⁷ “*Eikasia* is derived from the verb *eikazein*, which has two relevant meanings: (1) ‘to represent by an image or likeness, portray’; and (2) ‘to infer from comparison, to form a conjecture’.” James Wilberding: “Prisoners and Puppeteers in the Cave“ in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 117-139, 130.

³⁷⁸ λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσοι πυκνά τε καὶ λεία καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς [Resp. 409e5-10a1].

³⁷⁹ Die grundsätzliche Verfasstheit des Erkenntnissubjekts, welches sich im Bereich der εἰκασία bewegt, charakterisiert Wilberding, entgegen einem Großteil der Forschung folgendermaßen: “However, in addition to describing *eikasia* as the inability to distinguish between appearance and original, I would add that this inability results from one’s ignorance regarding the existence of the originals. One in the state of *eikasia* is like the lover of sights and sounds from book 5. The lover of sights and sounds believes, for example, that there are many beautiful things, but he does not believe that there is anything prior to these, i.e. that there is a Form of Beauty. This ignorance on his part leads him to identify mistakenly the many beautiful things with Beauty itself [αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, *Rep.* 5, 476d 1–2]. Similarly, one in the state of *eikasia* believes only in the appearances and is completely unaware of the originals. For this reason he mistakes the appearances for the original.” Wilberding (2004), 129-130. Viele Forscher sehen in der εἰκασία einen Zustand der unreflektierten Naivität: Man glaubt, dass das, was andere einem als etwas Gutes verkaufen, auch gut sei. Vgl. J. Adam, *The Republic of Plato*, 2 vols.; Cambridge (1902), 157–158, J. Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford (1981), 256, Gail Fine “Knowledge and Belief in *Republic* V–VII” in S. Everson (Hrsg): *Companions to Ancient Thought*, i. *Epistemology*, Cambridge (1990), 85–115, 102; Terence Irwin, *Plato’s Moral Theory*, Oxford (1977), 221, J. Malcolm: “The Cave Revisited” in: *Classical Quarterly* (1981), 60–68, G. Patzig: „Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet“ In: *Antike und Abendland* 16 (1970), 113–26, 123, J. R. S. Wilson: “The Contents of the Cave” in: *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. 2 (1976), 117–127, 117 Fn. 2. Vgl. hierzu Wilberding (2004), 129, der diese herkömmliche Ansicht widerlegen möchte. Eine solche Fehleinschätzung zwischen Abbild und

Man könnte also die Hypothese aufstellen, dass die Erkenntnisleistung des *ἐπιθυμητικόν*, wie sie im *Timaios* dargestellt wird, der *εἰκασία* aus dem Liniengleichnis entspricht. Hierzu passt, dass das *ἐπιθυμητικόν* im *Timaios* als der Seelenteil beschrieben wird, welcher einer ständigen Täuschung erliegt, da er „von Bildern und Vorstellungen bei Nacht und bei Tag am meisten manipuliert wird“ (ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ’ ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγῆσσιτο) [*Tim.* 71a5-7]. Dass er durch die Bilder manipuliert, oder, neutraler formuliert, beeinflusst (ψυχαγωγέω) wird, kann man im negativen Sinne so deuten, dass eine Seele, die sich ganz auf diese Vorstellungsbilder verlässt, vom eigentlichen Weg der Erkenntnis abkommt. Auch das *λογιστικόν* projiziert Vorstellungsbilder auf die Leber, um das *ἐπιθυμητικόν* so zum Fürchten zu bringen als wären sie reale Gegenstände. Wir können deshalb annehmen, dass das *ἐπιθυμητικόν* die vom *λογιστικόν* gesendeten Vorstellungsbilder mit den Originalen verwechselt. Deswegen sind Lust oder Unlust auf Erscheinungen gegründet, deren Inhalte das *λογιστικόν* steuern kann. Dies würde letztlich für eine starke Beeinflussbarkeit des *ἐπιθυμητικόν* durch das *λογιστικόν* über den Weg der Bilder sprechen.

Auch im Höhlengleichnis [*Resp.* 514aff.] zählt Platon die Sehergabe zu den Fähigkeiten des *ἐπιθυμητικόν* zählt, und die *εἰκασία* ist das zu dieser Gabe korrespondierende Erkenntnisvermögen. Es wird häufig davon ausgegangen, dass die verschiedenen Stationen des Aufstiegs im Höhlengleichnis, welches auf der Bildebene von dem Aufstieg einer Person³⁸⁰ aus der Gefangenschaft in einer Höhle bis zum Tageslicht und zum Betrachten der Sonne handelt, zu den Einteilungen der Erkenntnisvermögen im Liniengleichnis korrespondieren.³⁸¹ Trägt man diese Einschätzung mit, so dürfte sich der gefesselte Mensch, welcher sich auf unterster Station in den Tiefen der Höhle

Original resultiert diesem Ansatz zu Folge also aus einer völligen Unkenntnis der Originale, also dessen, wovon ein Abbild Abbild ist. Dominick ist anderer Ansicht, indem er das Sehen vom Bilder auf dem Stande der *εἰκασία* als das Sehen eines Bildes als Bild bezeichnet. Dieses Sehen beinhaltet an sich noch keine Notwendigkeit für Konfusionen oder Täuschungen. Die Standartlesart, nach welcher ein Irrtum vorliegt, indem die *εἰκασία* die Bilder für Originale hält, lehnt er somit ab; diese ist seiner Ansicht nach nur deswegen attraktiv, um das Liniengleichnis zum Höhlengleichnis parallelisieren zu können. Nach Dominick ist diese Lesart unangemessen, da sie beispielsweise die hilfreiche Rolle der *εἰκασία* für die Erkenntnisleistungen der *διανοία* missachtet. Denn die *εἰκασία* kann sich manchmal durch das erfolgreiche Studieren von Bildern für die Erkenntnisse der *διανοία* als hilfreich erweisen. Vgl. Yancy Hughes Dominick: “Seeing Through Images: The Bottom of Plato’s Divided Line” in: *Journal of the History of Philosophy*, 48.1 (2010), 1-13.

³⁸⁰ Es ist umstritten, ob die Person, welche den Aufstieg aus der Höhle vollzieht, zur Personengruppe der Bürger oder der Politiker gehört. Wilberding legt dar, dass es sich bei der aufsteigenden Person um einen Politiker, bzw. einen Sophisten handelt: Vgl. Wilberding (2004), pp. 117-39. Zu der orthodoxen Lesart für die Gefangenen als einfache Bürger siehe den Forschungsüberblick bei Wilberding (2004), 119.

³⁸¹ Hierfür argumentiert gründlich: Vassilis Karasmanis: “Plato’s *Republic*: The Line and the Cave” in: *Apeiron* 21 (1988), 147-171.

befindet, und Schatten auf einer Höhlenwand für die Originale hält, im Erkenntnisbereich der εἰκασία bewegen. In Bezug auf das Deuten dieser Schattenspiele spricht Platon von der Fähigkeit der Vorhersage. Diese Vorhersagen tätigen die gefesselten Schattenexegeten, indem sie anhand der Schatten „vorhersagen, was sie für das Kom-mende halten“ (ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἤξειν).³⁸² Die parallele Konstruktion von Sehergabe und Vorhersage, einmal als Fähigkeit des ἐπιθυμητικόν im *Timaios* und einmal als Fähigkeit der gefesselten Menschen in der Höhle spricht ebenfalls dafür, dass sich diese auf dem Erkenntnislevel der εἰκασία bewegen.

Wir können also festhalten, dass das ἐπιθυμητικόν auf Basis von Bildern und aus diesen Bildern abgeleiteten Vermutungen, die zudem, wie wir Lorenz zustimmen wollen, auch eine Vorstellungsleistung implizieren können, an den Meinungen des λογιστικόν teilhat. Während der θυμός die Meinungen des λογιστικόν aufgreifen, zu seinen Meinungen machen, und in körperliche Reaktionen, wie etwa einen Zornesausbruch bei Unrechtsempfindungen, umzusetzen vermag, ist das ἐπιθυμητικόν abhängig von den Projektionen, die das λογιστικόν ihm zur Verfügung stellt. Die Erkenntnisleistung des ἐπιθυμητικόν, ist, gleich dem Rätseln der Schattenexegeten im Höhlengleichnis, bestimmt durch die Tätigkeiten des λογιστικόν, welches Zugang zu jenen Inhalten hat, deren eigentliche Erkenntnis dem ἐπιθυμητικόν versagt bleibt.

1.2.3.3 Das λογιστικόν und die Bedeutung des Rückenmarks im *Timaios*

Wir wollen nun zur Verortung und den Aufgaben des λογιστικόν im körperlichen Verbund kommen. In *Tim.* 44d3-45a1 wird kurz über die Nachahmung der jungen Götter in Zusammenhang mit der Gestaltung des menschlichen Kopfes des Menschen gehandelt. Diese gestalten den Kopf, indem sie die runde Form des Alls nachahmen (ἀπομιμησάμενοι). Der Kopf, welcher als „Wohnsitz des Göttlichsten und Heiligsten in uns“ [*Tim.* 45a1] beschrieben wird, ist zugleich auch das herrschende Element [*Tim.* 44d6] und kann über den übrigen, an allen nur erdenklichen Bewegungen teilhabenden, Körper als Dienerschaft verfügen [*Tim.* 44d6-8]. Das λογιστικόν im Kopf anzusiedeln hat nach Platon den Grund, es vom sterblichen Teil fern und rein zu halten, und es, sofern nicht gänzlich notwendig (ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη), nicht mit der direkten Nähe zu diesem zu beflecken (σεβόμενοι μιáινειν τὸ θεῖον).³⁸³ Das λογιστικόν ist zwar räumlich vom sterblichen Teil getrennt, doch diese Trennung ist

³⁸² Τιμαί δὲ καὶ ἔπαινοι εἶ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῶ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἤξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας [*Resp.* 516c8-d4].

³⁸³ Vgl. *Tim.* 69d-e.

nicht absolut. Zwischen Kopf und Brust setzen die jungen Götter den Hals beziehungsweise Nacken (αὐχὴν), damit der göttliche vom sterblichen Teil getrennt sei (ἵν' εἴη χωρὶς).³⁸⁴ Dennoch bleibt diese Verengung zugleich die Verbindung zwischen den Seelenteilen. Dem Nacken kommt also als Trennungs- und Verbindungsstück eine doppelte Funktion zu. Diese wichtige Bedeutung des Nackens und dessen Verlängerung, nämlich der Wirbelsäule, kommt in der weiteren Beschreibung des göttlichen Seelenteils zum Tragen. Denn wie der *Timaios* zeigt, ist der Kopf nicht als einziger distinkter Ort für das λογιστικόν vorgesehen sondern Platon ergänzt seine Lehre von den drei körperlichen Regionen [*Tim.* 69e-70a] noch um einen weiteren Aspekt, nämlich das Rückenmark.

In *Timaios* bezeichnet Platon die Genese des Rückenmarks sowohl als Ursprung von Fleisch und Knochen als auch als Verbindungspunkt der Bande Lebens, weil sie Seele und Körper miteinander verbinden.³⁸⁵ Während Platon den Kopf bzw. das Gehirn als jenen Teil des Markes bezeichnet, „der den göttlichen Samen wie ein Saatfeld in sich aufnehmen sollte“ (τὸ θεῖον σπέρμα οἷον ἄρουραν μέλλουσας ἐξεῖν ἐν αὐτῇ) und somit dessen ‚Gefäß‘ darstellt, ist die „zugleich runde als auch längliche Gestalt“ des Rückenmarks dazu bestimmt, den sterblichen Teil der Seele aufzunehmen, da um sie die ‚Bande der Seele geknüpft werden‘.³⁸⁶ Wichtig ist, dass für Platon das Gehirn ein Teil des Rückenmarks ist (τοῦ μυελοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον [*Tim.* 73c8-d1]), woran seine zentrale Bedeutung deutlich erkennbar ist.³⁸⁷ Auch wenn das Gehirn den göttlichen Teil der Seele, das Rückenmark aber, um das der übrige Körper geschlungen ist, nur den sterblichen Teil der Seele aufnimmt, sind doch Gehirn und Mark ein Eines mit zwei Teilen.³⁸⁸ Hieran zeigt sich, dass sich die Seele, obwohl Platon sie in einen sterblichen (und menschlichen) Teil und einen göttlichen (und unsterblichen) Teil zweiteilt, in körperlicher Hinsicht in einem zwar begrifflich ebenfalls zweigeteilten, in der konkreten Ausformung jedoch zusammenhängenden Organ befindet.

³⁸⁴ Vgl. *Tim.* 69 e2-4.

³⁸⁵ Vgl. *Tim.* 73b1-5

³⁸⁶ ὁ δ' αὖ τὸ λοιπὸν καὶ θνητὸν τῆς ψυχῆς ἔμελλε καθέξειν, ἅμα στρογγύλα καὶ προμήκη διηρεῖτο σχήματα, μυελὸν δὲ πάντα ἐπεφήμισεν, καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμούς περι τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπηργάζετο, στέγασμα μὲν αὐτῶ πρώτον συμπηγνύς περι ὅλον ὀστέον. [*Tim.* 73d2-e1].

³⁸⁷ Ganz im Gegenteil hierzu Aristoteles, der die Substanz von Hirn und Mark für verschieden hält und sich dadurch und zugleich von der Auffassung, dass das Gehirn Ursprung des Rückenmarks sei, von vielen anderen Forschern (wie etwa Platon) absetzen will. [*PA* II,7 652 a24-26]. Siehe hierzu: Carolin M. Oser-Grote, *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*, Philosophie der Antike, Bd. 7, Stuttgart (2004), 192-193.

³⁸⁸ Taylor sieht sowohl die Erkenntnis Platons von der Verbindung von Gehirn und Rückenmark als auch von der Funktion des Gehirns insgesamt als seinen großen Verdienst sowie als Erkenntnisvorsprung gegenüber Aristoteles an. Vgl. Taylor (1928), 518.

Hinsichtlich der körperlichen Funktion des Rückenmarks betrachtet Platon das Mark als eine von Gott geschaffene Verbindung aller Samen für das menschliche Geschlecht, welche wiederum aus einer besonderen Zusammensetzung der Elementardreiecke bestehen.³⁸⁹ In *Timaios* [91a-b] wird als ‚Samen‘ dasjenige Mark bezeichnet, welches vom Nacken das Rückgrat hinunterläuft. So spricht man bei Platon auch von einer ‚enkephalo-myelogenen Samenlehre‘.³⁹⁰ Kullmann resümiert: „Wie man längst gesehen hat, liegt hier ein Versuch Platons vor, für seine ethische Seelenteillehre physiologische Erklärungen unter Berücksichtigung der herrschenden medizinischen Theorien zu geben.“³⁹¹ Wenn wir daran denken, dass nur wenige Jahrzehnte nach Platons Tod durch die Arbeiten der Anatomen Herophilos von Chalcedon und Erasistratos von Chios eine wahre Revolution innerhalb der Hirnforschung stattfand,³⁹² scheinen Platons Überlegungen zum Sitz der Seele in Hirn und Rückenmark für damalige Verhältnisse hochaktuell zu sein und sich durchaus auf Höhe damaliger physiologischer Forschung zu bewegen.³⁹³ Man kann somit die Frage stellen, ob es, wie Kullmann meint, tatsächlich der Anspruch an eine moderne, anatomische Lehre ist, welche Platons Theorie vom Hirn und Rückenmark hervorgebracht hat, oder ob es noch anders motivierte Gründe dafür geben mag, dass er das Rückenmark in körperlicher Hinsicht hier hinzuzieht – obwohl der Fokus im *Timaios* ansonsten auf der dreigeteilten Seele und ihrer sonstigen organischen Heimat liegt. Es ist zu untersuchen, ob Platons Lehre vom Hirn und Rückenmark als Sitz der unsterblichen und der sterblichen Seele als alternatives psychologisches und physiologisches Modell zur Tripartition und die daran geknüpfte Verortung der Seelenteile an drei distinkten Orten im Körper geltend gemacht werden kann. Vielleicht ist es auch sinnvoll, hierin eine Ergänzung zu sehen.

Zunächst ist hier anzumerken, dass die Erkenntnisse der Hirnforschung nicht immer auf einen Hirnzentrismus hinaus laufen müssen, wie wir bei Platon und ebenso später

³⁸⁹ Vgl. *Tim.* 73b5-c3. Zu der besonderen Konstitution der Elementardreiecke und ihrer Funktionalität siehe Taylor (1928), 521. Siehe auch Cornford (1937), 294.

³⁹⁰ Vgl. Föllinger (1996), 62 Lesky (1951) und Sier (2009), 208. Cornford (1937), 295: “The doctrine that the seed comes from the brain and the marrow of the spine was held by the Sicilian school of medicine.”

³⁹¹ Wolfgang Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart (1998), 153. Hingegen bezeichnet Lesky (1951) die Samenlehre als älteste Theorie.

³⁹² Diese Revolution zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass das Gehirn im dritten Jahrhundert aufgrund der Forschungen in Alexandria zum Ausgangspunkt der Nerven und somit zur Steuerungszentrale aller willentlichen Bewegungen erklärt wird. Obwohl es auch vor diesen beiden Anatomen bedeutende Studien und Forschungen zum Gehirn und dessen Funktionen gegeben hatte, z. B. von Alcmeon von Kroton, Demokrit, Diogenes von Alexandria oder im *Corpus Hippocraticum*, stellt von Staden fest: “The neuro-anatomical knowledge of the brain remained scanty until Herophilus performed his dissections.” Siehe die Studie von Heinrich von Staden (1989).

³⁹³ von Staden (1989), 156.

bei Galen sehen. Dass bei Platon keineswegs ein hirnzentristisches Modell vorliegt zeigt sich daran, dass Hirn und Rückenmark zwar wichtige, jedoch nicht alle körperlichen und seelischen Funktionen innehaben. Um einen Widerspruch zwischen der Lehre vom Gehirn und der Dreiteilung der Seele zu vermeiden müssen wir die enge Verschränkung beider Modelle aufzeigen und sie als einander fruchtbar ergänzende Erklärungsansätze betrachten. Dies könnte etwa durch den zugegebenermaßen recht spekulativen Versuch geschehen, das Rückenmark als eine durchgängige Verbindung der drei seelischen Zentren im Körper anzusehen.

Zusätzlich bewegt die Forschung hierbei die Frage nach einer Vereinbarkeit von Zweiteilung und Dreiteilung der Seele,³⁹⁴ weshalb auch die Frage nach der Vereinbarkeit von der Theorie des Rückenmarks als dem Bindeglied sterblicher und unsterblicher Seelenteile in die Überlegung miteinbezogen werden muss. Wenn über die Bildung des Rückenmarks aus den Elementardreiecken gesprochen wird, wird der Urheber als *der* Gott (ὁ θεός) bezeichnet, etwas später bei der Formung des Kopfes [*Tim.* 75b5-c6] hingegen wird wieder von *den* Demiurgen in der Mehrzahl gesprochen.³⁹⁵ Nach der Formung des Marks pflanzt der Gott jedoch nicht nur die göttliche Seele allein, sondern ‚die Arten (γένη) der Seele‘ in dieses Mark hinein und bindet sie fest (καὶ μετὰ ταῦτα δὴ φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη), und teilt dabei sogleich bei der ursprünglichen Verteilung das Mark selbst in so viele und so beschaffene Formen gemäß einer jeden der Formen (εἴδη).³⁹⁶ Es ist nicht klar, was Platon hier mit der Formulierung „gemäß einer jeden der Formen (καθ’ ἕκαστα εἴδη)“ meint, doch wahrscheinlich verwendet er die Begriffe εἴδη und γένη hier synonym. Dies würde bedeuten, dass alle Seelenteile eines Lebewesens auch verschiedene Formen sowie eine verschieden große Anzahl der σχήματα des Rückenmarks erhalten, je

³⁹⁴ Nach Rappe ist die Lehre von den drei ‚Leibinseln‘, das heißt, der dreifachen körperlichen Verortung der Seelenteile als Versuch zu werten, den Leib-Seele-Dualismus zu überbrücken: „Mögen auch die Leibinseln im *Timaios* für Platon wieder eine größere Bedeutung gewonnen haben, so doch nur, um desto rigider in sein Schema eingebaut zu werden. Wenn Platon hier seine medizinischen Kenntnisse anführt, dann um den Spalt zwischen Körperlichem und Seelischem noch größer erscheinen zu lassen, wobei das Leibliche in dem zwischen beiden Seiten gähnenden Abgrund verschwindet. Die durch den radikalen Bruch geschaffene Differenzierung zwischen den zwei ontologischen Bereichen, die sowohl die Kosmologie als auch die Anthropologie prägt, versuchte er durch die seelenideologische Überformung der leiblichen Regungen zu überbrücken.“ Guido Rappe, *Archaische Leibfahrt: Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in aussereuropäischen Kulturen*, Akademie Verlag, Berlin (1995), 258. Für eine Vereinbarkeit von Zweiteilung und Dreiteilung auf Basis des *Timaios* spricht sich aus: Jakub Jinek, *Gerechtigkeit zwischen Tugend und Gesetz: Platons Gerechtigkeitslehre in der Politeia*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften (2009), 174.

³⁹⁵ Zu der Frage, wie die Begriffe ‚Gott‘ und ‚Demiurg‘ im *Timaios* aufeinander angewendet werden können siehe beispielsweise Guthrie (1978), Luc Brisson, *Le même et l’autre dans la structure ontologique du *Timée* de Platon: Un commentaire systématique du *Timée* de Platon*. Publié avec le concours du centre national de la recherche scientifique, Paris (1974), 35.

³⁹⁶ Vgl. *Tim.* 73b5-c6.

nachdem, was ihnen ihrer Seele gemäß zukommt. So bekommen verschiedene Lebewesen auch eine unterschiedliche äußere Gestalt des Markes zugeteilt. Bei allen aber gibt es eine Kugelform, den Kopf, welcher den göttlichen Samen aufnimmt, sowie eine runde und zugleich längliche Form, das Mark, welches den sterblichen Seelenteil beherbergt [*Tim.* 73d]. Die gleichzeitige Zweiteilung und unlösbare Verbindung von Kopfmark und Rückenmark zeigt somit eine analoge Konstruktion zur gleichzeitigen Verschiedenheit und Verknüpfung der sterblichen und unsterblichen Seele.

Rund um das Gehirn fertigt der Gott eine knöcherne Kugel, zu der es wiederum nur einen einzigen schmalen Zugang für das Rückenmark gibt, während er die Knochen des Rückgrats um das Mark herum fertigt.³⁹⁷ Die harte Substanz der Knochen dient zwar zum Schutz vor äußeren Einflüssen, dennoch erschafft der Gott zusätzlich das Fleisch, welches besser als das spröde Material der Knochen zugleich gegen Kälte und Hitze schützt sowie als Kissen gegen Stürze fungiert [*Tim.* 74b-c]. Während die Knochen über die meiste Seele verfügen, verhindert eine dicke Fleischschicht die Beseelung:

„Welche von den Knochen nun am meisten Seele enthielten (ἐμψυχότατα), die umschloss er mit dem wenigsten Fleisch, welche aber in sich am wenigsten Seele besaßen (ἀψυχότατα), mit dem meisten und dichtesten, und entsprechend ließ er an den Gelenken der Knochen, wo die Vernunft (ὁ λόγος) keinerlei Notwendigkeit für sein Vorhandensein aufzeigte, eine dünne Fleischschicht wachsen, damit es keine Behinderung für die Beugung (der Gelenke) darstelle und dadurch der Körper infolge ihrer Unbeweglichkeit (δύσφορα) schwerfällig (δυσκίνητα) mache und andererseits viel dichtes und fest miteinander verwobenes Fleisch durch seine Kompaktheit Empfindungslosigkeit (ἀναισθησίαν) bewirke, das Gedächtnis auf diese Weise schwäche (δυσμνημονευτότερα) und die Denkkraft (τὴν διάνοιαν) abstumpfe.“³⁹⁸

Die Textstelle zeigt die enge Verbindung von Wahrnehmungsfähigkeit und Fleischlichkeit bzw. Fleischlosigkeit der Körperteile. Das Fleisch bietet zwar einerseits einen

³⁹⁷ καταχρώμενος δὴ τούτῳ περὶ μὲν τὸν ἐγκέφαλον αὐτοῦ σφαῖραν περιετόρνυσεν ὀστέϊνην, ταύτη δὲ στενὴν διέξοδον κατελείπετο· καὶ περὶ τὸν διαυχένιον ἅμα καὶ νωτιαῖον μυελὸν ἐξ αὐτοῦ σφονδύλους πλάσας [*Tim.* 73e6-74a2].

³⁹⁸ ὅσα μὲν οὖν ἐμψυχότατα τῶν ὀστέων ἦν, ὀλιγίσταις συνέφραττε σαρκίν, ἀ δ' ἀψυχότατα ἐντός, πλείσταις καὶ πυκνοτάταις, καὶ δὴ κατὰ τὰς συμβολὰς τῶν ὀστέων, ὅπη μήτινα ἀνάγκην ὁ λόγος ἀπέφαινε δεῖν αὐτὰς εἶναι, βραχεῖαν σάρκα ἔφυσεν, ἵνα μήτε ἐμποδῶν ταῖς καμπαῖσιν οὐσαι δύσφορα τὰ σώματα ἀπεργάζοντο, ἄτε δυσκίνητα γιγνόμενα, μήτ' αὖ πολλὰ καὶ πυκνὰ σφόδρα τε ἐν ἀλλήλαις ἐμπεπλημέναι, διὰ στερρότητα ἀναισθησίαν ἐμποιοῦσαι, δυσμνημονευτότερα καὶ κωφότερα τὰ περὶ τὴν διάνοιαν ποιοῖεν. [*Tim.* 74e1-10]. (Übersetzung von Paulsen und Rehn).

Vorteil, da es vor den massiven und somit potentiell schädlichen äußeren Einflüssen schützt, andererseits legt es eine Barriere zwischen das empfindsame und be-seelte Mark im Inneren des Knochens und die Außenwelt. Diese Barriere, welche das Fleisch zwischen Knochen und Außenwelt legt, bringt Nachteile mit sich: Bewegungslosigkeit, Empfindungslosigkeit, Gedächtnisschwäche und Abstumpfung der Denkkraft bzw. des Verstandes (διάνοια) resultieren aus ihr. Die göttliche Vernunft (ὁ λόγος) lässt deswegen die Dicke der Fleischschicht, je nach Funktion der Körperpartie, variieren. Jene Knochen nämlich, die mit wenig Fleisch umhüllt sind, wie beispielsweise die Gelenke, sind nicht nur empfindsamer und beweglicher, sondern werden von Platon darüber hinaus in irgendeiner Weise als rational (ἔμφρονα) beschrieben.³⁹⁹ Hierbei ist nicht klar, ob mit ἔμφρονα ein zusätzliches Merkmal zu den bereits genannten gemeint ist, oder ob es die Kombination aus ‚wahrnehmungsfähig‘ und ‚beweglich‘ meint. Wahrnehmung und Bewegung, insbesondere die ‚willentliche‘ Bewegung, werden, wie wir später sehen werden, auch bei Galen stets gemeinsam angeführt. Platons spricht im *Timaios* den fleischarmen Regionen eine besondere Wahrnehmungsfähigkeit und damit verbundene Intelligenz zu.⁴⁰⁰ Der Kontakt zur Außenwelt und zuallererst zum Element der Luft beeinflusst die Intelligenz der jeweiligen Körperregion positiv. Deswegen ist der Kopf weder besonders fleischig noch sehnig sondern vor allem knochig und somit gegen äußere Einflüsse wie Temperaturschwankungen oder Stürze nur schlecht geschützt. Denn genaue Wahrnehmung verträgt sich nicht mit einer Kombination aus festen Knochen und viel Fleisch.⁴⁰¹ Es war den jungen Göttern dementsprechend nicht möglich, dem Menschen ohne die Einbuße von Wahrnehmungsfähigkeit einen robusten, fleischigen Schädel zu konstruieren. Vor die Wahl gestellt, ob sie den Menschen ein längeres aber schlechteres oder ein kürzeres und besseres Leben geben sollten, entschieden sich die Demiurgen für das kürzere und bessere.⁴⁰² Der Kopf des Menschen wurde deswegen zwar wahrnehmungsfähiger und vernünftiger (εὐαισθητότερα μὲν καὶ φρονιμωτέρα) zugleich aber viel schwächer (πολὺ δὲ ἀσθενεστερά).⁴⁰³ Dennoch ist er nicht gänzlich ungeschützt, denn das Haar dient als Ersatz für das fehlenden Fleisch dem Gehirn als Schutz. Diese Bedeckung zeichnet sich jedoch im Gegensatz zum Fleisch durch Leichtigkeit aus und bietet sowohl Schatten im Sommer als auch Bedeckung im Winter, ohne ein Hindernis für die gute Wahrnehmung (εὐαισθησίας) zu bilden [*Tim.* 76c-d].

³⁹⁹ Vgl. *Tim.* 75b.

⁴⁰⁰ Mit Ausnahme der Zunge, welche Gott „eigens zum Zwecke der Wahrnehmung“ zusammengefügt hat [*Tim.* 75a].

⁴⁰¹ Vgl. *Tim.* 75a7-b2.

⁴⁰² Vgl. *Tim.* 75b8-c3.

⁴⁰³ Vgl. *Tim.* 75c5-7.

Die gute, richtige oder auch deutliche Wahrnehmung ist auch darüber hinaus ein präsenes Thema im *Timaios*. Um die physiologischen Beschreibungen der Kopfregion von unserer Seite aus abzuschließen, wollen wir unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Wahrnehmung nun noch auf den Verlauf der Adern, die am Kopf beginnen, zu sprechen kommen. Nachdem von zwei parallelen, das Rückenmark in ihrer Mitte einschließenden, Rückenadern gesprochen wurde, die eine vertikale Achse im Körper bilden, um den „Zufluss zu den anderen Teilen zu gewährleisten“, geht Platon noch auf die Notwendigkeit von Adern ein, welche die Körperhälften diagonal verbinden.⁴⁰⁴ Die Aufgaben der diagonal verlaufenden Adern (φλέβας) sind zweifach: Zum Einen erfüllen sie, wie die Haut, die Aufgabe, ein Band (δεσμὸς) zwischen Kopf und Körper zu geben. Diese Funktion ist zunächst einleuchtend, missverständlich jedoch ist die weitere Begründung der Notwendigkeit dieses Bandes. So stellt sich die Frage, ob sich Platons Begründung („Weil der Kopf vom Scheitel ausgehend nicht kreisförmig mit Sehnen umgeben war“ ἐπειδὴ νεύροις οὐκ ἦν κύκλῳ κατὰ κορυφὴν περιειλημμένη), tatsächlich auf den ersten Teil der Aussage bezieht. Übersetzt man den Terminus νεύροις hingegen als ‚Nerven‘, könnte man ihn durchaus auch als Erklärung für den nachfolgenden Satz gelten lassen: Eben weil der Kopf *nicht* vom Scheitel ausgehend mit Nerven umgeben war, mussten die diagonalen Adern die Funktion der Weitergabe der Wahrnehmungen erfüllen. Diese Interpretation ist jedoch, wenn man sich die historische Entwicklung des Begriffs νεῦρον ansieht, eher unwahrscheinlich.⁴⁰⁵ Wir sollten deswegen davon ausgehen, dass Platon den Begriff hier im Sinne von ‚Sehne‘ verwendet. Dies macht erstens deswegen Sinn, weil die Adern anatomisch gesehen als eine Art stützendes Band zwischen Kopf und Körper beschrieben werden – ein Band, welches wir deswegen benötigen, weil die knöchernen

⁴⁰⁴ „Danach teilten sie die Adern um den Kopf herum auf, verflochten sie in entgegengesetzte Richtungen miteinander und breiteten sie so aus: Sie führten die einen von der rechten Seite des Körpers zur linken, die anderen von der linken zur rechten Körperseite, damit es zusätzlich zur Haut noch ein Band zwischen Kopf und Körper gebe, da der Kopf an seinem Scheitel nicht kreisförmig mit ‚Strängen‘ (νεύροις) umwickelt war, und damit denn auch die Empfindung der Wahrnehmungen von beiden Teilen über den ganzen Körper hin sehr deutlich sei (καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν αἰσθησέων πάθος ἴν’ ἅψ’ ἑκατέρων τῶν μερῶν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα εἶη διάδηλον).“ [*Tim.* 77d6-e6] (Übersetzung von Paulsen und Rehn).

⁴⁰⁵ Das alte, aus dem indogermanischen stammende Wort νεῦρον unterlag, ebenso wie das bereits weiter oben diskutierte Wort φλέψ, lange Zeit keiner klaren Begriffsbestimmung: Nachdem es Jahrhunderte lang ‚Sehne‘ bedeutet hatte, wurde es von Erasistratos und Herophilus später in der Bedeutung von ‚Nerv‘ verwendet. Dies führte zu manchen linguistischen Verwirrungen. „Herophilus und Erasistratos aber griffen offenbar auf das uralte, indogermanische Wort νεῦρα zurück, das die Sehnen bezeichnet – dass es im Lateinischen in *nervus* einen nahen Verwandten hatte, wussten die griechischen Ärzte damals sicher nicht. Das Ergebnis war eine sprachliche Konfusion, die selten genug aufgelöst wurde.“ Burkert (2009), 32. Außerdem erschwerte es die Untersuchung darüber, wann in der wissenschaftlichen Literatur vor Erasistratos und Herophilus überhaupt das erste Mal von dem Phänomen ‚Nerv‘ gehandelt wurde. Von einer ‚Entdeckung‘ der Nerven zu sprechen, fällt darum schwer. Vgl. Solmsen (1961).

Kugel des Kopfes aufgrund der Gewährleistung der Wahrnehmungsfähigkeit nicht von Fleisch oder Sehnen umgeben sein darf.

Wie wir bereits im vorangegangenen Kapitel bei der Diskussion um den Gehörsinn gesehen haben,⁴⁰⁶ schreibt Platon eine der beiden Hauptaufgaben, die Herophilos, Erasistratus und auch Galen später den Nerven zusprechen sollten, den Adern zu: nämlich den Transport der Wahrnehmung zu den übrigen Teilen des Körpers. Die diagonalen Adern haben den Zweck, dass „auch die Wahrnehmung der Sinneseindrücke von beiden Teilen über den ganzen Körper hin sehr deutlich sei“ (καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν αἰσθήσεων πάθος ἴν’ ἀφ’ ἑκατέρων τῶν μερῶν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα εἶη διάδηλον). Wir sehen hier eine unmissverständliche Verknüpfung vom Akt der Wahrnehmung zum Blut und zu den Adern. Wenn wir uns an die Auseinandersetzung mit dem *θυμός* erinnern dürfte im Gedächtnis geblieben sein, dass aufgrund der Bedeutung der Tätigkeit des Herzens, auch dort dem Blut und seinen Kanälen eine wesentliche Funktion zukommt [*Tim.* 70a7-c1]. Darauf, dass die Blutkanäle im *Timaios* zusätzlich zu den genannten Aspekten auch beim Riechen und Schmecken von Bedeutung sind, macht Solmsen aufmerksam.⁴⁰⁷ Dieser sieht Platon hier vor allem in der empedokleischen Tradition wirksam, in welcher das Blut den Transport von Wahrnehmung und Denken zu verantworten hatte.⁴⁰⁸ Aus diesen Erkenntnissen resümiert er: “Thus channels of one and the same kind would convey the commands of reason from the head to the rest of the body and carry sensations or sense impressions to the heart.”⁴⁰⁹

Wir haben bei unserer Untersuchung der Dreiteilung der Seele im *Timaios* herausgefunden, dass sich die Passagen, in denen Platon sich dezidiert der physiologischen Aspekte der drei Seelenteile zuwendet, durchaus auf der Höhe damaliger anatomischer und physiologischer Forschung bewegen. Die Übereinstimmungen zu den Lehren

⁴⁰⁶ Vgl. *Tim.* 67b2-5.

⁴⁰⁷ Vgl. Solmsen (1961), 163-164.

⁴⁰⁸ “Now it is well known how much in the physiology of the *Timaeus* (beginning with the basic theory of the four elements) goes back to Empedocles and there are good reasons for thinking that Plato kept in close contact with physicians of Sicily or Southern Italy who carried on the tradition of Empedocles. For Empedocles blood was the organ of thought (*νόημα*) and as he did not make a sharp distinction between thought and sense perception, there was no reason why his followers should not regard the blood also as the instrument of sensory activity. Theories like those advanced by Diogenes and the Hippocratic author were a challenge for the other schools: to meet the challenge they would, naturally enough, come forward with alternative explanations more in line with their own cardinal doctrines. We shall presently see that Aristotle (who, like Plato, owes a large debt to the Empedocleans) knows the blood as vehicle of perceptions.” Solmsen (1961), 165.

⁴⁰⁹ Solmsen (1961), 164.

von Empedokles, zum *Corpus Hippocraticum* und zu Aristoteles sind in weiten Teilen deutlich geworden. Die Bilder und Vergleiche, derer Platon sich dabei bedient, haben keine illustrativen sondern analoge Funktionen, und dienen zumeist einer besseren Vorstellung der dargestellten Sachverhalte. Dadurch helfen sie auch dem anatomisch nicht geschulten Laien den komplexen Aufbau des Körpers nahezubringen. Deziert komische oder bizarre Elemente konnten dabei, entgegen der Auffassung von Steel, nicht entdeckt werden. Es scheint, dass diese Einschätzung eher aus einer modernen Lesart heraus resultieren kann, welche moderne wissenschaftliche Erkenntnisse über den Körper mit Platons Beschreibungen und Erklärungen kontrastiert.

Versuchen wir noch einmal die wesentlichen physiologische Aspekte aus der Betrachtung der drei Seelenteile herauszufiltern, so müssen wir zunächst zwischen einer von Außen angestoßenen und einer innerseelischen Kommunikation differenzieren. Die Sinnesorgane, welche sich in der Region des fleischarmen Kopfes befinden, nehmen Reize aus der Umwelt auf. Doch auch Gehirn und Rückenmark haben aufgrund ihrer Fleischlosigkeit eine gewisse Sensibilität für eine gute Wahrnehmungen der von Außen eindringenden Einflüsse. Hierbei haben wir mit einigem Recht eine Nähe zu der besonderen Rolle der Luft in der hippokratischen und vorsokratischen Tradition vermutet.

Die Verarbeitung dieser Sinnenreize geschieht nun nicht nur im primären Sinnesorgan und im Gehirn, sondern im ganzen Körper. Der Hörkanal leitet die Töne bis hinunter zur Leber [*Tim.* 67 b 2-5] und auch das Sehen wird als eine Bewegung charakterisiert, bei welcher der Inhalt dessen, womit das Sehvermögen in Berührung kommt, durch den ganzen Körper bis zur Seele verbreitet wird [*Tim.* 45c-d]. Somit wird im *Timaios* gewissermaßen der ganze Körper zum Wahrnehmungsorgan. Dies zeigt sich auch in jenen Passagen, in denen die innerseelische Kommunikation abgehandelt wird. Auch der *θυμός* leitet gibt die Informationen, welche er von der Vernunft erhält, über das Blut und die Blutgefäße an die wahrnehmungsfähigen Teile des Körpers weiter. Für diese Weiterleitung und somit für die Kommunikation zwischen den Seelenteilen, spielt das Blut eine wesentliche Rolle: Das *ἐπιθυμητικόν* partizipiert über die Vermittlungsfähigkeit des *θυμός* sowie dessen direkter Anbindung an das Herz über den Weg dieser Blutkanäle an den ‚Drohungen und Ermahnungen‘ des *λογιστικόν*.

Das Modell, in welcher sich das *λογιστικόν* dem *ἐπιθυμητικόν* über die *φαντασία* mitteilt, sehen wir nicht als konkurrierende oder alternative sondern als hinzukommende Möglichkeit einer Verständigung an. Hinzu kommt die Kommunikationsvariante über den Schmerz, welcher aus dem physischen Zusammenziehen und Runzeln der Leber resultiert. Ebenso wie der Mensch über fünf Sinne verfügt, haben auch sei-

ne Seelenteile über verschiedene Wege an den innerseelischen Wahrnehmungen teil. Auch in ihr Kommunikationsspektrum fallen verbale, visuelle und haptische Reize und es erscheint als unangemessen, sich restriktiv oder ausschließlich nur auf die eine oder andere Kommunikationsweise zu beziehen. Bei einer Beschäftigung mit den Interaktions- und Verständigungsarten zwischen den Seelenteilen im *Timaios* zeigt sich vielmehr ein auffallend breites Spektrum von Möglichkeiten einer solchen Kommunikation.

Sektion II: Galen

2.1 Psychologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Galen

Einleitung

In *PHP*, seinem umfangreichsten psychologischen Werk, beschäftigt sich Galen ausgiebig mit der Dreiteilung der Seele. Er beruft sich bei seinem Vorhaben in *PHP* 6.2 explizit auf das vierte und neunte Buch der *Politeia* sowie auf den *Timaios*.⁴¹⁰ Galens Anliegen in *PHP* liegt in der Verteidigung der Tripartition der Seele gegenüber einer monistischen Seelenauffassung, die er insbesondere dem Stoiker Chrysipp zuschreibt. Der stoischen Lehre eines alle seelischen Vorgänge rational steuernden Hegemonikon hält Galen entgegen, dass es zumindest zwei Vermögen in der Seele gebe: ein rationales und ein irrationales Vermögen. Die πάθη dringen somit nicht von Außen in den Menschen ein, sondern entstehen in seiner Seele. Innerhalb dieser Auseinandersetzung spielt die Unterscheidung zwischen seelischem Vermögen (δύναμις) und Seelenteil (μέρος/ἔδος) eine wichtige Rolle.

Im fünften Buch von *PHP* scheint Galen zunächst zu bezweifeln, dass Platon im vierten Buch der *Politeia* tatsächlich notwendigerweise Seelenteile und nicht genauso auch seelische Vermögen (δυνάμεις) herleite, und betont dort zunächst weniger die Bedeutung des Unterschieds von Teil und Vermögen, als vielmehr die Tatsache, dass diese drei an der Zahl sind.⁴¹¹ Erst im neunten Buch von *PHP* wird er den Unterschied von Teil und Vermögen genauer untersuchen, was wir im Kapitel 2.1.3 im Detail darlegen werden. Dort wird er unter anderem zeigen, dass der Satz vom Widerspruch sehr wohl auf die Unterscheidung von Seelenteilen und nicht auf die Unterscheidung von seelischen Vermögen abzielt.⁴¹² Dabei behält er jedoch die Lehre von den seelischen Vermögen insofern bei, dass er jeden der drei Seelenteilen mit eigenen seelischen Vermögen ausstattet. Auch dies korrespondiert zu Platons Vorstellung davon, dass jeder Seelenteil eigene Tätigkeiten verrichtet und eigene Strebeziele hat.

⁴¹⁰ Vgl. *PHP* 6.2, 366,31-370,23 De Lacy.

⁴¹¹ γινώσκειν δὲ χρὴ κἀνταῦθα τὸ μὲν ὅτι μόρια διαφέροντ' ἀλλήλων ἐστίν, οὐκ ἀναγκαστικῶς ἀποδεικνύμενον· οὐδὲ γὰρ μᾶλλον τρεῖς εἶναι δυνάμεις ἢ τρία μόρια δείκνυσιν ὁ λόγος· ὅτι μέντοι γε τρία τὰ σύμπαντ' ἐστίν· εἴτε μόρια ψυχῆς εἴτε δυνάμεις ὑφ' ὧν ὁ βίος ἡμῶν διοικεῖται, βιαστικῶς τε καὶ ἀναντιρρήτως ἀποδείκνυται. [*PHP* 5.7, 336,18-23 De Lacy].

⁴¹² Vgl. *PHP* 9.9, 606,31-608,4 De Lacy.

Im sechsten Buch dann spricht er in Bezug auf Platon stets von der Herleitung von Seelenteilen, und auch wenn der Begriff des ‚Teils‘ ihm dabei nicht selbstverständlich ist, liegt dort sein grundsätzliches Ziel in der Verteidigung einer Notwendigkeit von dem λογιστικόν, dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν in der menschlichen Seele. Im Zuge seiner Überlegungen macht er unter anderem klar, dass Platon, wenn er von Seelenteilen spricht, die Termini ‚Teil‘ (μέρος) und ‚Form‘ (εἶδος) in richtiger Weise und bewusst gleichermaßen verwendet, insofern „in den Körpern mit ungleichen Teilen“ – im Gegensatz zu den homoiomeren Körpern – „der Unterschied der Formen die Anzahl der Teile begrenzt (ἐν δὲ τοῖς ἀνομοιομερέσιν ἢ τῶν εἰδῶν διαφορά τὸν ἀριθμὸν ὀρίζει τοῖς μορίοις).“⁴¹³ μέρος und εἶδος sind demnach also im nicht-gleichteiligen Ding stets zahlenmäßig kongruent, was zugleich bedeutet, dass der „Unterschied“ (διαφορά) – und somit die Unterscheidbarkeit bzw. Erkennbarkeit der Bestandteile eines Dings – sowohl durch den räumlichen und sichtbaren Teil (μέρος) als auch durch dessen Form (εἶδος) bestimmt werden.

Die Methodik zur Herleitung der drei Seelenteile in *PHP* zeigt deutlich den starken Einfluss des vierten Buchs von Platons *Politeia*. Galens *passim* wiederkehrender Bezug auf den Satz von Widerspruch zeigt ebenso wie die Art und Weise seiner Argumentation bei der Herleitung der Seelenteile im Einzelnen seine platonische Prägung. Sowohl das Beispiel vom ‚Durst an sich‘ als auch die Geschichten von Odysseus und Leontios werden im Zuge dessen von Galen aufgegriffen und interpretiert. Eines seiner generellen Anliegen besteht darin, die psychologischen und physiologische Eigenständigkeit der drei Seelenteile hervorzuheben. Auch ihre Verortung an drei distinkten Orten im Körper sowie die Betonung ihrer Autonomie als Ursprünge eigener Bewegungen zeigen dabei den Einfluss Platons.

Wir wollen im Folgenden Galens Argumentation für die Tripartition der Seele nachzeichnen und direkt mit Platons Darstellungen aus dem vierten Buch der *Politeia* vergleichen. Zusätzlich wollen wir einen Vergleich der Strebeziele und Motivationen der drei Seelenteilen in *QAM* und im neunten Buch der *Politeia* durchführen.

2.1.1 Die Notwendigkeit von Seelenteilen und der Satz vom Widerspruch in *PHP*

Galen unterscheidet zwischen den Begriffen ‚μέρος‘ und ‚εἶδος‘. Insofern er die εἰδή als aktive Determinanten begreift, welche die Anzahl der μέρη bestimmen, sieht er jedoch auch eine notwendige Relation zwischen beiden Begriffen. Dies bedeutet jedoch nicht,

⁴¹³ Vgl. *PHP* 6.3, 368,3-13 De Lacy.

dass ‚μέρος‘ und ‚εἶδος‘ Synonyme für das Wort ‚Seelenteil‘ darstellen. Bei Galen können wir den feinen Unterschied zwischen den Begriffen am ehesten dann begreifen, wenn wir uns ansehen, wie er das εἶδος der Homoiomeren, also der gleichteiligen Körper wie Fett oder Fleisch, vom εἶδος der Anhomoiomeren unterscheidet. Anders als bei den Anhomoiomeren ist es bei den Homoiomeren, die stets als ein Ganzes betrachtet werden müssen, da ihre Teile zusammenhängend (συνεχές) sind, nicht möglich, eine genaue Zahl der Teile anzugeben.⁴¹⁴

In Auseinandersetzung mit Aristoteles innerhalb von *QAM* zeigt Galen, dass die Homoiomeren ihr εἶδος durch ihre je eigene Mischung (χρᾶσις) erhalten,⁴¹⁵ welche letztlich eine χρᾶσις der vier Elementarqualitäten, also Feuchtigkeit, Trockenheit, Wärme und Kälte ist.⁴¹⁶ Wenn nun bei den Anhomoiomeren, das heißt den Körpern, die aus sichtbaren und unterscheidbaren Teilen bestehen, die Zahl der μέρη durch die εἶδη bestimmt wird, kann man darauf schließen, dass das so verstandene εἶδος etwas mit der äußerlich sichtbaren Form (μορφή) der Körperteile zu tun hat. Und tatsächlich unterscheidet Galen in *QAM* zwischen dem εἶδος als μορφή in den organischen und dem εἶδος als χρᾶσις in den natürlichen Körpern.⁴¹⁷ Im Endeffekt sehen wir also, dass Galen das εἶδος zum Einen im Sinne der sichtbaren Form (μορφή) als Determinante der Zahl und Unterscheidbarkeit der einzelnen μέρη in den ‚organischen Körpern‘ ansieht. Zum Anderen aber verwendet er den Begriff εἶδος auch als Synonym für die χρᾶσις der Elementarqualitäten in den zusammenhängenden, gleichteiligen Körpern, die er auch als ‚natürliche Körper‘ bezeichnet. Der Begriff εἶδος wird demnach von Galen in verschiedenen Bedeutungen verstanden und kann nicht schlechthin als Synonym zu dem Begriff μέρος verstanden werden, gleichwohl bei den anhomoiomeren, organischen Körpern die Zahl ersterer eine notwendige Bedingung für die Unterscheidbarkeit der letzteren darstellt.

Wenn nun Galen den Terminus εἶδος bzw. μέρος für jeden der Seelenteile adaptiert, unterstützt er eine Sichtweise auf die Seelenteile, die im übertragenen Sinne zugleich den ‚anhomoiomeren Charakter‘ der Seele unterstreicht. Dies bedeutet, dass er die Seelenteile hier nicht wie in *QAM* als χρᾶσις der jeweiligen Organe, in denen sie sitzen,⁴¹⁸ betrachtet, sondern als Teile einer Gesamtseele. Galen wählt somit in *PHP* einen anderen Standpunkt der Betrachtung als in *QAM*, da er in *PHP* die Notwendigkeit und Aufgaben der Seelenteile im Seelenganzen und in ihrem Verhältnis zueinander untersucht, während er in *QAM* die hervorbringende Ursache dieser

⁴¹⁴ Vgl. *PHP* 6.2, 372,9-15 De Lacy.

⁴¹⁵ Vgl. *QAM* 37,5-15 Müller.

⁴¹⁶ Vgl. *QAM* 37,16-24 Müller.

⁴¹⁷ Vgl. *QAM* 37,5-12 Müller.

⁴¹⁸ Vgl. *QAM* 44,9-12 Müller. Zu den Schwierigkeiten dieser Textstelle siehe Kapitel 2.2.1.

Seelenteile in der *κρᾶσις* der organischen Bestandteile aufspüren möchte.⁴¹⁹ Die Argumentation in *PHP*, die somit auch einen Gegensatz zur Interpretation des εἶδος der Seele als *κρᾶσις* in seiner Aristotelesinterpretation in *QAM* 37,5-15 Müller bildet, läuft letztlich darauf hinaus, dass sich die Begriffe *μέρη/ εἶδη* gut dazu eignen, um die klare und deutliche Unterscheidbarkeit der Seelenteile hervorzuheben.

Um dies zu veranschaulichen, verweist Galen im direkten Zusammenhang zu diesen Überlegungen auf Platons Vergleich vom *ἐπιθυμητικόν* mit einem vielgestaltigen Biest, vom *θυμός* mit einem Löwen, und vom *λογιστικόν* mit einem Menschen aus dem neunten Buch der *Politeia*. Galen empfindet diesen Vergleich angemessener als etwa das Bild des Seelenwagens aus dem *Phaidros*, da Platon dort die unteren Seelenteile beide mit Pferden assoziiert, diese also in diesem Bild selbst zunächst nicht mit gleicher Deutlichkeit unterscheidet wie Löwe und Ungeheuer im anderen Bild.⁴²⁰ Die klare Distinktion der drei Seelenteile ist ein wichtiges Ziel, welches Galen im Zuge seiner Platoninterpretation verfolgt. Dies zeigt sich auch an Galens Gebrauch des Substanzbegriffs in diesem Zusammenhang. Indem Platon einerseits die Seelenteile durch Orte des Körpers und andererseits durch die große Verschiedenheit ihrer Substanzen (*οὐσίαι*) bestimmt hat, bezeichnet er sie nach Galen zurecht als *μέρη* und *εἶδη*.⁴²¹ Wir sehen hier, dass Galen das εἶδος mit der οὐσία in Verbindung setzt, während er das *μέρος* stärker auf den räumlichen Aspekt der Seelenteilverortung bezieht. Wir können deswegen eine mehr auf den Körper bezogene Seelentopologie von einer inhaltlichen Erfassung der Seelenteile selbst unterscheiden. In *PHP* bietet Galen beides gleichermaßen an, indem er psychologische mit physiologischen Fragen verbindet und bemüht ist, beide Betrachtungsweisen zu synthetisieren.

Um die Notwendigkeit von Seelenteilen zu begründen, greift Platon im vierten Buch der *Politeia* auf den Satz vom Widerspruch zurück. Diese Verknüpfung wird von Galen immer wieder betont. Galen zitiert in Zusammenhang mit seiner Adaption der drei Seelenteile ferner auch die Beispiele vom Menschen und vom Kreisel, welche Plato in *Resp.* 436d4-e6 gibt.⁴²² In unserer bisherigen Auseinandersetzung mit

⁴¹⁹ Denn das εἶδος im Sinne einer *κρᾶσις* der Homoiomeren wird im Sinne einer hervorbringenden Ursache verstanden: „[...] oder die andere hervorbringende Ursache der natürlichen Körper“ (ἡ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν τῶν φυσικῶν σωμάτων σῶμα δημιουργοῦσαν [*QAM* 37,9-10 Müller]).

⁴²⁰ Vgl. *PHP* 6.2, 368,15-22 De Lacy. Galen bezieht sich hier auf *Resp.* 509a5ff. sowie *Phaidr.* 246a-254a. In *Resp.* 509a5ff. vergleicht Platon den *θυμός* nicht nur mit einem Löwen, sondern bezeichnet ihn auch als „schlangentypisch“ (ὄφιδος). Werner Jäger kommt zu dem Schluss, dass die Stelle korrupt sein muss, da das Wesen der Schlange zum Wesen des Löwen in keiner Weise korrespondiere. Vgl. Werner Jäger, *Scripta Minora II*, Rom (1960), 310. Man könnte einwenden, dass die Schlange den *θυμός* dann repräsentieren könnte, wenn nicht auf seine Tugenden wie Stärke oder Mut, sondern auf seine Laster – wie etwa die Hinterlist im Sinne des machtorientierten politischen Strebens – Bezug genommen wird.

⁴²¹ ὁ μὲν οὖν Πλάτων καὶ τοῖς τόποις τοῦ σώματος κεχωρισθαι νομίζων αὐτὰ καὶ τοῖς οὐσίαις πάμπολυ διαλλάττειν εὐλόγως εἶδη τε καὶ μέρη προσαγορεύει. [*PHP* 6.2, 368,20-22 De Lacy].

diesen Beispielen sind wir zu dem Schluss gekommen, dass Platon beide Beispiele gleichermaßen mit dem Ziel gibt, die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und die Notwendigkeit von Seelenteilen zu unterstreichen.⁴²³ Nach Galens Interpretation möchte Platon mit den Beispielen zeigen, wie Menschen, die nicht gründlich genug auf die dargestellten Beispiele schauen, zu dem Fehlschluss kommen könnten, dass der Satz vom Widerspruch hier keine Gültigkeit haben könnte:

„[So jemand] könnte nämlich auf die Idee kommen, dass es möglich wäre zur selben Zeit, in Relation zu demselben Gegenteiligen zu tun und zu erleiden, indem er den Satz auf die Teile bezieht, wie bei dem Mann, der mit den einen Teilen in Bewegung ist, mit den anderen aber in Ruhe. Doch es ist offensichtlich, dass dasselbe in diesen Fällen nicht gründlich gewahrt bleibt; doch wenn irgendjemand in der Lage wäre zu zeigen, dass der Finger zugleich ruht und in Bewegung ist, so dürfte dieser wohl das zuvor genannte Axiom verwerfen.“⁴²⁴

Das Beispiel vom Menschen, der zugleich in Bewegung und in Ruhe ist, weil ein Teil von ihm in Ruhe und ein anderer Teil von ihm in Bewegung ist, dient Platon also nach Galen dazu, Einwände gegen die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch zu widerlegen. Denn man muss in jedem Falle genau hinsehen, worauf sich dasselbe (τὸ αὐτὸν) bezieht. Der Mensch ist nicht als Ganzer in Ruhe und in Bewegung, sondern nur ein Teil von ihm ist in Ruhe, ein anderer Teil jedoch in Bewegung. Das Beispiel wäre laut Galen nur dann dazu gut, den Satz vom Widerspruch zu widerlegen, wenn derselbe Teil des Menschen – Galen nennt hier den Finger als Beispiel – zugleich in Ruhe und in Bewegung wäre.⁴²⁵ Auch im Beispiel vom Kreisel will Platon nach Galen letztlich auf eine präzise Bestimmung desselben hinaus:

„Denn auch im Falle der Kreisel könnte wohl jemand sagen, dass sich Gegenteiliges in Bezug auf den selben Körper ereigne, wenn er äußerlich rotiert, während das Zentrum an einem Ort verharrt; Doch auch bei diesem Beispiel sagt Platon, dass es einmal dasjenige gibt was, anders als das Kreiselnde, fest steht, und das ein anderes ist als jenes, welches

⁴²² Siehe *PHP* 9.9, 602,18-606,6 De Lacy.

⁴²³ Siehe Kap. 1.1.1.

⁴²⁴ δύνασθαι γὰρ τάναντία κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον πρὸς τὸ αὐτὸ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἐπὶ τὰ μόρια τὸν λόγον ἀνάγοντα, καθάπερ ἐπ' ἀνθρώπου κινουμένου μὲν τοῖσδε τοῖς μορίοις, ἡσυχάζοντος δὲ τοῖσδε. πρόδηλον γὰρ ὡς οὐ σώζεται τὸ αὐτὸν ἀκριβῶς ἐν τοῖς τοιοῦτοις· ἀλλ' εἴ τις ἐπιδειξάι δύναιτο τὸν δάκτυλον ἡσυχάζειν τε ἅμα καὶ κινεῖσθαι, οὗτος ἂν εἴη τὸ προειρημένον ἀξίωμα διαβεβληκῶς. [*PHP* 9.9, 604,16-21 de Lacy].

⁴²⁵ Und auch dies würde nur funktionieren, wenn wir keine weiteren Unterscheidungen bezüglich einzelner Teile an dem Finger vornehmen könnten.

äußerlich rotiert, welches er als ‚das was sich im Kreis dreht‘ bezeichnet. In der gesamten Untersuchung lehrte er uns, dass die Prüfung solcher Überlegungen im Feststellen des Unterschieds zwischen einer genauen Bestimmung ‚des selben‘ und einer groben und breiten und nicht genauen [Bestimmung desselben] ist.“⁴²⁶

Die Unterscheidung von Peripherie und Zentrum im Kreisel hatten wir in unserer früheren Untersuchung (1.1.1) im Gegensatz zum Beispiel vom Menschen als Unterschied in der Relation charakterisiert. Diesen Unterschied zwischen ‚Teil‘ und ‚Aspekt‘ oder ‚Relation‘ thematisiert Galen, indem er die Leute, die die Teilung (διαίρεσις) einmal als Teilung einer zusammenhängenden Substanz, ein anderes Mal jedoch im Sinne einer Aufspaltung von Gattungsbegriffen in bestimmte Unterarten begreifen, mit dem Argument auszuhebeln versucht, dass Platon „dasselbe, welches als Subjekt im Sinne der Untersuchung fugiert, als ein Eines bezeichnet, ob es nun eine eigene Substanz hat oder aber Substanz im Sinne einer Qualität, zumindest ist es eine Substanz, für welche es nicht möglich ist, Gegenteiliges in Relation auf dasselbe zur selben Zeit zu tun oder zu erleiden.“⁴²⁷ Galen stellt somit, ohne einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Beispiel vom Kreisel und dem vom Menschen zu machen, lediglich fest, dass beide eine genaue Unterscheidungsleistung zwischen dem, was in Bewegung ist, und dem, was verharret, erfordern. Denn auch hier sind Ruhendes und Bewegtes nicht dasselbe, auch wenn das schwerer erkennbar ist, weil der dem Gegensatz zugrunde liegende Körper nicht aus erkennbaren Einzelteilen zusammengesetzt ist, sondern noch mehr als ein Mensch als eine Ganzheit wahrgenommen wird. Zentrum und Peripherie sind dennoch zwei unterscheidbare ‚Aspekte‘ am Kreisel. Und auch wenn diese nicht im selben Sinne zu seiner eigenen Substanz (οὐσίαν ἰδίαν) gehören wie etwa das Bein zum Menschen, sondern nur qualitativ gesehen (συμβεβηχός) seine Teile sind, sind Zentrum und Peripherie dennoch nicht dasselbe. Beide Beispiele stellen also letztlich potentielle Einwände gegen den Satz vom Widerspruch von jenen Menschen dar, deren Unterscheidungsvermögen daran krankt, dass sie „nicht in der Lage sind, Ähnlichkeit von Unähnlichkeit zu unterscheiden.“

⁴²⁶ ἐν γὰρ τοῖς στρόμβοις δύναται ἄν τις λέγειν τάναντία μὴ περὶ ταῦτόν σῶμα συμβαίνοντα, ὅταν ἐν ἐνὶ τόπῳ πῆξαντες τὸ κέντρον περιφέρωνται· ἀλλὰ καὶ κατὰ τοῦτο τὸ παράδειγμα φησὶν ὁ Πλάτων ἕτερον μὲν εἶναι τὸ ἐστὸς τοῦ στρόμβου, ἕτερον δὲ τὸ περιφερόμενον, ὃ δὴ “κύκλω κινεῖσθαι” προσηγόρευεν αὐτός. ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ παντὶ σκοπὸν ἡμᾶς ἐδίδαξε τῆς διακρίσεως τῶν οὕτως λεγομένων ἐν διαφορᾷ κεῖσθαι τοῦ τε ἀκριβῶς λεγομένου ταύτου, καὶ τοῦ παχέως τε καὶ πλατέως καὶ οὐκ ἀκριβῶς. [PHP 9.9, 604,25-32 De Lacy].

⁴²⁷ ἐν μὲν λέγειν αὐτόν, ὃ τι περ ἂν ὑποκείμενον ἢ κατὰ τὴν ζήτησιν, οὐσίαν ἰδίαν ἔχον ἢ συμβεβηχός, οὐσίαν δὲ ἣτις μὴ δύναται τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἅμα ὄραν τε καὶ πάσχειν. [PHP 9.9, 608,10-12 De Lacy].

(ἐπιδείκνυσι κακείνην κατὰ τὸ μὴ δύνασθαι διακρίνειν τὴν ὁμοιότητα τῆς ἀνομοιότητος ἔσομένην. [*PHP* 9.9, 604,24-25 De Lacy]).

In Kapitel 1.1.1 hatten wir im Kontext der platonischen Seelendihärese die Schwierigkeiten angesprochen, die der Begriff ‚Teil‘ mit sich bringt. Wir hatten diesbezüglich bereits verschiedene andere Möglichkeiten diskutiert, etwa ob es sich bei den Seelenteilen um Aspekte einer Gesamtseele⁴²⁸ handelt, ob die Seelenteile selbst als eigenständige Subjekte⁴²⁹ fungieren, oder ob das in Frage stehende Subjekt die Seele selbst ist, welche als Träger von Teilen fungiert.⁴³⁰ Gill unterscheidet in einem aufschlussreichen Aufsatz, der das Verhältnis von Galen zu den Stoikern differenziert beleuchtet,⁴³¹ zwischen zwei grundsätzlichen konzeptuellen Ansätzen, nach denen man das Verhältnis von Teil und Ganzem philosophisch betrachten kann, unterscheidet: einem atomistisch-kompositorischen und einem strukturalistisch-ganzheitlichen Ansatz. Der Unterschied besteht in der Betrachtungsweise eines Dings *qua* Ganzheit, indem man es einmal von unter her (‘‘bottom-up’’), das heißt von seinen Teilen her, und einmal von oben her (‘‘top-down’’), das heißt von seiner Ganzheit, definieren kann.⁴³² Die Stoa kennzeichnet sich hiernach dadurch, dass in ihr durchgängig ein holistischer ‚top-down‘-Ansatz vorherrscht, insofern im stoischen Denken die Differenzierung zwischen Körper und Seele zugunsten eines einheitlichen, explikatorischen Rahmens seine Bedeutung verliert. Dies geschieht auf Basis der pneumatischen Spannung (τόνος) und unter Rückbezug auf den Gedanken, dass jede Einheit ein strukturiertes Ganzes darstellt.⁴³³ Der platonische und der aristotelische Ansatz entsprechen hingegen dem ‚bottom-up‘-Ansatz, insofern das Denken beider auf grundlegenden Unterscheidungen (zum Beispiel der Unterscheidung von Körper und Seele oder der Annahme von Seelenteilen) basiert – und somit von einer Analyse der einzelnen Teile her auf die Erkenntnis eines Ganzen abzielt.⁴³⁴

⁴²⁸ So etwa Büttner (2006), 77.

⁴²⁹ Vgl. Bobonich (2002), 254.

⁴³⁰ Lorenz (2006), 23.

⁴³¹ Gill (2007).

⁴³² ‘‘More precisely, the contrast is between seeing the whole as identical with, and defined by, the combination of its parts and seeing the whole as the primary locus of identity and content, to which the parts are subordinate. On one pattern, the parts are identifiable independently of the whole and, in the other, the parts are identifiable only in the context of the whole. On one pattern, we can say that the whole *has* structure (understood as the combination of the parts), in the other, the whole *is* structure (which gives the parts their identity). Put differently again, the first pattern represents an atomistic or bottom-up approach to composition, the second a holistic or top-down approach.’’ Gill (2007), 95-96.

⁴³³ vgl. Gill (2007), 97.

⁴³⁴ ‘‘Rather, these distinctions can be seen as giving primacy to certain *parts* or subdivisions of units: namely, to body and psyche within living entities, and to living and non-living entities within the universe.’’ Gill (2007), 97.

Für unsere Zwecke sind vor allem die damit verbundenen Konsequenzen für die stoische Seelenlehre von Bedeutung. Im stoischen Denken wird die Seele eines erwachsenen Menschen mit dem im Herzen verorteten ἡγεμονικόν gleichgesetzt, welches als das alles Seelische leitende Prinzip angesehen wird. Das im Herzen ansässige πνεῦμα, eine Mischung aus Feuer und Luft, wird im Sinne einer aktiven Ursache mit dem Göttlichen assoziiert. Auch Chrysipp, der in *PHP* als das Paradebeispiel eines Stoikers fungiert, nimmt nur einen, den rationalen Seelenteil an, den er im Herzen lokalisiert.⁴³⁵ Nach Gill, der sich fragt, warum Galen sich in seinen Schriften häufig ablehnend über die Stoa äußert, obwohl er doch in *QAM* einige grundsätzliche anatomische Voraussetzungen mit ihnen teilt⁴³⁶, hat diese Ablehnung ihre Ursache in den divergierenden Konzepten des Verhältnisses von Teil und Ganzem. Während die Stoa dem holistisch-strukturellen Ansatz verhaftet sei, weise Galen starke Tendenzen zum kompositorisch-atomistischen Ansatz auf.⁴³⁷ Auch wenn diese Sichtweise auf Galen hinsichtlich *QAM* einer genaueren Prüfung bedarf,⁴³⁸ sehen wir in *PHP* eine deutliche Hinwendung zum platonischen Seelenverständnis im zuvor genannten Sinne als gegeben an. Eine mit diesem Problem zusammenhängende Frage betrifft den Unterschied zwischen ‚Teil‘ (εἶδος / μέρος) und ‚Vermögen‘ (δύναμις) der Seele. So ist es einerseits möglich die Seele als zugrundeliegendes Subjekt zu begreifen, welche der Träger verschiedener seelischer Vermögen ist, oder aber man zieht gewissermaßen einen Zwischenschritt ein, indem man zunächst Seelenteile unterscheidet und diese Seelenteile als eigenständige Subjekte betrachtet, von denen wiederum die jeweiligen Vermögen abhängen. Wir wollen uns zunächst ansehen, auf welche Weise sich Galen mit der stoischen Lehre auseinandersetzt, und welche Rolle der Begriff ‚δύναμις‘ – im Gegensatz zum platonischen εἶδος bzw. μέρος – in der stoischen Seelenlehre spielt. Wenn Galen sich Chrysipps Seelenauffassung zuwendet um dessen monistische Seelenvorstellung zu widerlegen, verhandelt er zunächst die Frage danach, ob es nur

⁴³⁵ Vgl. *PHP* 2.3, 110,1-5 De Lacy, vgl. Gill (2007), 90.

⁴³⁶ Siehe hierzu auch die aufschlussreiche Studie von Heinrich von Staden (2000), 112, der eine Reihe an Parallelitäten zwischen dem Anatomieverständnis Galens und dem der Stoiker nachweist. Insbesondere sind dies Gemeinsamkeiten von Galen mit Erasistratos bezüglich der Unterscheidungen von vitalem und psychischem πνεῦμα, dem Arteriensystem, dem Nervensystem und der Rolle des Gehirns als Quelle der Nerven, der Rolle des Herzens als Quelle der Arterien sowie der Rolle der Leber als Quelle der Venen haben Beachtung verdient.

⁴³⁷ “More precisely, there are features of Galen’s psychological theory, as presented there (notably, his view of embodied psychic parts as independent and potentially conflicting sources of motivation) that express a ‘composition’ approach. The presence of these features, and of the correlated approach to the part-whole relationship, as regards psychology, helps to explain why Galen does not engage more closely than he does with Stoic ideas, which exhibit a strong version of the ‘structure’ approach.” Gill (2007), 96.

⁴³⁸ Siehe Kap. 2.2.1.

ein Vermögen in der Seele gebe, nämlich das rationale, oder ob es nicht neben dem rationalen auch ein irrationales Vermögen in der menschliche Seele geben müsse.

2.1.2 Die Verschiedenartigkeit vom irrationalen und rationalen Vermögen und die Bedeutung des *τόνος* in der Stoa und bei Galen

Galen beginnt den Feldzug seiner Verteidigung der Tripartition der Seele im Sinne Platons damit, seinem von ihm immer wieder als Kontrahenten herangezogenen Gegenspieler Chrysipp nachzuweisen, dass es neben dem rational schließenden Vermögen auch andere Vermögen im Menschen gibt, die sein Handeln und Fühlen bestimmen. Galen bewegt sich im vierten Buch von *PHP* noch ganz im Vokabular Chrysipps, indem er auf Vermögen anstelle von Seelenteilen rekurriert.

Seine Herleitung eines irrationalen und eines rationalen Seelenvermögens beginnt Galen mit der Feststellung, dass auch Chrysipp sehr wohl in der Seele neben dem vernünftigen noch ein anderes Vermögen (*δύναμιν τινα ἑτέραν*) angenommen habe, welches als Ursache für die Affekte (*αἰτίαν τῶν παθῶν*) fungiere. Dies werde in jenen Passagen offensichtlich, in denen Chrysipp im Zusammenhang mit nicht-richtigem Handeln über Weichheit (*ἀτονίαν*) und Schwäche (*ἀσθένειαν*), beziehungsweise bei gegenteiliger Lage über gute Spannung (*εὐτονίαν*) und Kraft (*ἰσχύν*) der Seele verhandle.⁴³⁹ Nach Galen nimmt Chrysipp für das Entstehen richtiger (*ὀρθῶς*) wie auch nicht richtiger (*οὐκ ὀρθῶς*) Handlungen stets zwei Komponenten an: nämlich Urteil (*κρίσις*) und Spannung (*τόνος*). Handelt der Mensch *nicht* richtig, so kann er dies entweder aus einem fehlgehenden Urteil heraus oder aber aus mangelnder Spannung bzw. einer Schwäche heraus tun (*ὅσα γὰρ οὐκ ὀρθῶς πράττουσιν ἄνθρωποι, τὰ μὲν εἰς μοχθηρὰν κρίσιν ἀναφέρει, τὰ δ' εἰς ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς*), ist sein Handeln hingegen richtig, so kommen richtiges Urteil und die rechte Spannung zusammen (*ὥσπερ γε καὶ ὧν κατορθοῦσιν ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας* [Vgl. *PHP* 4.6, 270,10-18 De Lacy]). Dennoch müssen auch beim richtigen Handeln richtiges Urteil und die Spannkraft unterschieden werden:

„Doch bei jenen Leuten ist, sowie das Urteil die Aufgabe des vernünftigen Vermögens, die gute Spannung die Stärke und Tugend eines anderen

⁴³⁹ Ὅτι δ' ὁ Χρύσιππος οὐκ ἄπαξ ἢ δις ἀλλὰ πάνυ πολλάκις αὐτὸς ὁμολογεῖ δύναμιν τινα ἑτέραν εἶναι τῆς λογικῆς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων αἰτίαν τῶν παθῶν, ἔνεστιν ἡμῖν ἐκ τῶν τοιούτων καταμαθεῖν ἐν οἷς αἰτιᾶται τῶν πραττομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς· οὕτω γὰρ αὐτὰς ὀνομάζει, καθάπερ γε καὶ τάναντία τὸ μὲν εὐτονίαν τὸ δ' ἰσχύν. [*PHP* 4.6, 270,10-15 De Lacy].

Vermögens neben dem vernünftigen, welches Chrysipp selbst *τόνος* nennt, und er sagt, dass wir dann und wann von der richtigen Einsicht abweichen, wenn der innere *τόνος* der Seele nicht nachhaltig ist, bis dass er gänzlich nicht auf die Bestimmungen der Vernunft hinsteuert; offensichtlich meint er damit die Art von Affekt (*πάθος*) in solchen Leuten.“⁴⁴⁰

Galen benutzt die Chrysippische Annahme eines *τόνος* der Seele, um zu zeigen, dass auch dieser eine von der Vernunft und deren rationalen Urteilen unterschiedene seelische Streben im Menschen angenommen haben muss, welche Galen am Ende der Passage selbst als ein *πάθος* bestimmt. Galen fasst somit die Annahme eines solchen *τόνος* bei Chrysipp als Beweis dafür auf, dass dieser letztlich kein Anhänger einer monistischen Seelenauffassung sein kann, sondern vielmehr unfreiwillig eine Erklärung für unterschiedliche oder entgegengesetzte Strebungen der Seele gibt. Ein schwacher *τόνος* ist somit die Ursache für das Auftreten eines *πάθος*.

Auf ähnliche Weise adaptiert Galen den *τόνος* nun selbst in seine Seelenlehre. Galen zählt den ‚*τόνος* der Seele‘, wie wir im folgenden Kapitel genauer untersuchen werden, zu den Aufgaben des *θυμός*. Es ist somit offensichtlich, dass er hier eine Bedeutung von *τόνος* etablieren will, die im genuin seelischen Aufgabenbereich liegt. Dazu stellt Galen den *τόνος* in direkten Zusammenhang zu jener Aufgabe, die dem *θυμός* auch in der *Politeia* zukommt: Dies ist die Unterstützung des vernünftigen Seelenteils, so dass, wie Galen ergänzt, die ‚Unbezwinglichkeit‘ und ‚Standhaftigkeit‘ seiner Befehle gewährleistet wird.⁴⁴¹ Der ‚*τόνος* der Seele‘ ist nach dieser Interpretation also eine durch den *θυμός* erzeugte Eigenschaft des vernünftigen Seelenteils und zugleich der ganzen Seele.

Denn ebenso wie die genannte ‚Verteidigung‘ der Befehle des vernünftigen Vermögens nicht auf die Außenwelt sondern auf die Seele selbst gerichtet ist, so ist auch das Erzeugen des ‚*τόνος* der Seele‘ durch den *θυμός* ein Mittel zur Verteidigung des vernünftigen Seelenteils gegen Interventionen durch das *ἐπιθυμητικόν*. Hierdurch

⁴⁴⁰ ἀλλὰ τοιούτων ὥσπερ ἡ κρίσις ἔργον ἐστὶ τῆς λογικῆς δυνάμεως, οὕτως ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἐτέρας παρὰ τὴν λογικὴν, ἣν αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον, ἀφίστασθαί τέ φησιν ἔστιν ὅτε τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἡμῖν ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς καὶ μὴ παραμείναντος ἕως παντὸς μηδ' ἐξυπηρετήσαντος τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν, ἐναργῶς ἐν τοῖς τοιούτοις ἐνδεικνύμενος οἷόν τι τὸ πάθος ἐστίν [PHP 4.6, 270,18-24 De Lacy].

⁴⁴¹ Wir gehen davon aus, dass Galen den Begriff *logismos* hier entweder synonym zum *logistikon* benutzt, oder aber, ähnlich wie Platon im Beispiel vom Dürstenden (*Resp.* 437c-439e), als eine dem *logistikon* intrinsische Aufgabe versteht. Der *logismos* kann mit Galen auch als die rationale Praxis des *logistikon* verstanden werden. Vgl. *De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 19,8-15 De Boer.

nimmt der *θυμός* qua Aufrechterhaltung des ‚τόνος der Seele‘ als Bundesgenosse und Wächter der Vernunft im seelischen Verbund die gleiche Systemstelle ein wie in der *Politeia*.⁴⁴² Für Galen hat der τόνος als seelischer Habitus des *θυμός* also eine psychologische Funktion. Andererseits aber legen andere Textstellen nahe, dass Galen auch eine Art vitaler Spannung (ὁ ζωτικὸς τόνος) kennt. Ist diese vitale Spannung zu schwach, können sich die πάθη als leidvoll, ja bisweilen sogar als tödlich erweisen:

„Denn bei welchen die vitale Spannung (ὁ ζωτικὸς τόνος) schwach ist, die erleiden aufgrund mangelnder Erziehung starke seelische Empfindungen, und bei diesen ist die Substanz der Seele leicht aufzulösen; manche der derartigen sind auch durch Leid gestorben, wahrlich nicht sofort wie im zuvor genannten Falle; kein groß-gesinnter Mann ist je, weder durch Unbehagen, noch aufgrund irgendwelchem noch so großem anderen, stärkeren Leid zu Tode gekommen. Denn ist bei ihnen ist die Spannung der Seele (τόνος τῆς ψυχῆς) stark, und die Empfindungen (παθήματα) gering.“⁴⁴³

Galen spricht hier von einer vitalen Spannung (ὁ ζωτικὸς τόνος). Es liegt aufgrund der sich überschneidenden Terminologie nahe, einen Zusammenhang zwischen dem vitalen πνεῦμα (πνεῦμα ζωτικόν) und der vitalen Spannung (ζωτικὸς τόνος) herzustellen.⁴⁴⁴ Zunächst spricht Galen von den Folgen eines schwachen (ἀσθενής), dann von den Folgen eines starken (ἰσχυρός) τόνος. Während im ersten Falle als Folge stärkere psychische πάθη (ἰσχυρά τε πάθη ψυχικὰ) entstehen, sind die πάθη im zweiten Falle gering (τά τε παθήματα σμικρά). Steht also Galen, obwohl er den τόνος in *PHP* in die platonische Psychologie integriert, durch den hier erkennbaren Bezug zum πνεῦμα auch der stoischen Lehre von τόνος nahe? Nicht umsonst wird die Passage in den *SVF* auch unter den Fragmenten Chrysipps geführt.

Denn nach stoischer Lehre werden alle auf der Welt existierenden Dinge durch eine kohäsive Kraft zusammengehalten. Diese Einheit stiftende Spannung des πνεῦμα wird als τόνος bezeichnet.⁴⁴⁵ Doch nicht nur der Zusammenhalt seiner Materie

⁴⁴² Vgl. *PHP* 5.7, 350,1-13 De Lacy und *Resp.* 440a8-b9.

⁴⁴³ ὅσοις γὰρ ἀσθενής ἐστὶν ὁ ζωτικὸς τόνος, ἰσχυρά τε πάθη ψυχικὰ πάσχουσιν ἐξ ἀπαιδευσίας, εὐδιάλυτος τούτοις ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία· τῶν τοιούτων ἔνιοι καὶ διὰ λύπην ἀπέθανον, οὐ μὴν εὐθέως ὥσπερ ἐν τοῖς προειρημένοις· ἀνὴρ δ' οὐδεὶς μεγάλῳ ψυχῳ οὔτ' ἐπὶ λύπαις οὔτ' ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα λύπης ἰσχυρότερα θανάτῳ περιέπεσον· ὃ τε γὰρ τόνος τῆς ψυχῆς αὐτοῖς ἰσχυρός ἐστὶ τὰ τε παθήματα σμικρά. [*De loc. aff.* VIII 301,14-302, 5 Kühn = *SVF* 876,1-9].

⁴⁴⁴ Eine dreifache Unterscheidung in psychisches, vitalen und natürliches pneuma gibt Galen in *De methodo medendi*. Die Quelle des psychischen Pneumas (πνεῦμα ψυχικόν) liegt im Kopf und wird durch das Einatmen und die Aufwendung von Nervenphlegma genährt. Quelle des vitalen Pneumas (πνεῦμα ζωτικόν) hingegen ist das Herz sowie die Arterien, die Quelle des natürlichen Pneumas (πνεῦμα φυσικόν) sind die Leber und die Venen. Vgl. *De meth. med.* X 839,10-840,1 Kühn, Vgl. Kovačić (2001), 118-119.

sondern auch seine es individualisierenden Qualitäten werden dem Einzelding durch das πνεῦμα und dessen τόνος zuteil.⁴⁴⁶ Das in Spannung befindliche πνεῦμα bildet die aktive Ursache des Zusammenhalts und der qualitativen Beschaffenheit eines jeden Körpers, indem es mit dem zugrundeliegenden Stoff, aus dem das Einzelding besteht, eine absolute und kontinuierliche Mischung eingeht.⁴⁴⁷ Nach stoischer Lehre sind sowohl körperliche als auch seelische Eigenschaften letztlich materielle Zustände, die durch den τόνος des πνεῦμα bestimmt werden.⁴⁴⁸ Ebenso einschlägig wie dunkel ist in diesem Zusammenhang die Aussage des Kleantes, der Plutarch zufolge den τόνος als einen Schlag oder Ausstoß von Feuer definiert, und in direkter Folge unvermittelt auf psychische Phänomene überträgt.⁴⁴⁹ Wie genau aber die genannten seelischen Qualitäten einer tugendhaften Seele mit der vorangegangenen physiologischen Definition von τόνος in Verbindung stehen, bleibt in dieser Textstelle unklar. Der Begriff τόνος spielt also in der Stoa sowohl als allgemeines pneumatisches Prinzip als auch als Parameter des psychischen πνεῦμα und in diesem Zusammenhang für Tugend und Laster der Seele eine Rolle. Es ist deshalb sinnvoll, uns an einer von Long getroffenen Unterscheidung zwischen einer *makroskopischen* und einer *mikroskopischen* Bedeutung von τόνος zu orientieren: *Makroskopisch* gesehen ist der τόνος eine Fähigkeit des göttlichen πνεῦμα und λόγος, wodurch er in Interaktion mit dem Stofflichen zu

⁴⁴⁵ Vgl. Plut. *de Stoic. repugn.* 1053 F5, Vgl. auch *SVF* II, 381.

⁴⁴⁶ Vgl. *SVF* II, 449, 229, 389, 442, 451, 471, 458, 439, 440, 473, 441, 826. Ueberweg nennt in diesem Zusammenhang die „kohäsive Kraft“, „vitale Spannung“ und „Elastizität“ vermittelt derer das πνεῦμα die eigentlich qualitätslose Materie durchforme und dem Gegenstand dadurch Qualitäten verleihe und Gestalt gebe. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: von Thales bis auf die Gegenwart*. Teil 1: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. 4., verbesserte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage (1871), 607. Vgl. dazu auch A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge: CUP (1996), 136.

⁴⁴⁷ Vgl. *SVF* II, 447, 441. Siehe dazu Inwood: „As the name ‘sunhektikê aitia’ = ‘containing’ or ‘sustaining cause’ suggests, it refers to the inner pneumatic structure of the acting body: it acts the way it does on account of the inner tension of its pneuma.” Brad Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: CUP (2003), 190.

⁴⁴⁸ Vgl. *SVF* I, 202; III, 459; III, 112. Dazu T. Tieleman, *Chrysippus’ on Affections, Reconstruction and Interpretation*, Leiden/Brill (2003), 38: “In fact, the original Stoic usage of the term δύναμις is not that of power in the sense of faculty or capacity, as e.g. in Aristotle. It is power in the sense of strength, which depends on the appropriate degree of physical tension (τόνος) of the psychic pneuma.” Vgl. auch Long (1996), 234.

⁴⁴⁹ Vgl. Cleanthes, *Testimonia et fragmenta*, frg. 563 = Plut. *de Stoic. repugn.* 1034D. Sowohl eine Erklärung des Verhältnisses zwischen der physikalischen und der psychologischen Betrachtungsweise, als auch eine nähere Erläuterung beider Phänomene fehlen hier. Interessant ist das Zeugnis des Kleantes vor allem wegen der unvermittelten Nebeneinanderstellung des physiologischen Phänomens τόνος als feuriger Substanz neben psychologische Phänomene. Denn der selbe τόνος, der zuvor noch mit dem Element Feuer assoziiert wird, zeigt sich nach Kleantes auch als Kraft (*ischus*) und Stärke (*kratos*) der Seele, wodurch in dieser, verschiedenen Tugenden wie Standhaftigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit entstehen. Sandbach wagt in diesem Zusammenhang die Vermutung, dass sich nach Kleantes jede Tugend durch die Modifikation der Spannung des seelischen τόνος auszeichnen könnte. Vgl. Sandbach F. H., *The Stoics*, 1. Aufl. 1975, 2. Aufl. Bristol (1989), 42.

einem universalen Prinzip von Verursachung und Kohärenz wird. *Mikroskopisch* gesehen hingegen meint er die rechte oder unrechte psychologische und physiologische Spannung der Seele und ist dadurch als Parameter für alle Formen von Tugend und Laster bedeutsam.⁴⁵⁰

Wir erkennen in der Passage oben trotz dieser Beobachtungen den Galenischen Ursprung. Wir können sehen, dass sowohl bei Galen als auch in der stoischen Lehre ein Zusammenhang von *τόνος* und *πνεῦμα* besteht. Galen benutzt diesen Zusammenhang nun jedoch dazu, um die Notwendigkeit der Annahme von *πάθη* innerhalb der Seele auch für die stoische Lehre geltend zu machen. Denn wenn der *τόνος* der Seele – und sei er auch ein Aggregatzustand des vitalen *πνεῦμα* – ursächlich für die *πάθη* in der Seele ist, so zeigt dies zumindest deutlich, dass die *πάθη* nicht von Außen in die Seele eindringen, sondern aus einem irrationalen Vermögen der Seele selbst stammen müssen. Galen verwendet den *τόνος* also nur im *mikroskopischen* Sinne, indem er ihn auf die Seele bezieht. Außerdem verfolgt er mit seiner Adaption des *τόνος* ein klar abgestecktes Ziel und wir müssen Gill zustimmen, der feststellt, dass Galen den Begriff ‚*τόνος*‘ sicherlich nicht mit dem gleichen weitreichenden Bedeutungsrahmen auflädt, wie die stoische Lehre dies tut.⁴⁵¹

Galen unterscheidet im Folgenden zwischen einem rationalen Vermögen (*ἡ λογικὴ δύναμις*) und einem irrationalen (*ἄλογον*).⁴⁵² Seine Widerlegung Chrysipps speist er dabei zu einem großen Teil daraus, Chrysipps eigenen Wortlaut wiederzugeben und aus diesem zu folgern, dass Chrysipp eigentlich selbst aus einer Differenzierung zweier Vermögen heraus argumentiert, dies jedoch nicht anerkennen will. Chrysipp nimmt zwar augenscheinlich einen irrationalen Drang im Sinne eines *πάθος* im Menschen *neben* dem vernünftigen Urteilsvermögen an, möchte dies jedoch im Sinne seiner rationalen Seelenauffassung nicht zulassen – und verstrickt sich somit in einen Selbstwiderspruch. Nach Chrysipp schließt das Ergriffensein von einem *πάθος* die Anwesenheit des *λόγος* aus: Ein *πάθος* resultiert gar aus einer bewussten Zurückweisung der Vernunft.⁴⁵³ In Galens Verständnis ist Chrysipp sich nicht bewusst, dass er mit

⁴⁵⁰ Vgl. Long (1996), 213.

⁴⁵¹ “Galen seems not to register the wide-ranging, indeed universal, scope of the Stoic theory of active and passive causal principles and of the associated idea of pneumatic ‘tension’ (*tonos*.” Gill (2007), 97.

⁴⁵² τὸ δὲ γινώσκων μὲν αὐτὸ νικᾶσθαι δ’ ὑπὸ τοῦ θυμοῦ τί ἄλλο ἐστὶν ἢ δύο ἀρχὰς εἰσάγοντος ἀνθρώπου τῶν τῆς Μηδείας ὁρμῶν, ἑτέραν μὲν ἢ γινώσκομέν τε τὰ πράγματα καὶ ἐπιστήμην ἔχομεν αὐτῶν, ἥτις ἐστὶν ἡ λογικὴ δύναμις, ἑτέραν δ’ ἄλογον, ἣς ἔργον τὸ θυμοῦσθαι· αὕτη μὲν οὖν Μηδείας ἐβιάσατο τὴν ψυχὴν. [PHP 4.6, 274,17-22 De Lacy].

⁴⁵³ “διὸ καὶ τοιαύτας ἐστὶν ἀκοῦσαι φωνὰς ἐπὶ τε τῶν ἐρώντων καὶ τῶν ἄλλως σφόδρα ἐπιθυμούντων καὶ ἐπὶ τῶν ὀργιζομένων, ὅτι τε τῷ θυμῷ θέλουσι χαρίζεσθαι καὶ ἔαν αὐτούς, εἴτε ἄμεινον εἴτε μὴ, καὶ μὴθὲν λέγειν αὐτοῖς, καὶ ὡς τοῦτο ἐκ παντός γε τρόπου ποιητέον, καὶ εἰ διαμαρτάνουσι καὶ εἰ ἀσύμφορόν ἐστιν αὐτοῖς.” [PHP 4.6, 274, 35-39 De Lacy].

den gewählten Beispielen eigentlich eine Position vertritt, die er doch zurückzuweisen meint. So ist nämlich durch Chrysipps eigene Worte bereits bewiesen, dass jene Menschen, die vom πάθος ergriffen sind, dies nicht wegen eines von Außen kommenden Zwanges, sondern aufgrund eines im Menschen selbst vorhandenen irrationalen Vermögens sind. Dadurch befinden sich vom πάθος ergriffene Menschen zwar in einem der Natur entgegengesetzten (παρὰ φύσιν) Zustand, dieser resultiert jedoch trotzdem aus den Vermögen der Seele selbst:

„Denn hier gibt er zu, dass es irgendeine Kraft gibt, welche die Dränge in allen Emotionen bewegt, was er ganz richtig erkannt hat, bis auf die Tatsache, dass er sagte, diese Kraft komme von Außen, obwohl es nötig ist zu sagen, dass sie nicht von Außen kommt, sondern den Menschen innewohnt. Denn wir sagen nicht deswegen, dass [manche Menschen] ‚außer sich sind‘ und ‚nicht bei sich sind‘, weil etwa der sie gemäß der Emotion zwingende Drang außerhalb sei, sondern weil sie sich gegen die Natur verhalten, denn gerade der rationale Teil der Seele, dem das Herrschen und Machthaben über die anderen Seelenteile von Natur aus zukommt, herrscht nun nicht, sondern wird beherrscht und wird durch die irrationalen Vermögen der Seele unterworfen.“⁴⁵⁴

Wir können sehen, dass Galen seine Argumentation gegen Chrysipp aus Chrysipps eigenen Aussagen speist, und letztlich durch das Aufzeigen von Widersprüchen seine eigene These zu bestätigen sucht. Er argumentiert gegen die stoische Position des einen ἡγεμονικόν, indem er zusätzlich zum rationalen ein irrationales Vermögen in der Seele nachweist. Dies vollzieht er zunächst, ohne diese verschiedenen Strebungen näher zu charakterisieren. Erst im Anschluss legt er den Unterschied zwischen Teil und Vermögen dar und bestimmt die einzelnen Seelenteile genauer.

2.1.3 Der Unterschied zwischen Seelenteilen und seelischen Vermögen

Die Kritik an der Stoa hinsichtlich des unitären Verständnisses von Seele weitet Galen noch auf einen weiteren Aspekt aus: So zeigt er mit einem kurzen Verweis

⁴⁵⁴ ὁμολογεῖ κάταυθα βίαν τινὰ τὴν κινεῖσαν εἶναι πᾶσι τοῖς ἐμπαθέσιν ὁρμάς, ὀρθότατα γινώσκων, πλὴν ὅτι τὴν βίαν ἔξωθεν αὐτῶν ἔφησεν εἶναι, δέον οὐκ ἔξωθεν ἀλλ' ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχειν εἶπεῖν. οὐ γὰρ διὰ τοῦτο λέγομεν αὐτοὺς ἑαυτῶν ἔξω καθεστηκέναι καὶ μὴ ἐν αὐτοῖς εἶναι, διότι τὸ βιαζόμενον αὐτοὺς ὁρμᾶν κατὰ τὸ πάθος ἔξωθέν ἐστιν, ἀλλ' ὅτι παρὰ φύσιν ἔχουσιν, εἶγε τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς ὧ κρατεῖν καὶ ἄρχειν τῶν ἄλλων ἦν κατὰ φύσιν, οὐ κρατεῖ νῦν ἀλλὰ κρατεῖται καὶ ἄρχεται πρὸς τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς δυνάμεων. [PHP 4.6, 278,1-9 De Lacy].

auf Chrysipp und Poseidonios, dass manche Denker die Seelenteile nicht als εἶδη oder μέρη, sondern als Kräfte oder Vermögen (δυνάμεις) bezeichnen.⁴⁵⁵ Im Folgenden macht er deutlich, warum man die Begriffe ‚Teil‘ (εἶδος / μέρος) und ‚Vermögen‘ (δύναμις) auseinanderhalten muss. So zeigt er am Ende von *PHP*, warum Platon mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch nicht verschiedene *Vermögen* der Seele, sondern ihre *Teile* beweist:

„So wie auch die Untersuchung über die Teile der Seele entstanden ist, weil Platon zeigte, dass dasselbe nichts Gegenteiliges tun oder erleiden kann in Relation zu demselben und in Hinsicht auf dasselbe; denn im Folgenden legte er dieses ‚Selbe‘ wahrlich dar, indem er dieses ‚Form‘ und ‚Teil‘ der Seele nannte. Manche aber sagen, dass das ‚Selbe‘ sich auf das Vermögen beziehe, so wie als wenn Platon sagen würde, dass das ‚selbe Vermögen‘ nicht in einer Zeit und in Hinsicht auf ein und dasselbe Gegenteiliges tun und erleiden könne, weil sie nicht wissen, dass es zwar erlaubt ist, dass das Verb ‚tun‘ sich auf das Vermögen beziehen lässt, dass es aber mit dem Verb ‚leiden‘ nicht erlaubt ist; denn Platon verwendet offensichtlich stets das ‚Tun‘ als Kopula zum Vermögen, nie aber das ‚Leiden‘.“⁴⁵⁶

Galen bezieht sich hier erneut auf den Satz vom Widerspruch aus *Resp.* 436b8-c1. Für ihn ist es in diesem Zusammenhang nicht statthaft, jenes ταῦτόν, auf das sich der Satz vom Widerspruch stützt, mit den Vermögen (δυνάμεις) der Seele zu identifizieren. Zunächst führt er dafür ein Argument an, das auf seiner eigenen Interpretation der platonischen Konvention zur Nutzung des Begriffs δύναμις beruht: Da die Vermögen, wie Galen Platon versteht, nur als *aktive* Kräfte verstanden werden dürfen, ergibt es keinen Sinn, diese mit einem *passiven* Erleiden überhaupt in Verbindung zu bringen. Der Satz vom Widerspruch schließt aber für das in Frage stehende ταῦτόν sowohl das Tun als auch das Leiden gleichermaßen aus.⁴⁵⁷ Das gesuchte ταῦτόν muss demnach auch für Leiden empfänglich sein, damit der Satz vom Widerspruch auf es angewendet

⁴⁵⁵ Vgl. *PHP* 6.2, 368,20-26 De Lacy.

⁴⁵⁶ ὥσπερ ἀμέλει καὶ περὶ τῶν κατὰ τὴν ψυχὴν μερῶν ἢ ζήτησις γέγονεν ἀποδεικνύντος μὲν τοῦ Πλάτωνος μὴ δύνασθαι τὸ ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν τε καὶ πρὸς ταῦτόν· ἐν γὰρ τοῖς ἐπιφερομένοις σαφῶς αὐτὸ τοῦτο διήλθεν ὀνομάζων ταῦτόν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος τε καὶ μέρος. ἔνιοι δὲ τὸ ταῦτόν ἐπὶ δυνάμεως εἰρησθαί φασιν, ὡς εἶ' καὶ οὗτος εἶπε τὴν αὐτὴν δυνάμιν ἐνὶ χρόνῳ πρὸς ἓν τι πράγμα μὴ δύνασθαι τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν, οὐδὲ τοῦτ' ἐννοήσαντες, ὅτι τὸ μὲν ποιεῖν ἐπὶ τῆς δυνάμεως ἀκούειν ἐγχαρεῖ, τὸ πάσχειν δ' οὐκ ἐγχαρεῖ· κατὰ γὰρ τὸ δρᾶν ὁ Πλάτων ἀεὶ φαίνεται τὸ τῆς δυνάμεως ὄνομα προσφερόμενος, οὐ κατὰ τὸ πάσχειν. [*PHP* 9.9, 606,31-608,4 De Lacy].

⁴⁵⁷ Schiefsky sieht diesen Punkt als problematisch an, da die Vermögen in *Phaidros* 270d durchaus als aktive und passive Kräfte verstanden werden. Vermutlich stützt sich Galen Schiefsky zufolge deswegen bei seiner Aussage nur auf *Resp.* 577c-480a. Siehe Schiefsky (2012), 334 Fn. 10.

werden kann. Diese Empfänglichkeit haben die Vermögen nach Galen jedoch nicht. Also kann das zu Grunde liegende ταῦτόν kein Vermögen sein.

Die dieser Argumentation vorausgesetzte Verbindung von δύναμις zu einer Aktivität liegt in dem engen Verhältnis von δύναμις und ἐνέργεια begründet. Den Begriff der δύναμις innerhalb Galens Philosophie nachzuvollziehen, ist nicht leicht, da er in diesem Punkt, obwohl er die diesbezügliche Verworrenheit anderer Philosophen rügt, selbst nur mit Mühe verständlich ist. Wir hatten bereits darauf hingewiesen, dass Galen die Homoiomeren auch mit Platon als ‚Zuerst-Entstandene‘ bezeichnet, und ihre Form (εἶδος), welche in der Mischung ihrer Bestandteile besteht, in irgendeiner Weise mit der hervorbringenden Ursache in Verbindung setzt. Diese hervorbringende Ursache identifiziert er nun an anderer Stelle mit dem Vermögen (δύναμις):

„Deswegen ist klar, dass sich die Kinder voneinander in eben demselben Maße in den Substanzen ihrer Seelen unterscheiden, wie in ihren Aktionen und Affektionen; und wenn dieses, dann auch in ihren Vermögen. Viele der Philosophen sind in diesem Punkt geradezu verwirrt, indem sie eine verworrene Vorstellung über die Vermögen haben; Nämlich, dass die Vermögen wie irgendeine Sache den Substanzen innewohnen, so wie wir in unseren Häusern wohnen, so scheinen sie mir über die Vermögen zu spekulieren, nicht wissend, dass es von jedem, das entsteht, irgendeine hervorbringende Ursache gibt, die in Hinsicht auf etwas zu verstehen ist, und dass diese Ursache, wiewohl sie irgendeiner Sache eigentümlich ist, auch gemäß ihrer selbst irgendeine Bezeichnung hat – aber in der Kon-
dition hinsichtlich des durch sie Entstandenen ist sie ein Vermögen des Entstandenen, und deswegen sagen wir, dass die Substanz genauso viele Vermögen wie Aktionen habe [...].“⁴⁵⁸

Galen möchte hier zeigen, dass eine δύναμις nicht als eigenständige ‚Sache‘ in der Substanz wohnt, weil sie selbst keinen substantiellen Charakter hat. Noch ist sie, obwohl sie über eine eigene Bezeichnung (κατηγορία) verfügt, ein eigständiges Ding, sondern der jeweiligen Substanz eigentümlich (ιδίᾳ). Außerdem ist die δύναμις erkenntnistheoretisch gesehen abhängig von den Aktionen (ἐνέργεια), insofern sie selbst nur im Ver-

⁴⁵⁸ δῆλον οὖν, ὅτι διαφέρουσιν ἀλλήλων οἱ παῖδες εἰς τοσοῦτον ταῖς τῶν ψυχῶν οὐσίαις, εἰς ὅσον καὶ ταῖς ἐνεργείαις τε καὶ τοῖς παθήμασιν αὐτῶν· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ταῖς δυνάμεσι. συγκεχυμένοι δ' εἰσὶν εὐθὺς ἐν τούτῳ πολλοὶ τῶν φιλοσόφων ἀδιάρθρωτον ἔννοιαν ἔχοντες τῆς δυνάμεως· ὡς γὰρ ἐνοικοῦντός τινος πράγματος ταῖς οὐσίαις, ὡς ἡμεῖς ταῖς οἰκίαις, οὕτω μοι δοκοῦσι περὶ τῶν δυνάμεων φαντάζεσθαι μὴ γινώσκοντες, ὅτι τῶν γιγνομένων ἐκάστου ποιητικὴ 'τίς' ἐστὶν αἰτία νοουμένη κατὰ τὸ πρὸς τι καὶ ταύτης τῆς αἰτίας ὡς μὲν πράγματος τοιοῦδὲ τινος ἰδίᾳ καὶ καθ' ἑαυτὸ κατηγορία τίς ἐστὶν, ἐν δὲ τῇ πρὸς τὸ γιγνόμενον ἀφ' ἑαυτῆς σχέσει δύναμις ἐς'τι 'τοῦ' γιγνομένου καὶ διὰ τοῦτο τοσαύτας δυνάμεις ἔχειν τὴν οὐσίαν φαμέν, ὅσας ἐνεργείας, [...]. [QAM 33,13-34,3 Müller].

hältnis zu dem von ihr hervorgebrachten Ding erkennbar ist. Die Substanz der Seele hat genauso viele Aktionen (ἐνέργεια) wie Vermögen. Die Zahl ihrer ἐνέργεια kann man im Gegensatz zur Zahl ihrer Vermögen sofort erkennen. So können wir anhand der Aktionen der Kinder, ihren feigen oder mutigen Handlungen, auf die Substanz ihrer Seele schließen. Die Vermögen können wir jedoch nicht eigenständig, sondern nur an den von ihnen erzeugten Aktionen erkennen. Hinter jeder ἐνέργεια steht also eine δύναμις, die für diese ἐνέργεια ursächlich verantwortlich ist. Deswegen hat die δύναμις, die selbst von der Substanz abhängt, die Funktion einer hervorbringenden Ursache für die aus ihr resultierenden Aktionen (ἐνέργεια).⁴⁵⁹ Beide gehen letztlich auf die selbe Substanz der Seele zurück. Somit ist es nach Galen dasselbe zu sagen, die Aloe könne reinigen oder die Aloe habe eine reinigende Kraft.⁴⁶⁰ Denn dass die Aloe eine Kraft zu reinigen hat, lässt sich nur daran erkennen, dass sie zu reinigen vermag. Der Akt ist somit der Ausdruck der ihm ursächlich zu Grunde liegenden Potenz. Die δύναμις, die etwa bei Aristoteles häufig einen erleidenden und im Gegensatz zur aktiven ἐνέργεια passiven Status zugesprochen bekommt, wird durch Galen von dieser passiven Konnotation gänzlich befreit.⁴⁶¹ Dass den Seelenteilen bestimmte δυνάμεις zukommen, ist für Galen gleichbedeutend damit, dass sie auch über die gleiche Anzahl von aktiven Tätigkeiten bzw. Aufgaben (ἔργα) verfügen.⁴⁶²

Abgesehen von dieser Unterscheidung zwischen passiven und aktiven Kräften oder Vermögen, gibt es einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen Seelenteilen und seelischen Vermögen: So zeige Platon im vierten Buch der *Politeia*, dass unsere Seele hinsichtlich ihrer Substanz weder einfach (ἀπλήν) noch eingestaltig (μονοειδῆ), sondern aus drei Teilen zusammengesetzt sei, von denen ein jeder eine eigene Form (εἶδος) habe, nicht aber ein Vermögen (δύναμιν), sondern mehrere.⁴⁶³ Durch Galens

⁴⁵⁹ Diese Interpretation stützt Kovačić (2001) in Bezug auf *nat. fac.*: ἐνέργειαν δὲ τὴν δραστικὴν ὀνομάζω κίνησιν καὶ τὴν ταύτης αἰτίαν δύναμιν. Kovačić (2001) kommentiert hierzu: „Hinter der tätigen Bewegung (κίνησις δραστικῆ) bzw. der Wirksamkeit (ἐνέργεια) sieht Galen immer auch eine Ursache und nennt sie Kraft (δύναμις).“ (106).

⁴⁶⁰ ὡς οὐδὲν διαφέρειν ἢ καθαίρειν δύνασθαι φάναι τὴν ἄλόην ἢ δύναμιν ἔχειν καθαρτικὴν [*QAM* 34,13-14 Müller].

⁴⁶¹ Diese passive Konnotation liegt insofern nahe, als dass Aristoteles δύναμις bisweilen mit ὕλη identifiziert, welche sich wiederum im Zustand des Mangels befindet. Vgl. *Phys.* 1.9 192a17-25.

⁴⁶² Dies verdeutlicht er in *QAM* am Beispiel der Aloe, die ebenso viele δυνάμεις wie ἔργα habe. Hierbei ist es nach Galen egal, ob man sage, die Aloe vermöge zu reinigen oder die Aloe besitze eine reinigende Kraft: αὕτη γὰρ ἔστιν ἢ ταῦτα δρῶσα καὶ διὰ τὸ δύνασθαι ποιεῖν αὐτὰ τοσαύτας ἐλέχθη δυνάμεις ἔχειν, ὅσα τὰ ἔργα. λέγομεν οὖν τὴν ἄλόην καθαίρειν δύνασθαι καὶ ῥωννύναι τὸν στόμαχον καὶ κολλᾶν τραύματα καὶ ἔλκη συνουλοῦν καὶ ὀφθαλμοὺς ὑγροὺς ξηραίνειν, ὡς οὐδὲν διαφέρειν ἢ καθαίρειν δύνασθαι φάναι τὴν ἄλόην ἢ δύναμιν ἔχειν καθαρτικὴν. [*QAM* 34,8-14 Müller]. „Galen clearly owes something here to Aristotle, who first raised the question (in extremely general terms) at the beginning of *de Anima* (1.1, 402b1-403a2) of whether one should first examine the effects (erga) of the soul, or whether rather one should start by investigating its parts.“ Hankinson (1991), 206.

Adaption der Dreiteilung der Seele kommen die Vermögen, anders als bei Chrysipp, nicht der Gesamtseele, sondern den einzelnen Seelenteilen zu. Die Seelenteile sind dadurch die den Vermögen zugrundeliegenden Subjekte.

Die Zahl der seelischen Vermögen ist nicht auf drei beschränkt, sondern jedem Seelenteil kommen eine ganze Reihe verschiedener Vermögen zu. Eine systematische Darstellung dieser verschiedenen Vermögen der Seelenteile, gibt Galen im siebten Buch von *PHP*, wo er über deren Aufgaben oder Funktionen (ἔργα) handelt. Hier unterscheidet er drei Ursprünge oder Prinzipien (ἀρχαί)⁴⁶⁴, welche für die Organisation des Lebewesens entscheidend sind, die er im Kopf, im Herzen und in der Leber verortet. Er unterscheidet für jedes der drei ἀρχαί jeweils ἔργα, die dem Seelenteil an sich selbst (καθ' ἑαυτὴν) zukommen, von solchen, die ihm in Bezug auf etwas anderes (πρός τι), nämlich den übrigen Körper des Lebewesens zukommen. Hierbei sind die ‚eigentümlichen‘ oder ‚intrinsischen‘ ἔργα in Anlehnung an die Terminologie Platons genuin psychologischer, die auf den übrigen Körper bezogenen ἔργα hingegen physiologischer Art.⁴⁶⁵

⁴⁶³ ἐνδείκνυται δὲ τοῦτο καὶ κατὰ τὸ τέταρτον τῆς Πολιτείας ὁ Πλάτων, ἐνθα βούλεται δεῖξαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν οὐχ ἀπλῆν οὐδὲ μονοειδῆ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ σύνθετον ἐκ τριῶν μερῶν, ὧν ἕκαστον μὲν ἴδιον ἔχει τὸ εἶδος, οὐ μίαν δὲ δύναμιν, ἀλλὰ πλείους. [*PHP* 9.9, 602,18-21 De Lacy].

⁴⁶⁴ An dieser Textstelle fällt zuerst einmal auf, dass Galen die Genitalien hier aus seiner Betrachtung ausklammert, obwohl er sie an anderer Stelle als vierte ἀρχή bestimmt: ἦπαρ μὲν γὰρ καὶ καρδία καὶ ἐγκέφαλος καὶ ὄρχεις ἀρχαί δυνάμεων εἰσι κοινὰ ὅλῳ τῷ σώματι [*Ad Glauco. de meth. med.* XI 97,2-4 Kühn]. Vgl. *Ars med.*, I 319 Kühn, *De sem.* IV 585 Kühn. Jutta Kollesch zweifelt aufgrund der Erwähnung der vierten ἀρχή gar an der Echtheit der Schrift *Ars medica*. Vgl. Jutta Kollesch: „Anschauungen von den ἀρχαί in der *Ars medica* und die Seelenlehre Galens“ in: Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le Opere psicologiche di Galeno*, Bibliopolis (1988), 215-229. Vgl. hierzu: Christopher Gill, *Naturalistic Psychology in Galen an Stoicism*, Oxford (2010), 109, De Lacy (1988), 62-63, ders. „Galen’s Psychology“ in J. Barnes und J. Jouanna (Hrsg.), *Entretiens sur l’antiquité classique XLIX: Galien*, Vandoeuvres, Suisse (2003), 131-169, 160, 164-165.

⁴⁶⁵ Zu einer übereinstimmenden Unterscheidung in physiologische und psychologische Aufgaben kommt Schiefsky, der auch von einer Unterscheidung in eine physiologische und eine psychologische Seite der Theorie spricht. Schiefsky (2012), 337. Vgl. zu dieser Unterscheidung ebenso auch Gill (2010), 105-106. Vgl. zu diesem Einwand auch Hankinson (1991): „But Galen’s Platonising is neither slavish nor unthinking; and in his characterization of the psychic faculties, he deliberately avails himself of Aristotelian and even some Stoic elements in addition to his Platonic inheritance (although he is to take issue with Aristotle’s assignment of the reasoning faculty to the heart, as well as with much in the Stoic treatment): for instance, he considers (at least in some contexts) nutrition, reproduction, and the *threptikē dunamis* to be psychic in category.“ (199). Und zum Problem der Natur vgl. auch p. 199 n. 8. So zum Beispiel in *De sympt. diff.*: τμητέον δὲ ταύτην εἰς δύο τὰ πρῶτα γένη, διότι καὶ τῶν ἐνεργειῶν αὐτῶν δύο εἰσὶν αἱ πρῶτα διαφοραί. αἱ μὲν γὰρ ψυχῆς, αἱ δὲ φύσεώς εἰσι. καὶ καλοῦνται διὰ τοῦτο ψυχικαὶ μὲν αἱ πρότεραι, φυσικαὶ δὲ αἱ δεύτεραι. αὐθις οὖν τὰς ψυχικὰς προτέρας τέμνοντες εἰς τε τὰς αἰσθητικὰς καὶ τὰς κινητικὰς καὶ τρίτας τὰς ἡγεμονικὰς [...] [*De sympt. diff.* VII 55,8-14 Kühn]. „At times Galen depicts some of a living being’s capacities as belonging uniquely to the soul and others as belonging uniquely to nature, therein following the model developed by Herophilus and by some Stoics. Galen does not apply this ‘soul-nature’ distinction consistently to the explanation of activities or functions in living bodies, but where he does uphold the distinction, as in *De symptomatum differentiis*, the ‘natural activities’ of a living being are said to include appetite

„Es hat sich nämlich gezeigt, dass die Organisation des geborenen Lebewesens durch drei Prinzipien erfolgt: einerseits nun durch eines, welches sich im Kopfe niedergelassen hat, dessen intrinsische Aufgaben (ἔργα καθ' ἑαυτὴν) einerseits die Vorstellung und Erinnerung (und Wiedererinnerung sowie Erkenntnis) und Vernunft und Verstand sind, doch im Verhältnis [zum Körper] (πρὸς τι) lenkt es sowohl die Wahrnehmung von den wahrnehmungsfähigen Teilen als auch die willentliche Bewegung von den bewegungsfähigen Teilen (κινήσεως τοῖς κινουμένοις καθ' ὀρμήν): verschieden aber ist er von dem im Herzen sitzenden [Teil], dessen intrinsische Aufgaben (ἔργα καθ' ἑαυτὴν) einerseits die Spannung der Seele (τόνος ἐστὶ τῆς ψυχῆς) ist, und das Absichern und Festigen von dem, was die Ratio befiehlt, andererseits aber im Falle eines Affekts (κατὰ πάθος) das Kochen der eingeborenen Wärme erstrebt, wenn die Seele Vergeltung wünscht zu der Zeit, wenn sie meint, dass ihr ein Unrecht zugefügt werde, und der so geartete Teil wird θυμός genannt, im Verhältnis [zum Körper] (πρὸς τι) ist er der Ursprung der Wärme in den Verzweigungen der Arterien und die Bewegung des Pulses. Die Aufgabe des übrig bleibenden Vermögens, welches in der Leber sitzt, und alles betrifft, was die Ernährung des Lebewesens angeht, macht den wichtigsten Teil in uns und in allen blutvollen Lebewesen aus und ist die Generierung des Blutes. Vermögen desselben aber ist auch der Genuss von Freuden, bei denen im Falle einer stärker als angemessenen Bewegung die Maßlosigkeit und die Willensschwäche entstehen.“⁴⁶⁶

or 'striving', digestion, the distribution of nutriment, the generation of blood, the pulse, and the excretion of residues (i.e. of useless bodily 'leftovers'), whereas the 'psychic activities' are restricted – exactly as in the theories of Herophilus, Erasistratos, and some Stoics – to cognitive and voluntary motor activity.“ Von Staden (2000), 107, unter zusätzlichem Verweis auf *De san. tuenda* CMG V.4,2 70,30-2 Koch, *De motu musc.* IV 372,11-15 Kühn, *De crisiibus* IX 612-13 Kühn, *De temp.* 43, 2-4 Helmreich, *De subst. nat. fac* IV 759 Kühn.

⁴⁶⁶ δέδεικται μὲν γὰρ ὡς ἡ τοῦ γεγεννημένου ζώου διοίκησις ὑπὸ τριῶν ἀρχῶν γίνεται, μιᾶς μὲν τῆς ἐν τῇ κεφαλῇ κατακισμένης ἧς ἔργα καθ' ἑαυτὴν μὲν ἢ τε φαντασία καὶ ἡ μνήμη καὶ ἡ ἀνάμνησις, ἐπιστήμη τε καὶ νόησις καὶ διανόησις, ἐν δὲ τῷ πρὸς τι τῆς τ' αἰσθήσεως ἡγεῖσθαι τοῖς [τ'] αἰσθανομένοις τοῦ ζώου μέρεσι καὶ τῆς κινήσεως τοῖς κινουμένοις καθ' ὀρμήν, ἐτέρας δὲ τῆς ἐν τῇ καρδίᾳ καθιδρυμένης, ἧς ἔργα καθ' ἑαυτὴν μὲν ὁ τόμος ἐστὶ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ μόνιμον ἐν οἷς ἂν ὁ λογισμὸς κελεύσῃ καὶ τὸ ἀήττητον, κατὰ πάθος δ' ἡ οἶον ζέσις τῆς ἐμφύτου θερμοσίας ποιούσης τιμωρήσασθαι τῆς ψυχῆς τηρικαῦτα τὸν ἀδικεῖν δόξαντα, καὶ καλεῖται τὸ τοιοῦτον θυμός, ἐν δὲ τῷ πρὸς τι θερμοσίας ἀρχὴ τοῖς κατὰ μέρος εἶναι μορίοις ἀρτηρίαις τε κινήσεως σφυγμικῆς· τῆς δ' ὑπολοίπου δυνάμεως ἐν ἥπατι καθιδρυμένης ἔργα τὰ περὶ τὴν θρέψιν ἅπαντα κατὰ τὸ ζῶον, ὧν μέγιστον μέρος ἐν ἡμῖν τε καὶ πᾶσι τοῖς ἐναίμοις ζώοις ἐστὶν ἡ τοῦ αἵματος γένεσις. τῆς δ' αὐτῆς ταύτης δυνάμεως καὶ ἡ τῶν ἡδέων ἐστὶν ἀπόλαυσις, ἐν ἣ σφοδρότερον τοῦ δέοντος κινουμένη τὴν τ' ἀκρασίαν καὶ τὴν ἀκολασίαν ἐργάζεται. [*PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy].

Obwohl wir die Zweiteilung in physiologische und psychologische ἔργα im Kontext dieser Textstelle unterstützen, ist sie deshalb problematisch, da sie mit anderen Texten Galens im Widerspruch steht. So übergibt Galen die ἔργα der Pflanzen bisweilen komplett in den Kompetenzbereich der Natur.⁴⁶⁷ Da Galen das θρεπτικόν, das φυτικόν, das γεννητικόν und das ἐπιθυμητικόν häufig für identisch erklärt,⁴⁶⁸ müssten somit alle ἔργα des ἐπιθυμητικόν zur Natur (und nicht zur Seele) gerechnet werden. In *PHP* schreibt er genau diese Auffassung wiederum eindeutig den Stoikern zu⁴⁶⁹ und zählt die physiologischen Aufgaben zu den seelischen. Sehen wir uns die Unterscheidung, die Galen zwischen intrinsischen oder eigentlichen ἔργα, die dem Seelenteil für sich selbst (καθ' ἑαυτὴν) zukommen und jenen, die ihm in Bezug auf den übrigen Körper (τῷ πρὸς τι) zukommen, genauer an, zeigt sich, dass Galen innerhalb der Aufgabenbereiche der beiden ersten ἀρχαί, nämlich λογιστικόν und θυμός, jeweils eine Dreiteilung vollzieht. Galen differenziert diese ἔργα nun anhand ihrer Aufgabe innerhalb des Organismus. Die einen Aufgaben sind dem Seelenteil eigentümlich oder intrinsisch (καθ' ἑαυτὴν), die anderen kommen ihm zu, insofern dieser auf etwas anderes (πρὸς τι), nämlich den Körper, bezogen ist – und in diesem Verbund und für diesen Verbund tätig ist. Für das ἐπιθυμητικόν ist eine solche Zweiteilung durchaus übertragbar, jedoch weniger explizit ausgewiesen. Eine dritte Klasse von ἔργα, die hier explizit nur für den θυμός ausgewiesen sind, treten gemäß eines Affekts (κατὰ πάθος) auf. In Bezug auf den θυμός versteht Galen darunter das ‚Kochen‘ der inneren Hitze (ζέσις τῆς ἐμφύτου θερμοσίας ποθοῦσης) bei der Meinung über eine Unrechtserfahrung. Wie es scheint gibt es solche ein solches affektives Verhalten für das λογιστικόν nicht. Hingegen liegt es aber nahe, wiewohl von Galen nicht explizit als solche bezeichnet, die Maßlosigkeit und die Willensschwäche des ἐπιθυμητικόν als dessen ἔργα κατὰ πάθος zu verstehen, da sie dann auftreten, wenn das ἐπιθυμητικόν stärker bewegt ist als angemessen (σφοδρότερον τοῦ δέοντος κινουμένη). Dass die Erwärmung des Körpers den Effekt herbeiführen kann, dass die Bewegungen des ἐπιθυμητικόν übermäßig und unausgeglichener werden, zeigt Galen in *QAM*.⁴⁷⁰ Die ἔργα κατὰ πάθος bilden als Mischform aus seelischen und körperlichen Aufgaben eine

⁴⁶⁷ „Da das Wahrnehmen und Sich-Bewegen gemäß einer Entscheidung den Lebewesen intrinsisch ist, das Wachsen und sich Ernähren hingegen den Pflanzen, dürfte wohl die ersteren Aufgaben der Seele, die letzteren aber Aufgaben der Natur sein.“ (Ἐπειδὴ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι τε καὶ κινεῖσθαι κατὰ προαίρεσιν ἴδια τῶν ζώων ἐστί, τὸ δ' αὐξάνεσθαι τε καὶ τρέφεσθαι κοινὰ καὶ τοῖς φυτοῖς, εἴη ἂν τὰ μὲν πρότερα τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ δεύτερα τῆς φύσεως ἔργα. [*De facult. natur.* 101,1-5 Helmreich]).

⁴⁶⁸ Vgl. *QAM* 44,9-12 Müller, *PHP* 6.3, 374,9-19 De Lacy.

⁴⁶⁹ „Die Stoiker aber sagen, dass das, was die Pflanzen kontrolliert, im Ganzen nicht Seele sondern Natur sei.“ (οἱ δὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ ψυχῆν ὅλως ὀνομάζουσι τὴν τὰ φυτὰ διοικοῦσαν, ἀλλὰ φύσιν. [*PHP* 6.3, 374,18-19 De Lacy]).

⁴⁷⁰ Vgl. *QAM* 71,6-11 Müller.

Klasse psychophysischer Aufgaben. Folgende Tabelle soll dazu dienen, eine Übersicht über die von Galen genannten Aufgaben zu schaffen:

λογιστικόν	θυμός	ἐπιθυμητικόν
intrinsische Aufgaben (ἔργα καθ' ἑαυτήν)	intrinsische Aufgaben (ἔργα καθ' ἑαυτήν)	intrinsische Aufgaben (ἔργα καθ' ἑαυτήν)
Vorstellung, Erinnerung, Wiedererinnerung, Erkenntnis, Vernunft, Verstand	Spannung (τόνος) ⁴⁷¹ der Seele, Sicherung und Festigung der Befehle der Vernunft	Genuss von Freuden
Aufgaben gemäß eines Affekts (ἔργα κατὰ πάθος)	Aufgaben gemäß eines Affekts (ἔργα κατὰ πάθος)	Aufgaben gemäß eines Affekts (ἔργα κατὰ πάθος)
	Kochen der inneren Wärme im Falle eines Vergeltungswunsches bei Meinung, man habe ein Unrecht erfahren	Maßlosigkeit, Willensschwäche
Aufgaben in Bezug auf den Körper (ἔργα πρὸς τι)	Aufgaben in Bezug auf den Körper (ἔργα πρὸς τι)	Aufgaben in Bezug auf den Körper (ἔργα πρὸς τι)
Wahrnehmung, willentliche Bewegungen (καθ' ὀρμήν)	Ursprung der Wärme in den Arterien, Bewegung des Pulses	Ernährung, Generierung des Blutes

⁴⁷¹ Von Staden (2000) stellt anhand dieser Textstelle fest, dass der τόνος der Seele an die Funktion gekoppelt gekoppelt sei, die richtige Mischung oder das richtige Temperament (εὐκρασία) aufrechtzuerhalten. Er charakterisiert unter Rekurs auf PHP 7.3, 438,28-440,8 De Lacy die drei genannten Prinzipien (archai) folgendermaßen: “The works (erga, ‘functions’) of the one in the head are, by itself, the higher cognitive activities described above and, in relation to the other parts of the body, sensation and voluntary motion. The works of the one in the heart are, by itself, the proper tension (tonos) of the soul, to help maintain the right blend or temperament (eukrasia), to be constant in the things that reason commands, and, in states of passion, to provide the ‘boiling’ of the innate heat; in its relation to other things, it functions as the source

Es fällt hier erstens sofort auf, dass Galen alle kognitiven Prozesse allein dem λογιστικόν zuschreibt.⁴⁷² Diese Zuschreibung ist vor allem in Bezug auf die Vorstellung (φαντασία) problematisch, da diese einerseits auch als ein Vermögen der Tiere, andererseits sogar als Vermögen des ἐπιθυμητικόν angesehen werden kann. Deswegen scheint es nötig, verschiedene Arten von φαντασία bei Galen zu unterscheiden.⁴⁷³ Die wohl prominenteste Frage jedoch ist jene, wie sich die Zuschreibung der Wahrnehmungen und der willentlichen Bewegungen in das alleinige Kompetenzgebiet des λογιστικόν mit der Forderung nach einer eigenständigen Motivation der unteren Seelenteile verträgt, welche die platonische Seelenvorstellung einfordert.

Galen muss, wenn er diese platonische Seelenvorstellung teilt, den Seelenteilen die Kompetenzen einräumen, ihre jeweiligen Ziele umzusetzen und somit in irgendeiner Weise ‚willentlich‘ zu agieren. Galen ist sich dieses Umstands bewusst, denn an anderer Stelle stellt er klar fest, dass es Platon zu Folge drei Seelenteile gebe, die uns ‚willentlich‘ bewegen (τὰ καθ’ ὀρμήν ἡμᾶς κινούντα).⁴⁷⁴ In diesem Zusammenhang muss also diskutiert werden, was genau Galen unter dem Begriff ‚καθ’ ὀρμήν‘ versteht, der gemeinhin mit ‚willentlich‘ übersetzt wird. Ist nicht die Übersetzung ‚gemäß eines Dranges‘ angemessener, da der Terminus ‚willentlich‘ sogleich die Assoziation zum ‚Freiwilligen‘ und somit im aristotelischen Sinne auch zum ‚Wissentlichen‘, und das heißt letztlich zum ‚Rationalen‘ nahelegt? Ein Grund, warum man dennoch zu der Übersetzung ‚willentliche Bewegungen‘ für die Bewegungen ‚καθ’ ὀρμήν‘ gegriffen hat, könnte sein, dass Galen in verwandten Kontexten für diejenigen Bewegungen, die vom λογιστικόν ausgehen, statt der Wendung ‚Bewegungen καθ’ ὀρμήν‘ die Wendung

both of heat for the individual parts and of pulsating motion for the arteries. The capacity – Galen here implicitly identifies, it seems, an archē as a dynamis – seated in the liver has at its works all things having to do with nourishing the living being, notably (at least in us as in all other blooded animals) the generation of blood, and, ultimately, to supply the substances whose mixture form the body’s blend or temperament (krasis). It is to this third part capacity that the enjoyment of pleasures and excesses (intemperance, incontinence) also belong.” (109). Unterstützung für von Stadens von ihm nicht näher begründete These ließe sich z.B. finden in PHP 5.7, 350,14-16 De Lacy, wo es als Aufgabe des θυμός bestimmt wird gemeinsam mit der vernünftigen Überlegung die ‚maßlose Bewegung‘ zu besiegen: ὁ θυμὸς ἐνταῦθα κινεῖται συμμαχῶν τῷ λογισμῷ καὶ πολλάκις μὲν ἐκράτησεν ἅμα τῷ λογισμῷ τῆς ἀμέτρου κινήσεως τοῦ ἀκολάστου τῆς ψυχῆς εἶδους.

⁴⁷² “A sharp distinction is drawn between the rational part, with its sophisticated cognitive abilities such as thinking, memory, and imagination, and the two lower parts, to which no such activities are ascribed.” Schiefsky (2012), p. 337.

⁴⁷³ Diese Zuschreibung ist vor allem in Bezug auf die Vorstellung (φαντασία) problematisch, da diese einerseits auch als ein Vermögen der Tiere, andererseits sogar als Vermögen des ἐπιθυμητικόν angesehen werden kann. Deswegen scheint es nötig, verschiedene Arten von φαντασία bei Galen zu unterscheiden. Diese Überlegungen sollen im Folgenden genauer ausgeführt werden. Siehe hierzu ferner auch das Kapitel 1.2.2, wo auch über die kognitiven und kommunikativen Fähigkeiten des ἐπιθυμητικόν im *Timaios* gehandelt wurde.

⁴⁷⁴ Μεταβήσομαι δ’ ἤδη πρὸς τὴν ὑπὸ Πλάτωνος εἰρημένην ἐπίδειξιν ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς Πολιτείας ὑπερ τοῦ τρία τῆς ψυχῆς εἶναι μόρια τὰ καθ’ ὀρμήν ἡμᾶς κινούντα. [PHP 5.7, 363,16-18 De Lacy].

‚Bewegungen gemäß einer Entscheidung‘ (,κατὰ προαίρεσιν‘) benutzt. Dies wiederum legt nahe, dass sie rational vermittelt sind.⁴⁷⁵ Wir wollen im Folgenden unserem Sprachgebrauch gemäß den Begriff ‚willentliche Bewegung‘ verwenden, diesen aber in einem breiten Sinne verstanden wissen. Da das platonische Modell, welches Galen adaptiert, es erfordert, dass auch die unteren Seelenteile Motivatoren eigener (willentlicher) Strebungen sind, muss geprüft werden, ob der Begriff des Willentlichen auch von den nicht rationalen sowie den irrationalen Bewegungen der unteren Seelenteile ausgesagt werden kann.

Wie wir bereits im vorangegangenen Kapitel zeigen konnten, kennt Galen genauso auch ‚eine Art irrationalen Drang‘ (των ἄλογον ὁρμήν), durch welchen letztlich die Emotionen (πάθη) verursacht werden.⁴⁷⁶ Die πάθη aber liegen nicht im Kompetenzgebiet des Rationalen, wie in der stoischen Lehre, sondern kommen der irrationalen Seele zu. Aus psychologischer Sicht sind demnach auch die unteren Seelenteile zu bestimmten Bewegungen ‚καθ’ ὁρμήν‘ fähig. Wir wollen deswegen bereits hier die These äußern, dass Galen den Ausdruck ‚καθ’ ὁρμήν‘ in einem breiteren Sinne benutzt. Dazu müssen wir ihm einen Willensbegriff attestieren, der so breit ist, dass er es gestattet auch die Handlungen darunter zu subsumieren, welche durch θυμός und ἐπιθυμητικόν verursacht werden.⁴⁷⁷ Dass auch der θυμός, zumindest theoretisch, zu Bewegungen ‚κατὰ προαίρεσιν‘ fähig sein könnte, legen bestimmte Textstellen nahe, in denen Galen diese Bewegungen ‚κατὰ προαίρεσιν‘ allen Lebewesen zuspricht – auch den Tieren, die gar nicht über ein λογιστικόν verfügen.⁴⁷⁸

Im Folgenden wollen wir nun die Kompetenzbereiche der drei Seelenteile genauer bestimmen, indem wir uns auf drei, von Platon gegebene, und von Galen aufgegriffene Beispiele konzentrieren wollen: Das Beispiel vom ‚Durst‘ zur Unterscheidung zwischen λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν sowie die Beispiele von Odysseus und Leontios zur Bestimmung der Rolle des θυμός.

⁴⁷⁵ Vgl. *PHP* 2.4, 128,1-8 De Lacy.

⁴⁷⁶ Vgl. *De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1 6,25-7,2 De Boer.

⁴⁷⁷ Wir werden ab Kapitel 2.2.5 auf diese Frage zurückkommen.

⁴⁷⁸ „Da das Wahrnehmen und Sich-Bewegen gemäß einer Entscheidung den Lebewesen eigentümlich ist, das Wachsen und sich Ernähren hingegen den Pflanzen, dürfte wohl die ersteren Aufgaben der Seele, die letzteren aber Aufgaben der Natur sein.“ Ἐπειδὴ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι τε καὶ κινεῖσθαι κατὰ προαίρεσιν ἴδια τῶν ζώων ἐστί, τὸ δ’ αὐξάνεσθαι τε καὶ τρέφεσθαι κοινὰ καὶ τοῖς φυτοῖς, εἴη ἂν τὰ μὲν πρότερα τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ δεύτερα τῆς φύσεως ἔργα. [*De facult. natur.* 101,1-5 Helmreich]]

2.1.4 Galen zum ‚Durst‘ in der Politeia und über die Vermögen des ἐπιθυμητικόν

In unserer Untersuchung in Kapitel 1.1.2 zur Funktion des ‚Dursts an sich‘ sowie des ‚Getränks an sich‘ konnten wir zeigen, dass Platon mit dem Beispiel vom Dürstenden in *Resp.* 437c-439e letztlich die Notwendigkeit einer verschiedenartigen Existenz von dem ἐπιθυμητικόν und dem λογιστικόν innerhalb der menschlichen Seele exemplifizieren will. Dabei haben wir festgestellt, dass Platons Forderung nach einer Qualitätslosigkeit des Getränks ernster genommen werden muss, als es in der Forschung bislang getan wurde. Im Zuge unserer Argumentation hatten wir die in der Forschung häufig vertretene ‚Gesundheitsthese‘ und auch die ‚Krankheitsthese‘ widerlegt, indem wir zeigen konnten, dass beide Thesen nur dann funktionieren, wenn man dem ‚Getränk an sich‘, entgegen Platons Forderung, gesundheitsfördernde oder gesundheitsschädigende Qualitäten zubilligt. Wir haben weiterhin den Nachweis erbracht, dass wir, wenn wir das Beispiel bei Annahme einer völligen Qualitätslosigkeit des Getränks sinnvoll verstehen wollen, uns auf die näheren situativen Umstände konzentrieren müssen, in denen der Konsum des Getränks erstrebt oder abgelehnt wird. Letztlich sind wir zu dem Schluss gekommen, dass bei Ablehnung eines Trinkbegehrens durch das λογιστικόν, welches aus einer Überlegung (ἐκ λογισμοῦ) heraus erfolgt, die Gründe für diese Ablehnung aufgrund eines Trinkwunsches in einer unpassenden Situation und zu einem unpassenden Zeitpunkt, wie etwa in der Bibliothek oder auf einer Beerdigung, entstehen. Das λογιστικόν lehnt somit das Begehren des ἐπιθυμητικόν weder schlechthin noch aufgrund der konkreten Qualitäten des Getränks ab, sondern weil es stets sein eigenes Wertesystem ansetzt, welches durch seine eigenen Motivationen bestimmt wird (z.B. die Motivation zu Lernen). Wird die Umsetzung dieser eigenen Motivationen durch das Begehren des ἐπιθυμητικόν gefährdet, stellt sich das λογιστικόν gegen das Begehren des ἐπιθυμητικόν, um dessen Umsetzung zu verhindern. Wir wollen uns nun ansehen, wie Galen Platons Beispiel interpretiert und welche Funktion er diesem innerhalb der platonischen Lehre von der Tripartition der Seele zubilligt.

Galen zitiert zunächst mit in *PHP* 5.7 338,25-340,6 De Lacy eine Passage, in deren Zuge Platon das Ablehnen oder Zurückweisen als Gegenteil des Begehrens oder Erstrebens bestimmt. Dies gilt auch für die Begierden des ἐπιθυμητικόν wie Hunger oder Durst. Diese können entweder erstrebt oder abgelehnt werden:

„Würdest du nun wohl, sagte ich, das Zustimmung zum Ablehnen, und das Streben danach, etwas zu erlangen, zum Abweisen, und das Zu-sich-ziehen zum Wegstoßen, würdest du alles Derartige zu dem einander Ent-

gegengesetzten rechnen, ob es nun ein Tun ist oder ein Leiden? Denn das wird keinen Unterschied machen. Wahrlich, sagte er, zum Entgegengesetzten. – Wie nun? Das Dürsten und Hungern und die Begierden im Ganzen, und wiederum das Mögen und das Wollen, wirst du nicht alles dieses irgendwie unter diese gerade genannten Arten rechnen? So wie du nicht auch von der Seele des Begehrenden immer sagen wirst, daß sie entweder strebe nach dem, was sie begehrt, oder, was sie will, an sich ziehe, damit es ihres wird, oder andererseits, insofern sie möchte, dass ihr etwas gewährt werde, sie dieses für sich bestätigt, wie auf eine geschehene Frage hin, weil sie darauf aus ist, dass es werde? Allerdings. Wie aber? Das Nicht-Wollen und das Nicht-Wünschen sowie das Nicht-Begehren, stellen wir das nicht zum Abweisen und Von-sich-Abwehren und zu all dem, was das Gegenteil von jenem ist?“⁴⁷⁹

Nachdem Galen diese Passage, die auf den gegensätzlichen Charakter von Erstreben und Meiden verweist, zitiert hat, gibt er zunächst eine Interpretation, die darauf hinausläuft, dass das *ἐπιθυμητικόν* ein anderer Seelenteil ist als das *λογιστικόν*:

„In dieser Rede und in den nachfolgenden Reden zeigt er, dass der Teil der Seele, welcher begehrt, ein anderer ist als der, der darüber nachdenkt, wie und auf welche Weise wir einerseits den Hunger nach Nahrung und andererseits den Durst nach einem Getränk stillen.“⁴⁸⁰

Wir sehen also, dass Galen einen direkten Zusammenhang zwischen der Feststellung, dass Streben und Meiden Gegensätze sind, und der Notwendigkeit von zwei verschiedenen Seelenteilen sieht. Dieser Zusammenhang resultiert, wie wir bereits dargelegt haben, aus seinem Verständnis des Satzes vom Widerspruch, der die Notwendigkeit von Seelenteilen bei entgegengesetzten Strebungen aufzeigt. Denn der selbe Seelenteil kann nicht zur gleichen Zeit in Bezug auf dasselbe Entgegengesetztes tun oder erlei-

⁴⁷⁹ ἄρ' οὖν, ἣν δ' ἐγώ, τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαι τινος λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων· οὐδὲν γὰρ αὐτῆ διοίσει. ἀλλ', ἣ δ' ὅς, τῶν ἐναντίων. τί οὖν, ἣν δ' ἐγώ, διψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὄλωσδιψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὄλωσ τὰς ἐπιθυμίας, καὶ αὖ τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι, οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά ποι ἂν θείης τὰ εἶδη τὰ νυνδὴ λεχθέντα· οἷον ἀεὶ τῆν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχῆν οὐχὶ ἦτοι ἐφίεσθαι φήσεις ἐκεῖνου οὐ ἂν ἐπιθυμῆ, ἢ προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν βούληται οἱ γενέσθαι, ἢ αὖ, καθ' ὅσον ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι, ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὐτὴν ὡσπερ τινὸς ἐρωτῶντος, ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως· Ἐγώ γε· τί δέ· τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν οὐκ εἰς τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ' αὐτῆς καὶ εἰς ἅπαντα τὰναντία ἐκεῖνοις θήσομεν· πῶς γὰρ οὐ· [*Resp.* 437b1-d1].

⁴⁸⁰ ἐν αὐτῆ τῆ ῥήσει καὶ ταῖς ἐξῆς ἀπάσαις δείκνυσιν ἕτερον εἶναι μέρος τῆς ψυχῆς τὸ ἐπιθυμοῦν τοῦ λογιζομένου πῶς καὶ τίνα τρόπον ἐν μὲν τῷ πεινῆν ἐφιέμεθα πληρωθῆναι σιτίων, ἐν δὲ τῷ διψῆν πόματος. [*PHP* 5.7, 340,7-9 De Lacy].

den, weswegen bei einem solchen Vorkommnis zwei verschiedenen Seelenteile nötig werden.

Zusätzlich zu seiner Feststellung, dass das *ἐπιθυμητικόν* und das *λογιστικόν* zwei verschiedene Seelenteile sind, charakterisiert Galen nun auch die Art und Weise ihrer Andersartigkeit. Aufgrund von Galens oben wiedergegebenem Zitat könnten wir ja zunächst die entsprechende Konstellation annehmen, dass das *ἐπιθυμητικόν* ein Etwas schlechthin erstrebt und das *λογιστικόν* dieses selbe Etwas schlechthin ablehnt. Doch Galens Interpretation eröffnet eine andere Möglichkeit: So kommt nach Galen dem *ἐπιθυμητικόν* zwar die Aufgabe des Begehrens zu, dem *λογιστικόν* jedoch nicht der Part des reinen Antagonisten; vielmehr übernimmt dieses die Aufgabe, den genauen Inhalt des Begehrens des *ἐπιθυμητικόν* zu modifizieren. Denn das *λογιστικόν* ist es, welches das „Wie“ und die „Art und Weise“ (*πῶς καὶ τίνα τρόπον*) der Stillung des Bedürfnisses bestimmt, was bedeutet, dass es konkret darüber entscheidet, mit welchen Objekten das Bedürfnis nach Nahrung oder Trank gestillt werden soll. Dem *λογιστικόν* kommt somit die Aufgabe zu, Einfluss auf das Begehren des *ἐπιθυμητικόν* zu nehmen, indem es dessen Inhalte genauer modifiziert. Das *λογιστικόν* lehnt nicht das *ἐπιθυμητικόν* als Seelenteil und auch nicht das Streben des *ἐπιθυμητικόν* als solches ab, sondern macht das undifferenzierte Streben des *ἐπιθυμητικόν* zu einem differenzierten Streben.

Galen vertritt also im Zuge seiner Platonexegese die Ansicht, dass das *ἐπιθυμητικόν* als solches gänzlich undifferenziert begehre.⁴⁸¹ Das *ἐπιθυμητικόν* scheint somit tatsächlich einzig auf Füllung (*πληρωθῆναι*) einer Leere ausgerichtet, was, wie wir gesehen haben, der Auffassung entspräche, die Aristoteles im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* über die natürliche Begierde äußert.⁴⁸² Und tatsächlich sind die Kinder, die laut Galen noch nicht über Vernunft verfügen, an nichts anderem als an einer solchen ‚Füllung‘ interessiert:

„Doch wenn wir Kinder sind, schreiten wir sofort daran, gefüllt zu werden, wobei wir weder darauf achten, ob uns dies nutzen noch ob es uns schaden wird; sind wir hingegen dem Alter gemäß zu Verstand gekommen, trinken wir oftmals dann zur Gänze nicht, wann immer wir überzeugt sind, dass wir durch das Getränk Schaden erleiden werden; häufig aber trinken wir weniger als wir begehren, wenn hier ein Mehr schaden würde, manchmal aber trinken wir Wasser, wenn wir Wein begehren oder wir

⁴⁸¹ Worin ihn die Forschung in Teilen unterstützt: Vgl. Kersting (2006²), 163-164, Cooper (1984, 1999²), Kahn (1996), 244, Irwin (1995), 206.

⁴⁸² ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία. [EN 1118b18-19].

führen uns Warmes zu, obwohl wir Kaltes begehren. Die Unvernünftigen unter den Menschen warten genauso wie die Kleinkinder und wilden Tiere weder den rechten Augenblick ab, noch bedenken sie die Menge oder die Qualität des Getränks.“⁴⁸³

Die Kinder, die Unvernünftigen und die Tiere sind es, die nach Galen eine solche Auffüllung erstreben, und zwar mit sofortiger Entschlossenheit (ἐτοίμως), und das heißt zugleich auch, ohne den richtigen Moment zu bedenken (οὔτε τὸν καιρὸν ἀναμένουσιν). Die Erwachsenen und Verständigen hingegen sind in der Lage, bezüglich des Gegenstands der Auffüllung zu differenzieren und das Objekt zu modifizieren. Ist das Getränk sehr schädlich, trinken sie dieses entweder gar nicht, oder aber sie trinken weniger oder anderes als das ἐπιθυμητικόν möchte.

In Hinblick auf die vorangegangene Analyse der Passage bei Platon in 1.1.2. können wir nun eine Reihe von Problemen an Galens Deutung aufzeigen. Erstens sehen wir hier, dass Galen die Gründe für die Ablehnung des Getränks durch das λογιστικόν in den Eigenschaften des Getränks sieht. Dass diese Interpretation unter der vorausgesetzten Annahme, dass das abzulehnende Getränk als ‚Getränk an sich‘ streng genommen über keine qualitative Bestimmung verfüge dürfte, problematisch erscheint, ist bereits zu Genüge kundgetan worden. Laut Galen modifiziert das λογιστικόν das Trinkbegehren hinsichtlich der Kriterien mehr oder weniger, warm oder kalt, oder auch hinsichtlich des Schadens bzw. Nutzens. Das Getränk wird also zwar aus der Perspektive des differenzierungsunfähigen ἐπιθυμητικόν als eines ‚an sich‘ erstrebt, doch aus der Perspektive des differenzierungsfähigen λογιστικόν verfügt es durchaus über erstrebenswerte und ablehnenswerte Qualitäten. Da die Einmischung des λογιστικόν in die Getränkewahl laut Galen Schaden abwenden soll, und somit im Umkehrschluss den Nutzen des Konsumenten – und somit zugleich den Erhalt der Gesundheit – zum Ziel hat, sind wir wieder auf die ‚Gesundheitsthese‘ zurückverwiesen, die wir in 1.1.2.2 abgelehnt hatten. Das hieran anknüpfende Problem liegt auf der Hand: Wie kann die Passage um das ‚Getränk an sich‘, wenn wir sie in Galens Sinn verstehen, noch dazu dienen, die Verschiedenartig von dem ἐπιθυμητικόν und dem λογιστικόν nachzuweisen? Das Getränk, nach dem das ἐπιθυμητικόν undifferenziert begehrt, ist ja nicht dasselbe Getränk wie das, was das λογιστικόν aufgrund irgend-

⁴⁸³ ἀλλὰ παῖδες μὲν ὄντες ὁμοίως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἐτοίμως ἐπὶ τὸ πληρωθῆναι ἐρχόμεθα μήτ' εἰ συνοίσει τοῦτο μήτ' εἰ βλάβει σκοπούμενοι· κατὰ δὲ τὴν ἡλικίαν καὶ τὸν λογισμόν γενόμενοι πολλάκις μὲν οὐδ' ὄλως πίνομεν ἐπειδὴν πεισθῶμεν ὑπὸ τοῦ πόματος βλάβην ἔσεσθαι, πολλάκις δὲ ὀλιγώτερον ἢ ὅσον ἐπιθυμοῦμεν εἰ ἀνταῦθα μέλλοι βλάψειν τὸ πλεόν, ἐνίοτε δ' ὕδωρ πίνομεν οἶνον ἐπιθυμοῦντες πιεῖν ἢ σφοδρῶς ὀρεγόμενοι ψυχροῦ θερμὸν προσφερόμεθα. οἱ δὲ γε ἀλόγιστοι τῶν ἀνθρώπων ὡσαύτως τοῖς βρέφεισι καὶ θηρίοις οὔτε τὸν καιρὸν ἀναμένουσιν οὔτε ποσότητα καὶ ποιότητα τοῦ πόματος ἐπισκέπτονται. [PHP 5.7, 340,10-18, De Lacy].

welcher Eigenschaften ablehnt. Das *ἐπιθυμητικόν* begehrt das Getränk hinsichtlich der Füllung eines Mangelzustands, das *λογιστικόν* lehnt das Getränk ab hinsichtlich bestimmter qualitativer Bestimmungen, die es als nicht zuträglich empfindet. Das Objekt von Begehren und Ablehnung ist somit nicht dasselbe und der Satz vom Widerspruch nicht auf die vorgegebene Situation anwendbar.

Was Galens Ansatz interessant macht, und hinsichtlich unserer Überlegungen zum ‚Getränk an sich‘ in 1.1.2.4 eine Bereicherung darstellt, sind seine Überlegungen zum rechten Augenblick (*καιρός*). Laut Galen sind die Kinder, die Unvernünftigen und die wilden Tiere nicht in der Lage, ihr unzeitgemäßes Trinkbegehren zurückzustellen. Dies bedeutet zugleich, dass diese ganz durch ihre nicht rationale Seele geleitet werden, oder, wie Galen es ausdrückt, noch nicht „zu Verstand gekommen“ (*τὸν λογισμὸν γινόμενοι*) sind. Diese verfügen also nicht über den nötigen *λογισμός* zur Differenzierung ihres Begehrens, und sind nicht in der Lage, den *καιρός* des Trinkens zu bestimmen, und das eigene Begehren gegebenenfalls eine Weile zurückzustellen. Der Fehler liegt darin, dass sie es versäumen zu untersuchen, ob das Getränk nutzen oder schaden wird (*μήτ’ εἰ συνοίσει τοῦτο μήτ’ εἰ βλάψει σκοπούμενοι*).

Übertragen wir diese Feststellung nun auf das *ἐπιθυμητικόν*, bedeutet dies, dass jenes unmittelbar und ohne Rücksicht auf den rechten Moment auf die Auffüllung seines Mangels ausgerichtet ist. Erinnern wir uns an das Beispiel von der Beerdigung und an dasjenige aus der Bibliothek in 1.1.2.4., sehen wir, dass wir es hier mit einem solchen Fall zu tun hätten: Wenn ein Begehren sich zu einem falschen Moment, und in einer ungünstigen Situation äußert, kommt es vor, dass das *λογιστικόν* die sofortige Erfüllung dieses Bedürfnisses zu verhindern trachtet. Dies geschieht dann, wenn die Erfüllung des Bedürfnisses des *ἐπιθυμητικόν* mit den Bedürfnissen der beiden anderen Seelenteile, wie dem Anstand oder dem Begehren zu lernen, in Kollision geraten würde. Auch Galen konzentriert sich im Folgenden auf die situativen Umstände, in denen man einem Begehren nachgibt oder ihm gegenüber resistent bleibt:

„Indem wir nun bei den bereits vollendeten Männern, nicht nur bezüglich der Jahre, sondern auch bezüglich der vernünftigen Überlegung, angeht sind, lasst uns sogleich den in ihnen herrschenden Kampf des vernünftigen Vermögens mit dem begehrenden Vermögen untersuchen, bei Krankheiten und bei allen anderen Umständen in denen der rechte Augenblick noch nicht gekommen zu sein scheint, an dem es sich ziemt, sowohl für den Dürstenden zu trinken, also auch für den Hungernden zu essen, für den Frierenden, sich zu erwärmen und für den Erhitzten, sich abzukühlen und für die sexuellen Bedürfnisse, erfüllt zu werden.“⁴⁸⁴

Wie wir sehen, zieht Galen hier auch die von uns in 1.1.2.3 abgehandelte ‚Krankheitsthese‘ in Betracht, um die Ablehnung des Trinkbegehrens zu erläutern. Ist der Mensch krank, ist der Zeitpunkt zu trinken womöglich aufgrund der Konstitution des Begehrenden ungünstig. Die Möglichkeit einer Krankheit des Trinkwilligen ist für Galen jedoch nur ein möglicher Umstand unter vielen, unter dem sich der Dürstende das Trinken aus Vernunftsgründen verbieten kann. Im Folgenden bezieht sich Galen nicht mehr auf Qualität oder Quantität des Getränks, sondern konzentriert sich vor allem auf den richtigen bzw. falschen Zeitpunkt für die Erfüllung des Trinkbegehrens:

„Denn einerseits zieht das unvernünftige Vermögen in uns den Bedürftigen zu einem jeden der begehrten Objekte, andererseits hält die vernünftige Überlegung dagegen und verhindert die unzeitgemäße Bewegung. Und oft entsteht ein heftiger Kampf gegeneinander zwischen den beiden, was deutlich zeigt, dass die Natur der gegeneinander kämpfenden Vermögen in uns zweifach ist.“⁴⁸⁵

Während also das unvernünftige Vermögen in uns (ἄλογος ἐν ἡμῖν δύναμις) zu den begehrten Gegenständen hinzieht (ἔλκει), widersteht die Vernunft (ὁ δὲ λογισμὸς) aus Vernunftsgründen.⁴⁸⁶ Der Aspekt der Zeit spielt in Galens Charakterisierung des spezifischen Strebens des ἐπιθυμητικόν eine wichtige Rolle. Gleich dreimal hintereinander finden wir seinen Verweis auf die Unfähigkeit des ἐπιθυμητικόν, den καιρός zur Erfüllung richtig zu bestimmen.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ ἐπὶ δὲ τοὺς ἤδη τελείους ἄνδρας οὐ κατὰ τὴν ἡλικίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν λογισμὸν ἀφικόμενοι τῷ λόγῳ θεασώμεθα ἤδη τὴν ἐν αὐτοῖς μάχην τῆς λογιστικῆς δυνάμεως πρὸς τὴν ἐπιθυμητικὴν ἐν τε νόσοις καὶ ἄλλαις πολλαῖς περιστάσεσιν ἐν αἷς οὕτω δοκεῖ καιρὸς εἶναι προσφέρεσθαι πόμα τὸν διψῶντα καὶ σιτία τὸν πεινῶντα καὶ θάλπεσθαι τὸν ῥιγοῦντα καὶ ψύχεσθαι τὸν θαλπόμενον ἀφροδισίοις τε χρῆσθαι τὸν ἐπὶ ταῦτ' ὀργῶντα. [*PHP* 5.7, 340,29-342,1 De Lacy].

⁴⁸⁵ ἡ μὲν γὰρ ἄλογος ἐν ἡμῖν δύναμις ἐφ' ἕκαστον τῶν ἐπιθυμουμένων ἔλκει τὸν δεόμενον, ὁ δὲ λογισμὸς ἀντιπαρᾶ καὶ κατέχει τὴν οὐκ ἐν καιρῷ φοράν. καὶ μάχη γε πολλαῖς ἐκατέρων ἰσχυρὰ γίγνεται πρὸς ἄλληλα φανερώς ἐνδεικνυμένη διττὴν εἶναι φύσιν ἐν ἡμῖν τῶν στασιαζουσῶν ἀλλήλαις δυνάμεων. [*PHP* 5.7, 342,1-5 De Lacy].

⁴⁸⁶ Interessanterweise fasst Galen den auch bei Platon vorkommenden Terminus ‚λογισμὸς‘ nicht als eine vernünftige Überlegung oder Ähnliches auf, sondern identifiziert ihn vielmehr direkt mit dem λογιστικόν selbst. Diese Lesart würde sich vielleicht am ehesten mit jenen Forschungspositionen in Einklang bringen lassen, die den dargestellten Konflikt nicht so sehr als Konflikt um ein Getränk, sondern als Ablehnung des ἐπιθυμητικόν als Teil der Seele durch das λογιστικόν auffasst. “The text is not explicit as to whether in saying that reason opposes appetite he means merely the object which appetite goes for reason rejects, or rather that reason in rejecting the object also addresses and opposes the appetite itself.” Cooper (1984), 6.

⁴⁸⁷ Wie wir wissen, fasst auch Aristoteles den καιρός unter jene Aspekte, die zu beachten sind, damit eine Handlung gut wird. Um tugendhaft zu handeln muss man stets die näheren Umstände der Handlung beachten, wobei der καιρός ebenfalls zu diesen Umständen gehört. Vgl. *EN* 1104a8-9, 1108b7, 1096a25-26. Siehe hierzu ausführlicher Pierre Aubenque, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg (2007), 97-105.

2.1.4.1 Das ἐπιθυμητικόν und die φαντασία bei Galen

Die Unfähigkeit des ἐπιθυμητικόν, den καιρός zu bestimmen, lässt sich auf dessen spezielle Erkenntnisweise zurückführen. So scheint es in manchen Passagen, dass Galen das Begehren des ἐπιθυμητικόν an einen Akt der Vorstellung oder Repräsentation knüpft. Dies legt etwa folgende Passage aus *De priorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* nahe, in der er die beiden nicht irrationalen Seelenvermögen voneinander abgrenzt, und das ἐπιθυμητικόν folgendermaßen beschreibt:

„Das andere irrationale Vermögen in uns hingegen ist dasjenige, welches voreilig zu dem als lustvoll Vorgestellten (τὸ φαινόμενον ἡδὺ) hinzieht, noch bevor untersucht wurde, ob etwas nützlich ist und gut oder schädlich und schlecht.“⁴⁸⁸

Die Passage erinnert in Wortwahl und Aussage stark an die Überlegungen aus *PHP*. Anstelle des Adverbs ‚εὐτόμως‘, was so etwas wie ‚bereitwillig‘ oder ‚entschlossen‘ bedeutet, finden wir hier das verwandte ‚προπετῶς‘, was ‚voreilig‘, ‚unbesonnen‘ oder ‚verwegen‘ bedeuten kann. Beide Adverbien transportieren eine zeitliche Komponente und unterstreichen die dargestellte Abfolge der Ereignisse: Das andere irrationale Vermögen, gemeint ist das ἐπιθυμητικόν, zieht oder trägt (φερομένη) zu dem als lustvoll Vorgestellten (τὸ φαινόμενον ἡδὺ) hin, bevor dieses auf seinen Nutzen oder seine Schädlichkeit hin untersucht wurde. Wir wissen aus unserer bisherigen Lektüre von *PHP*, dass eigentlich das λογιστικόν für diese Prüfung zuständig wäre. Man kann aus der Darstellung ableiten, dass es das eigentliche Ziel sein sollte, die vorgestellten Dinge zuerst zu prüfen und dann zu entscheiden, ob dieses Hingezogensein zu den Dingen zugelassen werden darf oder nicht.⁴⁸⁹

Galens Darstellung legt nahe, dass das ἐπιθυμητικόν in irgendeiner Weise Einfluss auf das Handeln des Menschen nehmen kann, indem der Evaluierungsprozess, ob etwas nützlich oder schädlich ist, durch es verkürzt oder unterbrochen wird. Bevor

⁴⁸⁸ ἄλλη δ' ἐστὶν ἐν ἡμῖν δύναμις ἄλογος ἐπὶ τὸ φαινόμενον ἡδὺ προπετῶς φερομένη, πρὶν διασκέψασθαι, πότερον ὠφέλιμὸν ἐστὶ καὶ καλόν, ἢ βλαβερόν τε καὶ κακόν. [*De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 20,10-13 De Boer].

⁴⁸⁹ Begreift man diese ‚Zustimmung‘ zu einer Vorstellung als einen Akt der ‚Zustimmung‘ (συγκατάθεσις) im stoischen Sinne, so kann man nicht umhin, Galens Auffassung auf die sonstigen Bedingungen der stoischen Gefühlsauffassung hin zu überprüfen. Andererseits ist laut Plato das ἐπιθυμητικόν selbst zur Zustimmung fähig. So spricht Platon davon, dass die Seele dessen, der begehrt, sich selbst gegenüber „diese [Dinge, die sie erstrebt], als wenn jemand sie fragen würde, nickend bestätigt“ (ἐπιπεύειν τοῦτο πρὸς αὐτὴν ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος [*Resp.* 437c4-5]).

also das λογιστικόν die Dinge rational geprüft hat, zieht das ἐπιθυμητικόν allein auf Basis einer Vorstellung von dem Gegenstand als lustvoll zu diesem hin.

Die Wortverwandtschaft von φαίνω über φαντάζω hin zur φαντασία und ihr Zusammenhang zum ἐπιθυμητικόν ist keine zufällige, und führt uns in eine ähnliche Richtung, die wir in unserer Auseinandersetzung mit dem platonischen *Timaios*⁴⁹⁰ bereits angedeutet haben. Wir haben gesehen, dass im *Timaios* das Betrachten von Bildern (φαντάσματα) in den Kompetenzbereich des ἐπιθυμητικόν fällt und hatten Ähnlichkeiten zur Darstellung der εἰκασία in der *Politeia* aufgezeigt. Wir hatten zudem darauf hingewiesen, dass die φαντασία bei Aristoteles eine Vorstellungsleistung bezeichnet, die über den direkten Wahrnehmungsakt hinausgeht.⁴⁹¹ Die φαντασία ist dasjenige Vermögen, durch welches einerseits ein Objekt (φάντασμα) dem Geist erscheint (φαίνεται), durch welches andererseits aber auch Erinnerung, die in der Speicherung von Wahrgenommenem besteht, und zukunftsbezogene Vorstellungen zu Stande kommen. Aristoteles definiert φαντασία als das Verweilen der Wahrnehmungen in der Seele und zwar auch dann, wenn die Wahrnehmungsobjekte nicht mehr unmittelbar präsent sind. Durch das Verweilen der Wahrnehmungen, die den Sinnesindrücken ähneln, können Mensch und Tier sich eigene Vorstellungsbilder schaffen, die Tiere ohne Vernunft, die Menschen vor allem dann, wenn ihre Vernunft durch Schlaf, πάθος oder Krankheit verborgen wird.⁴⁹² Die Vorstellungen sind nach Aristoteles somit Wahrnehmungen, die ohne Materie auskommen (τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματα ἔστι, πλὴν ἄνευ ὕλης [*De an.* 432a9-10]). Sie können auch ohne die direkte Präsenz eines Wahrnehmungsgegenstands entstehen, was auch das mit ihnen verbundene Täuschungspotenzial erhöht. Aristoteles unterscheidet in *De Anima* 3.10. zwischen wahrnehmungsgebundener und rationaler φαντασία.⁴⁹³ Während erstere sich auf die Wahrnehmung stützt und Mensch und Tier gemeinsam zukommt, ist letztere eine Vorstellung, die abwägen, beschließen, überlegen und entscheiden kann, und nur dem Menschen vorbehalten ist.

Die aristotelische Unterscheidung zwischen wahrnehmungsgebundener und rationaler φαντασία kann uns auch für das Verständnis von Galens Gebrauch des Terminus nützlich sein.

⁴⁹⁰ Siehe Kap. 1.2.2.2.1 über das ἐπιθυμητικόν und die φαντασία im *Timaios*.

⁴⁹¹ Siehe Arist. *De an.* III.9-10, dazu Lorenz (2006), 111-207.

⁴⁹² [...] ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη. ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι. περὶ μὲν οὖν φαντασίας, τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν, εἰρήσθω ἐπὶ τοσοῦτον [*De an.* 429a1-9].

⁴⁹³ [...] φαντασία δὲ πάσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ [*De an.* 432b29].

Denn man kann auch Galen so interpretieren, dass er zwei Arten von φαντασία unterscheidet: In *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy hatte er die φαντασία zu den Aufgaben des λογιστικόν gezählt. Wenn nun, wie die Passage oben zeigt, das übereilte Handeln durch das irrationale Vermögen initiiert wird, müssen wir prüfen, ob die Vorstellungsleistung, auf der dieses Handeln basiert, dem λογιστικόν zukommt, oder ob wir es hier mit einer eigenen Form von φαντασία zu tun haben, die wir von jener des λογιστικόν unterscheiden müssen. In letzterem Fall hätten wir es mit einer speziellen Vorstellungsleistung zu tun, über welche das ἐπιθυμητικόν entweder selbst verfügt, oder an der es zumindest partizipieren kann. Lassen wir hingegen die φαντασία im Kompetenzbereich des λογιστικόν, so müssen wir die Passage oben anders verstehen: In diesem Falle wäre das ἐπιθυμητικόν zu dem vom λογιστικόν als lustvoll Vorgestellten hingezogen, und würde dadurch den eigentlichem rationalen Prüfungsprozess des λογιστικόν vorzeitig unterbrechen.

Das Objekt der epithumetischen Begierde, nämlich das als lustvoll Vorgestellte (, τὸ φαινόμενον ἡδὺ'), ist ein innerhalb der Vorstellungskraft präsenten Objekt, welches als lustvoll konzipiert wird. Wenn wir dem ἐπιθυμητικόν selbst das Vermögen zur φαντασία oder eine Teilhabe an diesem Vermögen zusprechen, müssen wir ihm zugleich auch die Fähigkeit attestieren, die Objekte seiner Begierde konzeptualisieren und als lustvoll bewerten zu können. Damit ist ein an die Sinnlichkeit geknüpfter Vorstellungs- und Bewertungsakt verbunden, den das ἐπιθυμητικόν schon vor dem Genuss des Objekts antizipieren kann. Etwas könnte somit vom ἐπιθυμητικόν als *zukünftig lustvoll* vorgestellt werden.

Der Mangel dieses auf zukünftige Lust gerichteten Vorstellungsaktes liegt nun darin, dass auf seiner Basis der rechte Augenblick für die Erfüllung der Lust nicht eingeschätzt werden kann. Die genaue Untersuchung (διασκέψασθαι) der Gegenstände wird ja vom ἐπιθυμητικόν verhindert. Die διάσκεψις eines Gegenstands des Begehrens besteht im Unterscheid zur Vorstellung nach Galen insbesondere in der Verknüpfung der Erkenntnisse, dass etwas zugleich zuträglich und gut (ὠφέλιμόν ἐστι καὶ καλόν), beziehungsweise schädlich und schlecht (βλαβερὸν τε καὶ κακόν) ist. Sollte das λογιστικόν hier die Ursache dafür sein, dass das Objekt als lustvoll vorgestellt wird, müssten wir von einer defizienten Leistung seiner Rationalität ausgehen. Das ἐπιθυμητικόν würde sich somit der Vorstellungen des λογιστικόν bedienen und auf Basis dessen voreilig Dinge erstreben. Eine genaue Prüfung der Dinge durch das λογιστικόν würde dann aufgrund dieses ‚Kurzschlusses‘ verhindert. Gehen wir hingegen davon aus, dass das ἐπιθυμητικόν selbst in der Lage, sich bestimmte Objekte als lustvoll vorzustellen, müssten wir diesem Seelenteil eine eigene Form der φαντασία zusprechen. Im Falle der Kinder, Tiere und Unvernünftigen agiert nämlich das ἐπιθυμητικόν ganz

für sich allein und muss somit auf seine *eigene* Form der Gegenstandsrepräsentation zurückgeworfen sein. Diese Form der φαντασία würde jedoch nicht zu einer wirklichen Überprüfung des Gegenstands führen, die auch die Nützlichkeit des (rechten) Objekts sowie den rechten Zeitpunkt der Erfüllung erkundet. Dazu brauchen wir in jedem Falle das λογιστικόν.

Die Frage, ob das ἐπιθυμητικόν über eine eigene Form der φαντασία verfügt, wird auch in *PHP* thematisiert. Dort stellt Poseidonios mit Galens Zustimmung die Bedeutung der φαντασία für die Möglichkeit intentionaler Bewegungen der unteren Seelenteile dar:

„Ich glaube nämlich, dass ihr von jeher seht, dass [scil. Menschen] sich weder fürchten noch niedergeschlagen sind, weil sie durch die Vernunft überzeugt worden sind, dass ihnen Schlechtes bevorstehe oder auf sie zukommt, sondern weil sie eine Vorstellung (φαντασία) von diesen Dingen bekommen. Denn wie dürfte wohl das nicht Rationale von irgendeiner Überlegung bewegt sein, wenn man nicht irgendein Bild vor es hinstellt, das einem Wahrgenommenen ähnelt? So wie wahrlich manche aufgrund einer Erzählung in ein Begehren verfallen und wenn sie realistisch dazu aufgefordert werden, vor dem angreifenden Löwen zu fliehen, fürchten sie sich, auch wenn sie ihn nicht sehen.“ Dies sagt Poseidonios auf schöne Weise [...].⁴⁹⁴

Galen zeigt hier anhand von Poseidonios, dass bestimmte Emotionen wie Niedergeschlagenheit oder Angst nicht aufgrund rationaler Überzeugung (διὰ λόγου), sondern aufgrund einer φαντασία entstehen.⁴⁹⁵ Poseidonios zählt die beiden unteren Seelenteile gemeinsam zum nicht Rationalen, welches keiner rationalen Überlegung zugänglich ist. Damit das nicht Rationale verstehen kann, was sich ereignet, braucht es irgendein Bild (τινα ἀναζωγράφησιν) von der Sache. Dieses Bild entsteht in ihm durch eine Erzählung (ἐκ διηγήσεως). Die unteren Seelenteile scheinen somit in der Lage, bildhaft funktionierende, lebhaft Schilderungen eines Ereignisses nachzuvollziehen, indem sie eine bildliche Vorstellung von den erzählten Ereignissen entwickeln: So flieht der Mensch in Angst, wenn man ihm glaubhaft und realistisch (ἐναργῶς) das

⁴⁹⁴ „οἶμαι γὰρ ὅτι πάλαι βλέπετε πῶς διὰ λόγου μὲν πεισθέντες κακὸν ἑαυτοῖς παρῆναι ἢ ἐπιφέρεισθαι οὔτε φοβοῦνται οὔτε λυποῦνται, φαντασίας δ' ἐκείνων αὐτῶν λαμβάνοντες. πῶς γὰρ ἂν τις λόγῳ κινήσειε τὸ ἄλογον, ἐὰν μὴ τινα ἀναζωγράφησιν προσβάληται αἰσθητῇ παραπλησίαν· οὕτως γοῦν ἐκ διηγήσεως τινες εἰς ἐπιθυμίαν ἐκπίπτουσιν καὶ ἐναργῶς ἐγκελευσαμένου φεύγειν τὸν ἐπιφερόμενον λέοντα οὐκ ἰδόντες φοβοῦνται.“ ταῦτά τε οὖν εἴρηται καλῶς τῷ Ποσειδωνίῳ [...] [*PHP* 5. 6, 330,25-32 De Lacy].

⁴⁹⁵ Vgl. Schiefsky (2012), 348.

Herannahen eines Löwen schildert – und zwar auch dann, wenn er diesen nur vor dem ‚inneren Auge‘ sieht, nicht aber tatsächlich vor sich stehen sieht. Seine bildliche Vorstellungskraft ersetzt somit die wirkliche Wahrnehmung, erzeugt Angst und führt zur Flucht. Genauso kann der Mensch aufgrund einer Erzählung in Begierde verfallen (εἰς ἐπιθυμίαν ἐκπίπτουσιν). Die φαντασία wird in beiden Fällen zum direkten Auslöser einer körperlichen Bewegung. Laut Poseidonios sind beide Seelenteile hinsichtlich ihrer Erkenntnisvermögen nicht in der Lage, auf die Vernunftsgründe des λογιστικόν hören, sondern müssen sich stattdessen der φαντασία bedienen.

Dafür, dass der θυμός und das ἐπιθυμητικόν über eine eigene, vom λογιστικόν unabhängige Form der φαντασία verfügen, spricht eine Passage aus *De Moribus*. Dort heißt es, dass die φαντασία auch den Tieren zukomme, die selbst nicht über ein λογιστικόν verfügen:

“Most action in thought and scrutiny is [caused] through a capacity in us that apprehends the compatibility of one thing with another or that a speech or action must necessarily follow it, or that something is incompatible with something else and [that the two things] are contradictory. This is because division and composition and discovery of crafts and arts come only from this capacity, which is that capacity by which the rational animals are most particularly distinguished. Other animals share the rest of the faculties with the rational animals, for they long to perform actions, and imagine them. What I mean by ‘imagination’ is every movement that comes about in the soul of the sort that happen [sic] in it when a change occurs in the body. We sometimes incline towards this movement and decide to approve and accomplish it, and we sometimes refrain from that.”⁴⁹⁶

Diese Passage macht deutlich, dass die Tiere mit den Menschen die Fähigkeit zur Bewegung, zur Begierde und zu bestimmten Handlungen teilen. Dazu sind sie auf Basis ihrer φαντασία fähig. Außerdem scheinen die Tiere mit der φαντασία auch an bestimmten auf einem niedrigeren Niveau anzusiedelnden ‚Entscheidungen‘ teilhaben zu können. Wenn wir alle Fähigkeiten, die wir den Tieren zugestehen, auf analoge Weise auch den unteren Seelenteilen zukommen lassen, bedeutet dies, dass auch die unteren Seelenteile zu Bewegungen fähig wären, die auf einer φαντασία und auf mit dieser einhergehenden, rudimentären Formen von Entscheidung basieren.

Schiefsky versteht die Passage nicht so, dass die φαντασία die unteren Seelenteile an der Fähigkeit zur Entscheidung teilhaben lässt, sondern vielmehr so, dass eine

⁴⁹⁶ *De Moribus*, IV 45,12-21 Kraus, übers. von Davis (2013), 165 .

der Vernunft zuwider laufende Handlung dann möglich wird, wenn ein spezielles ‚Entscheidungsvermögen‘ des λογιστικόν sich dazu entscheidet, den Impulsen der unteren Seelenteile zu folgen. Dazu unterscheidet Schiefsky zwischen der Rolle der Vernunft als Ursprung von Motivationen und als Entscheidungsinstanz:

“One way to address this problem would be to distinguish between reason’s role as a source of motivation and its function of deciding on action. Action contrary to one’s reasoned judgement would the be possible if the “deciding faculty” of the rational part chose to follow the impulses of the lower parts rather than the intellect.”⁴⁹⁷

Die in *De Moribus* genannten Entscheidungen bestehen darin, einer Veränderung im Körper entweder nachzugeben und eine Bewegung auszuüben, oder sich ihr zu verweigern. Indem nun Schiefsky das Entscheidungsvermögen von den genuin rationalen Bewegungen des λογιστικόν abgrenzt, versucht er die irrationalen und nicht rationalen Impulse und Handlungen der unteren Seelenteile zugleich als entscheidungsbasiert aber dennoch nicht selbst zu rational motivierten Bewegungen werden zu lassen. Dies schützt Galens Handlungstheorie davor, dem stoischen Modell, dem zu Folge alles Handeln auf einer Zustimmung basiert und somit letztlich rational begründet ist, zu ähnlich zu werden.

Unserer Interpretation nach löst Schiefsky hier das eigentliche Problem jedoch nicht. Denn obwohl er die Entscheidungsinstanz einerseits als ein eigenes Vermögen auffassen möchte, agiert dieses Entscheidungsvermögen andererseits keineswegs unabhängig, sondern ist weiterhin ein Vermögen des λογιστικόν. Dadurch bleibt die eigentliche Problematik bestehen. Das λογιστικόν ist auch weiterhin derjenige Seelenteil, der *qua* seines Entscheidungsvermögens eine durch die unteren Seelenteile initiierte Handlung ablehnt oder ihr zustimmt.

Wenn wir hingegen annehmen, dass die unteren Seelenteile auf Basis einer φαντασία jeweils *selbst* zu der Entscheidung fähig sind, ihren Vorstellungen zu folgen oder nicht zu folgen und eine dementsprechende Bewegung einzuleiten, oder nicht zu folgen und die Bewegung nicht durchzuführen, hilft es zwischen Entscheidungen im vorzüglichen und rationalen Sinne, und nicht rational bzw. irrational motivierten Entscheidungen zu differenzieren. So bleiben die Entscheidungen des λογιστικόν, da sie auf gründlicher, rationaler Überlegung beruhen, die vorzüglicheren. Die Entscheidungen der unteren Seelenteile hingegen basieren auf Vorstellungen und sind insgesamt rascher und täuschungsanfälliger als die Entscheidungen des λογιστικόν.

⁴⁹⁷ Schiefsky (2012), 346-347.

Dass es verschiedene widerstreitende seelische Vermögen im Menschen gibt, rational und nicht rational bzw. irrational, steht für Galen außer Frage. Denn ohne die Existenz zweier Vermögen könnte es weder die Tugend der Besonnenheit (σωφροσύνη) noch die Tugend der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) geben:

„Denn wenn es nur ein Vermögen gäbe, wie in den Kindern, so würde uns nichts hindern zur falschen Zeit den Begierden zu frönen; wie aber auch, wenn es nur das Vernünftige gäbe, es nicht gewöhnt wäre, etwas zurückzuhalten oder zu kämpfen, und es kein Umstand für den Dürstenden wäre nicht zu trinken, für den Hungernden, nicht zu essen und wir würden den, der nicht trinkt, weder beherrscht noch besonnen nennen, genauso wenig wie den, der nicht läuft, wenn er nicht will. Da nun die den Menschen antreibenden Vermögen zweifach sind, zum Einen gibt es das irrationale Vermögen, welches zum Trinken antreibt, zum Anderen das Rationale, was dieses zurückhält, so liegt in diesem Umstand das Entstehen von Besonnenheit und Selbstbeherrschung. So lasst und dies, was mit nicht geringer Bedeutung im Vorliegenden gezeigt wurde, für die Abhandlung der Tugenden in Erinnerung behalten: dass es weder so etwas wie Selbstbeherrschung noch wie Besonnenheit geben könnte, wenn wie das Begehungsvermögen aus der Überlegung ausschließen.“⁴⁹⁸

Galen leitet aus der Existenz der Tugenden der Besonnenheit und Selbstbeherrschung ab, dass es zwei verschiedene Seelenvermögen geben muss, denn der Selbstbeherrschte wird gerade deshalb selbstbeherrscht genannt, weil er über den irrationalen Drang in sich herrscht. Gäbe es das irrationale Moment in uns nicht, könnte sich das rationale Moment auch nicht behaupten. Es gäbe gar keinen Anlass für dieses, seine Stärke zu demonstrieren. Und gäbe es in uns nur das nicht rationale, wie Galen es bei den Kindern gegeben sieht, so würden alle ihren Begierden zur falschen Zeit frönen – was jedoch nicht der Fall ist, weil es ja, wie schon Sokrates und Glaukon am Beispiel des Dürstenden zeigen, immer wieder Menschen gibt, die aufgrund ihres irrationalen Vermögens etwas tun *wollen* und es trotzdem nicht *tun*. Denn der Umstand, dass etwa ein Dürstender nicht trinkt, dass er also selbstbeherrscht und besonnen agiert,

⁴⁹⁸ εἴπερ γὰρ ἦν μία μόνη καθάπερ ἐν τοῖς παισίν, οὐδὲν ἄν ἐκώλυεν ἀκαίρως ἡμᾶς ἀπολαύειν τῶν ἐπιθυμουμένων ὥσπερ γε καὶ εἰ μόνος ὁ λογισμὸς ἦν πρὸς οὐδὲν ἀνθέλκειν τε καὶ στασιάζειν εἰθισμένος οὐδὲν ἄν ἦν πράγμα διψῶντα μὴ πίνειν ἢ πεινῶντα μὴ ἐσθίειν οὐδ' ἐγκρατῆς οὐδὲ σῶφρων ἄν ὁ μὴ πίνων ὠνομάζετο καθάπερ οὐδ' ὁ μὴ βαδίζων εἰ μὴ βούλοιτο. νυνὶ δ' ἐπεὶ διτταὶ τινές εἰσιν αἱ τὸν ἄνθρωπον ἐπισπώμεναι δυνάμεις, ἔστι δὲ ἄλογος ἢ τοῦ πόματος ἐπιθυμοῦσα, ἢ δὲ κατέχουσα ταύτην λογικὴ, σωφροσύνης ἐν τῷ τοιούτῳ καὶ ἐγκρατείας ἢ γένεσις. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῖν οὐ σμικρὸν ἐν παρέργῳ δειχθὲν εἰς τὸν περὶ τῶν ἀρετῶν λόγον μνημονεύεσθω μήτ' ἐγκράτειαν εἶναι τι μήτε σωφροσύνην ἀναιρεθείσης τῷ λόγῳ τῆς ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως. [PHP 5.7, 342,5-16 De Lacy].

zeigt, dass er zusätzlich zum irrationalen auch über ein starkes rationales Vermögen verfügen muss. Der Weg zur Selbstbeherrschung ist jedoch mühsam. Die beste Möglichkeit, den irrationalen Drang aufzuhalten, besteht darin, die Abwehr zu einem möglichst frühen Zeitpunkt zu beginnen:

„Bemühe dich nun diesen gewaltsamen Drang in die Gewalt zu bekommen, bevor er, indem er wächst, schwer zu besiegende Kraft erlangt. Dann nämlich wirst du, auch wenn du darauf zielst, nicht mehr die Kraft haben ihn gering zu halten: und dann wirst du sagen, wie ich einen bestimmten Verliebten sagen hörte, dass man wünsche aufhören zu können, es aber nicht könne, und du wirst uns vergeblich um Hilfe anrufen, wie jener darum ihm zu helfen und das πάθος von ihm zu nehmen.“⁴⁹⁹

Je länger wir also den irrationalen Drang in uns gewähren lassen, desto mehr gewinnt er an Stärke. Hat das πάθος einmal schwer zu besiegende Kraft erlangt, ist der Mensch aus alleinigem Antrieb nicht fähig, diesen in den Griff zu bekommen. Der Wunsch aufhören zu wollen allein reicht in diesem Falle nicht aus. In *PHP* geht Galen in seinen Folgerungen nicht so weit wie in der soeben zitierten Passage. Die Konsequenz seiner Überlegungen in *PHP* liegt allein in der erneuten Bestätigung einer Notwendigkeit von zwei, und nicht einem, seelischen Vermögen beziehungsweise Seelenteil:

„Ich kehre wieder zu dem zurück, was vor uns liegt, dass der Dürstenden nicht trinken will, weil die Seele gemäß irgendeines Vermögens oder Teils von sich den Trank begehrt, gemäß eines anderen aber meidet und sich abwendet; denn es ist nicht möglich, sich mit ein und demselben [Teil oder Vermögen] hinzubewegen und zu verweigern, sowie zu streben und zu meiden.“⁵⁰⁰

Galen bleibt insgesamt zurückhaltend bezüglich der Frage, wie genau die Auseinandersetzung der Seelenteile untereinander strukturiert ist, indem er das Beispiel vom Dürstenden dazu benutzt, sich gegen den stoischen Monismus zur Wehr zu setzen.

⁴⁹⁹ ταύτης οὖν ἐπέχειν πειρῶ τὴν σφοδρότητα, πρὶν αὐξηθεῖσαν ἰσχὺν δυσνίκητον κτήσασθαι. τῆν νικαῦτα γὰρ οὐδ' ἂν θελήσης ἔτι κατασχεῖν αὐτὴν δυνήσῃ, κάπειτα φήσεις, ὅπερ ἤκουσά τινος ἐρῶντος, ἐθέλειν μὲν παύσασθαι, μὴ δύνασθαι δέ, παρακαλέσεις τε μάτην ἡμᾶς ὡσαύτως ἐκείνῳ τῷ δεομένῳ βοηθηῖσαι τε καὶ τὸ πάθος ἐκκόψαι. [*De an. aff. dign. et cur. CMG V.4,1,1, 20,13-17 De Boer*].

⁵⁰⁰ ἐπὶ δὲ τὸ προκείμενον αὐθις ἐπάνειμι, ὡς ἡ τοῦ διψῶντος μὲν μὴ βουλομένου δὲ πίνειν ψυχὴ κατὰ μὲν τινὰ τῶν ἑαυτῆς δυνάμεων ἢ μερῶν ἐφίεται ποτοῦ, καθ' ἕτερον δὲ τι φεύγει καὶ ἀποτρέπεται· ἐνὶ γὰρ καὶ ταύτῳ προσέειπαι τι καὶ ἀπαρνεῖσθαι καὶ διώκειν καὶ φεύγειν οὐκ ἐνδέχεται. [*PHP 5.7, 342,17-21 de Lacy*].

Nur an einer Stelle benutzt er den Begriff der Form (εἶδος) im Kontext dieser Überlegungen, jedoch nur, um sogleich die Begrenztheit seines eigenen Anspruchs bezüglich dessen zu unterstreichen, was er zeigen möchte, und was nicht:

„Durch diese Dinge zeigte er, dass das λογιστικόν eine andere Form (ἕτερον εἶδος) hat als das ἐπιθυμητικόν. Aber wie ich bereits sagte, ist es nicht mein Anliegen zu zeigen, dass die beiden Teile der Seele zwei verschiedene Formen haben, sondern für das Vorliegende reicht die unumstößliche Feststellung, dass das Vermögen zu überlegen nicht dasselbe ist wie das Vermögen nach Speise oder Trank oder Aphrodisiaka zu begehren, eine Tatsache die manche nicht wissen, so wie sie Chrysipp und viele Stoiker nicht begreifen.“⁵⁰¹

Nachdem Galen sein Vorhaben, die Notwendigkeit der Verschiedenheit von überlegendem und begehrendem Seelenteil nachzuweisen, erfüllt hat, kommt er im Folgenden wiederum in direkter Anlehnung an Platon in *PHP* 5.7, 346,23ff. De Lacy zum Nachweis der Notwendigkeit eines dritten Seelenteils, des θυμός.

2.1.5 Die Herleitung des θυμός

„*Thymos* è un termine quasi intraducibile“⁵⁰² schreibt Paola Manuli und man kann dem nur zustimmen: Wohl kaum ein Begriff der antiken Seelenlehre bietet so umfangreiche Übersetzungsmöglichkeiten wie der Begriff ‚θυμός‘.⁵⁰³ Wir wollen uns im Folgenden demjenigen Seelenteil widmen, den Galen in Anlehnung an Platon als θυμός bezeichnet, und zu dessen physiologischen Aufgaben er in *PHP* 7.3, 438,28-440,8 de Lacy die Wärme in den Arterien und die Bewegung des Pulses zählt, zu dessen psychologischen Aufgaben hingegen den ‚τόνος‘ der Seele, sowie die Sicherung und Festigung der Befehle der Vernunft. Mit Hilfe der oben zitierten Textstelle aus

⁵⁰¹ διὰ τούτων ἔδειξεν ἕτερον εἶδος εἶναι ψυχῆς τὸ λογιστικὸν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ. ἀλλ’ὡς εἶπον καὶ πρόσθεν, οὕτω μοι πρόκειται δεικνύειν ὡς ἕτερα τῶ εἶδει ταυτὶ τὰ δύο μέρη τῆς ψυχῆς ἐστίν, ἀλλ’ εἷς γε τὸ προκειμένον ἀπόχρη τὸ περαινόμενον ἀναμφισβητήτως, ὅτι μὴ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμειος τό τε λογίζεσθαι καὶ τὸ σιτίων ἢ ποτῶν ἢ ἀφροδισίων ἐπιθυμεῖν, ὅπερ οὐκ οἶδ’ ὅπως ὁ Χρύσιππος ἅμα πολλοῖς Στωϊκοῖς ἠγνόησεν. [*PHP* 5.7, 346,7-13 De Lacy].

⁵⁰² Paola Manuli: „La Passione nel *De Placitis Hippocratis et Platonis*“ in: Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le Opere psicologiche di Galeno*, Bibliopolis (1988), 185-214, 185.

⁵⁰³ „La coppia thymikos/thymos designa la generosità, il valore, il coraggio, la baldanza, l’ aggressività, la ferocia tipiche di certi animali, come il cavallo, il leone, il cane.“ Manuli (1988), 188. Für Manuli zeigt sich die Schwierigkeit einer Erfassung der Bestimmungen von πάθος oder μέρος der Seele bei Galen in dessen mangelnder Differenzierung von θυμός und θυμοειδές analog zur auf gleiche Weise mangelnden Unterscheidung von ἐπιθυμία und ἐπιθυμητικόν, vgl. Manuli (1988), 206. Hierauf macht auch Kovačić (2001), 114-115 aufmerksam.

*De locis affectis*⁵⁰⁴ konnten wir bereits ein wenig Licht in die Frage bringen, warum Galen in *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy den *τόνος* zu den psychologischen Aufgaben des *θυμός* zählt: Der *θυμός* hat die Aufgabe, der Seele Schutz vor zu starken Empfindungen zu geben. Ein starker *τόνος*, der sich somatisch im Sinne einer vitalen und pneumatischen Spannung zeigt, verteidigt die Seele gegen zu heftige Empfindungen. Der *θυμός* kann somit auch seine psychologische Aufgabe, welche in der Sicherung und Festigung der Befehle der Vernunft besteht, dadurch erfüllen, dass er aufgrund guter Spannung geringere Empfindungen zur Seele hindurch lässt.

Ein ähnliches Argument rechtfertigt auch, dass die Bereitstellung der inneren Wärme zu den psychologischen Aufgaben des *θυμός* gerechnet wird. Denn dies scheint zunächst verwunderlich, da wir uns fragen können, warum das Erzeugen von Körperwärme ein psychologischer Akt sein soll. Im Falle der Bereitstellung der inneren Wärme liegt eine solche Einordnung jedoch deswegen nahe, weil diese Wärmerzeugung nach Galen direkt an einen Meinungsakt über ein erfahrenes Unrecht gebunden ist – und Meinungsakte den psychologischen Phänomenen zuzurechnen sind. Galens psychologisches Konzept vom Zorn korrespondiert hier sowohl mit der aristotelischen als auch der platonischen Sichtweise, in welcher der Zorn ebenfalls an ein Unrechtsempfinden geknüpft ist.⁵⁰⁵ Die von Galen durchgeführte Nebeneinanderstellung physiologischer und psychologischer Betrachtungsweisen erinnert darüber hinaus an das erste Buch von *De Anima*, wo Aristoteles die Betrachtungsweise von Dialektiker und Naturforscher bezüglich der Frage, was Zorn sei, unterscheidet.⁵⁰⁶ Wenn Aristoteles dort Zorn zum Einen als „Streben nach Wiedervergeltung“, zum Anderen als das „Sieden des um das Herz fließenden Blutes“ bezeichnet und somit zwei vom jeweiligen Forschungsinteresse des betrachtenden Wissenschaftlers abhängige Aspekte oder Sichtweisen, nämlich einen formalen und einen materiellen Aspekt, unterscheidet, macht er dennoch zugleich deutlich, dass ein jeder Begriff (*λόγος*), der der Begriff einer Sache ist, notwendigerweise an bzw. in einer Materie sein muss, wenn er existieren soll (*ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται*).⁵⁰⁷ Galens Darstellung weist Parallelen zu dieser aristotelischen Unterteilung

⁵⁰⁴ Vgl. *De loc. aff.* VIII 301,14-302, 5 Kühn (siehe Kapitel 2.1.2).

⁵⁰⁵ Wiewohl Galen dies an dieser Stelle ferner nicht expliziert, korrespondiert sein *thumos*-Verständnis mit dem aristotelischen Zornbegriff (*ὀργή*) aus dem zweiten Buch der *Rhetorik*. Wir hatten bereits im Zusammenhang mit der Passage um Leontios in Kapitel 1.1.3 darauf hingewiesen, dass Aristoteles Zorn als den Wunsch nach Vergeltung eines an uns begangenen Unrechts definiert [*Rhet.*1378a30-32], und auch Platon im vierten Buch der *Politeia* den Zorn als ein Gefühl beschreibt, das den Wunsch nach Gerechtigkeit bei einem erlittenem Unrecht ausdrückt. Vgl. *Resp.* 440c7-8.

⁵⁰⁶ διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστιν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τοῦτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται. [*De An.* 403a29-b3].

auf, Gill jedoch zeigt, dass die Erklärungen des ‚Wie‘ der Verbindung von formalen und materialen Kriterien bei Galen variieren, insofern er sie manchmal im aristotelischen Sinne als zwei Aspekte einer Sache betrachtet und so darstellt, als seien „psychologische und physiologische Beschreibungen [...] gleichrangige Beschreibungen derselben Phänomene“, manchmal aber auch in ihrer tieferen Verschränkung betrachtet, insofern er „versucht [...], die zwei Arten von Beschreibung zu vereinigen, wobei er die psychologischen Aktivitäten des Organs von seinen anderen Funktionen (die er manchmal als ‚natürliche‘ Funktionen bestimmt) unterscheidet.“⁵⁰⁸ An anderer Stelle wiederum distanziert sich Galen deutlich vom Primat der Form, wie sie dem aristotelischen Hylemorphismus zu eigen ist. Denn die Substanz des *θυμός* besteht nach Galen laut den „Ehrenwertesten der Philosophen“ in der Wärme im Herzen:

„Der *θυμός* also ist nicht zur Gänze eine Steigerung, sondern gleichsam eine Art Kochung der Wärme im Bereich des Herzens, deswegen sagen auch die Ehrenwertesten unter den Philosophen, dass ihre Substanz derartig sei; denn eine Art Akzidenz und nicht die Substanz des *θυμός* ist das Streben nach Vergeltung einer Schmähung.“⁵⁰⁹

Galen zeigt hier deutlich, dass sein Begriff von Substanz dem Substanzbegriff des Aristoteles fundamental entgegengesetzt ist, insofern für ihn der *θυμός* nur nebenbei

⁵⁰⁷ Stephen Menn fasst die Problematik treffend zusammen, wenn er schreibt: “It is, of course, an Aristotelian question whether a soul separated from bodies could sense, or be angry. Aristotle thinks that the only scientific way to determine whether some given kind of soul or part of soul can exist separately from bodies is to determine whether its activities can exist separately from bodies, which will in turn depend on whether these activities are activities of the soul alone or of the soul together with the body (or together with some particular bodily organ): “The affections of the soul also involve a difficulty, whether they are all common, and belong to the possessor [of the soul; that is, the soul–body composite], or whether there is any that belongs to the soul and is proper to it: to grasp this is necessary but not easy. Of the majority, it seems not to suffer or do any without the body, such as being angry or bold, [appetitively] desiring, in general sensing, but it is thinking [*νοεῖν*] that seems most likely to be proper [to soul]. But if this too is a kind of image [*φαντασία*] or not without an image, then not even this could be without a body. So if any of the actions or affections of the soul is proper, it would be possible for it to be separated; but if none of them is proper to it, it would not be separable.” (DA 1.1 403a3–12) And Aristotle concludes that sensation and imagination, and the passions of *ἐπιθυμία* and *θυμός*, and even most kinds of *νοεῖν*, are not proper to soul and so cannot be attributed to a soul separated from the body.” Stephen Menn: “Self-motion and reflection: Hermias and Proclus on the harmony of Plato and Aristotle on the soul” in: James Wilberding und Christoph Horn (Hrsg.): *Neoplatonism and the Philosophy of Nature* (2012), 44–67, 54–55.

⁵⁰⁸ Gill (2008), 111.

⁵⁰⁹ ὁ μὲν γε θυμός οὐδ’ ἀπλῶς αὐξήσις, ἀλλ’ οἷον ζέσις τίς ἐστι τοῦ κατὰ τὴν καρδίαν θερμοῦ· διὸ καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τῶν φιλοσόφων οἱ δοκιμώτατοι τοιαύτην εἶναι φασί· συμβεβηκὸς γάρ τι καὶ οὐκ οὐσία τοῦ θυμοῦ ἐστὶν ἢ τῆς ἀντιτιμωρήσεως ὄρεξις. [*De san. tuenda* CMG V.4,2, 61,24–28 Koch].

(συμβεβηχός) durch den formalen Aspekt des Vergeltungsstrebens, die οὐσία des θυμός jedoch in der materialen Wärme des Herzen besteht.

2.1.5.1 Galens Adaption des Beispiels von Odysseus

Wir wollen uns nun die ‚formalen Aspekte‘ des θυμός genauer ansehen und uns dazu seinem ‚Vergeltungsstreben‘ widmen. Um diese psychologische Aufgabe des θυμός zu veranschaulichen, wählt Galen mit dem Beispiel von Odysseus wiederum ein Beispiel aus, welches bereits Platon für seine Erklärung der spezifischen Funktion des θυμός hinzugezogen hat. So zitiert Platon die geflügelten Worte „Aber er schlug an die Brust und redete scheltend sich selbst zu“ aus dem zwanzigsten Gesang der *Odyssee* als Beweis dafür, dass Homer deutlich dasjenige, was über Besseres und Schlechteres nachdenkt, über das unvernünftig Zürnende als ein von sich Verschiedenes schimpfen lasse.⁵¹⁰ In *PHP* 3.3 186,11-26 De Lacy gibt Galen zunächst dieses von Platon verwendete Homer-Zitat in seinem größeren Kontext wieder.⁵¹¹

Die von Galen zitierte Passage vom noch unerkannten Odysseus, der nach seiner Heimkehr, zornig auf die Frauen und ihre Freier, in „seinem θυμός Schlechtes ersinnt“ (κακὰ φρονέων ἐνὶ θυμῷ), ist uns bereits aus der vorangegangene Sektion bekannt. Die Erkenntnis, dass die Frauen, die zuvor bei den Freiern gelegen hatten, nun munter mit diesen herumtollen, animiert seinen θυμός zu sofortiger Rache. Und nach einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Vernunft und θυμός (πολλὰ δὲ μερμηρίζε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν), ob er zu sofortiger Bestrafung schreiten oder sein Ansinnen zurückstellen soll, entscheidet er sich, die Rache zurückzustellen. Galen interpretiert das Zitat aus der *Odyssee* so, dass Odysseus’ θυμός einerseits aus Wut auf die Freier eine sofortige Bestrafung herbeiführen möchte, jedoch von seiner Vernunft gezügelt wird, da sie lehrt, dass der Zeitpunkt falsch ist.⁵¹² Wir können hier sofort die Ähnlichkeit zu der Argumentation bei der Herleitung der Verschiedenartigkeit von ἐπιθυμητικόν und λογιστικόν aus dem vorangegangenen Kapitel erkennen, insofern es auch hier das rationale Element in der Seele – sprich das λογιστικόν – ist, welches im Gegensatz zum sofort aufbrausenden θυμός den für das Vorhaben ungünstigen Augenblick (τὴν ἀκαιρίαν) erkennt. Aus dem weiteren Kontext der Passage wissen wir ferner auch, warum der Zeitpunkt ungünstig ist: Odysseus ist alleine – die Freier aber

⁵¹⁰ Vgl. πρὸς δὲ τούτοις καὶ ὁ ἄνω που [ἐκεῖ] εἶπομεν, τὸ τοῦ Ὀμήρου μαρτυρήσει, τὸ— στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ· ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὀμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτίονός τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ. [*Resp.* 441b3-c2]. Vgl. *Od.* XX, 23-24.

⁵¹¹ *Od.* XX, 6-26.

⁵¹² Siehe *PHP* 3.3, 188,5-8 De Lacy: τὰς γὰρ θεραπαίνας ἀμαρτανούσας ὄρων Ὀδυσσεὺς ὑπὸ μὲν τοῦ θυμοῦ βιαίως εἴλακετο πρὸς τὴν τιμωρίαν αὐτῶν, ὑπὸ δὲ τοῦ λογισμοῦ κατείχετο τὴν ἀκαιρίαν ἐκδιδάσκοντος.

sind viele. Deswegen muss die Vernunft den *θυμός* überzeugen, seine Rachegeleüste noch eine Weile zu zügeln:

„Wenn Homer mit diesen Versen nicht auf klare Weise den Kampf des *θυμός* gegen die vernünftige Überlegung (*μάχην θυμοῦ πρὸς λογισμὸν*) in einem klugen Manne dargestellt hat, sowie den Sieg der vernünftigen Überlegung und den überzeugten Gehorsam (*εὐπείθειαν*) des *θυμός* durch die Überlegung, dann dürfte uns wohl jeder zustimmen, dass es sonst nichts an diesem Dichter zu verstehen gibt. Denn wenn so klare Worte zu Zweifel führen, dürfte jemand wohl keines der anderen Worte mehr gebrauchen können. Denn Odysseus, als er die die Verfehlungen der weiblichen Hausangestellten sah, wurde mit Gewalt von seinem *θυμός* dazu angetrieben, sie zu strafen, doch er wurde von der Vernunft im Zaum gehalten, die den schlechten Augenblick erkannt hatte. Weil aber die vernünftige Überlegung nicht in der Lage war, den *θυμός* leichtthin zu überzeugen, die Rache zu einem angemesseneren Zeitpunkt auszuüben, griff sie ihn heftiger an, wie ein Wagenlenker das ausbrechende Pferd, gewaltsam mit starkem Zügel in die entgegengesetzte Richtung zieht, und sagte dieses zu ihm: ‚Sei im Augenblick still, mein wohlgeborenstes Herz, sowie du zuvor bei dem Zyklopen geschwiegen hast, als du sahst wie die Freunde durch ihn zerstört wurden (Od. XX,18-21)‘.⁵¹³

Nach Galens Interpretation erfolgt die Überzeugungsleistung des *λογιστικόν* in zwei Schritten. Nachdem das *λογιστικόν* den *θυμός*, trotz Mitteilung seiner Zweifel, argumentativ zunächst nicht leichtthin auf seine Seite bekommt, greift es zu anderen Mitteln. Galen bemüht hier erneut das Bild vom Wagenlenker, um das gewaltsame Durchgreifen des *λογιστικόν* gegenüber dem *θυμός* deutlich zu machen. Dennoch reicht eine Erziehung der seelischen Vermögen mit physischen Kräften beim *θυμός* allein nicht hin. Um den der Erziehungsprozess angemessen zu charakterisieren, müssen wir gerade beim vorliegenden Beispiel von Odysseus die wichtige Bedeutung der Überzeugungsleistung (*πείθειν*) durch das *λογιστικόν* anerkennen. Denn die Mittel,

⁵¹³ εἰ μὴ σαφῶς ἐν τούτοις Ὅμηρος ἐκδιηγεῖται μάχην θυμοῦ πρὸς λογισμὸν ἐν ἀνδρὶ φρονίμῳ καὶ νίκην μὲν τοῦ λογισμοῦ, τοῦ θυμοῦ δ' εὐπείθειαν πρὸς αὐτόν, οὐδ' ἄλλ' οὐδὲν ἄν τις ἡμῖν συγχωρήσειε μανθάνειν τοῦ ποιητοῦ. τῶν γὰρ οὕτως ἐναργῶς λεγομένων εἰς ἀμφιβολίαν ἀχθέντων οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ἂν ἔχοι τις ὅ τι χρῆσατο. τὰς γὰρ θεραπαίνας ἀμαρτανούσας ὄρων Ὀδυσσεὺς ὑπὸ μὲν τοῦ θυμοῦ βιαίως εἴλκετο πρὸς τὴν τιμωρίαν αὐτῶν, ὑπὸ δὲ τοῦ λογισμοῦ κατείχετο τὴν ἀκαίριαν ἐκδιδάσκοντος. ἐπεὶ δ' οὐκ ἠδύνατο ῥαδίως πείθειν ὁ λογισμὸς τὸν θυμὸν ἀναβάλλεσθαι τὴν τιμωρίαν εἰς ἐπιτηδειότερον καιρὸν, σφοδρότερον αὐτῷ προσφέρεται, καθάπερ ἵππον ἐκφερόμενον ἠνίοχος ἀντισπῶν βιαίως ἰσχυρῶ χαλινῶ, καὶ δὴ καὶ ταῦτά φησι πρὸς αὐτόν· “καρτέρει κατὰ τὸ παρόν, ὦ γενναιοτάτη καρδιά, καθάπερ που καὶ πρότερον ἐκαρτέρησας ἐπὶ Κύκλωπος, ὄρωσα τοὺς ἐταίρους ὑπ' αὐτοῦ διαφθειρομένους.” [PHP 3.3, 188,1-14 De Lacy].

mit denen das λογιστικόν den θυμός letztlich dazu bringt, von seinem Vorhaben Abstand zu nehmen ist ein Argument in Form einer Geschichte. Die Erinnerung an den großen Schrecken im Angesicht des vielfach überlegenen Zyklopen, der zwei von Odysseus' Gefährten bei lebendigem Leibe verspeist hat, steigert die argumentative Kraft des λογιστικόν, deren Ziel die Abschreckung des θυμός vor einer unbedachten Auseinandersetzung mit den überzähligen Freiern ist. Denn auch diese sind überlegen, nicht aufgrund der Stärke des Einzelnen, sondern aufgrund ihrer Masse, und es wäre unklug, sie in diesem Augenblick als Einzelperson anzugreifen. Es gibt demnach handfeste Gründe dafür, die Unternehmung zu verschieben.⁵¹⁴ Das ‚Durchgreifen‘ des λογιστικόν erfolgt somit nicht nur durch gewaltsame Mittel, sondern auch durch argumentative Überzeugungsmittel. Wir hatten gesehen, dass Galen hingegen bezüglich der Auseinandersetzung zwischen λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν keine näheren Hinweise darauf gibt, ob und wie eine inhaltliche Vermittlung zwischen beiden Seelenteilen zu Stande kommt. Dort bleibt er viel stärker im Bild der sich physisch messenden Kräfte gefangen.

Die verbale Überzeugungskraft des λογιστικόν scheint jedoch nur dann eine positive Wirkung auf den θυμός zu haben, solange dieser sich nicht im Zustand des Zorns befindet. Ebenso wie Platon im *Timaios* benutzt Galen den Begriff θυμός in verschiedenen Bedeutungen, nämlich sowohl für den Seelenteil als auch für Zorn oder Wut. Wenn der θυμός ‚kocht‘, ist der Zorn im Zenit angelangt. Dann sollte man auf Handlungen aller Art verzichten und solange warten, bis wieder vernünftige Überlegung möglich ist:

„Denn es ist um vieles besser das, was du tust, zu tun, wenn der θυμός nicht mehr kocht, und du frei von dem unvernünftigen Wahnsinn geworden bist, wenn du mit frischer Überlegung (καινῷ λογισμῷ) überlegst, was

⁵¹⁴ Galens prominente Figuren, anhand derer er die Notwendigkeit von zwei Ursprüngen (δύο ἀρχάς) ihres Strebens verdeutlicht, sind außer Odysseus auch die euripideische Medea. So steuert Galen in *PHP* 6.6 letztlich auf den zentralen Punkt zu, dass ganz im Sinne der euripideischen Sentenz: καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά, θυμός δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων [*PHP* 4.6, 274,13-14 De Lacy] man nicht anders könne, als anzunehmen, dass Euripides auch Medea zwei Ursprünge gegeben habe, da es ansonsten für sie nicht möglich ist, zu wissen, dass sie falsch handelt – und dennoch von ihrem θυμός dazu gebracht wird, ihre grausige Tat zu begehen. Während bei Odysseus der klügere Seelenteil gewinnt, herrscht in Medea letztlich allein der θυμός: „Und man sollte an die Medea des Euripides und den Odysseus des Homer denken, wo zwei Seelenteile miteinander im Streite liegen, die offensichtlich machen, dass es nicht nur einen gibt, aber es siegt beim Klügeren der bessere Teil, und beim Unerzogenen und Barbarischen von beiden der schlechtere.“ (καὶ τῆς Μηδείας δ' ἀναμνηστέον ἐν τούτῳ τῆς Εὐριπίδου καὶ τοῦ Ὀμηρικοῦ Ὀδυσσεύως, ἐν οἷς ἐστασίασε μὲν ἐκάτερα πρὸς ἄλληλα τῆς ψυχῆς τὰ μόρια δηλοῦντα σαφῶς ὡς οὐχ ἓν ἐστίν, ἐνίκησε δὲ ἐπὶ τοῦ σοφωτέρου τὸ βέλτιον, ἐπὶ δὲ τῆς ἀπαιδεύτου τε καὶ βαρβάρου τὸ χεῖρον. [*PHP* 3.7, 214,16-20 De Lacy].

zu tun ist. Denn dass der Zorn nichts anderes ist als Wahnsinn, ist an den Handlungen jener Leute erkennbar, die zürnen.“⁵¹⁵

Nach dem Abklingen der größten Wut, wenn das ‚Kochen‘ des θυμός, also auch der inneren Hitze und somit der somatische Aspekt des Affekts seinen Höhepunkt überschritten hat, ist es wieder Zeit mit frischer Überlegung (καὶ λογισμῶ) über die richtige Handlungsweise nachzudenken. Galen sagt hier also nicht, dass der θυμός als Seelenteil (θυμοειδές) Wahnsinn (μανία) sei, sondern nur dann, wenn er kocht (ζέοντος). Klingt der Wutanfall ab, kann die vernünftige Überlegung wieder greifen, und das λογιστικόν kann, wie aus den vorherigen Passagen deutlich wurde, wieder argumentativ auf den θυμός als Seelenteil (θυμοειδές) einwirken. Der Zorn ist somit nicht der ständige Zustand, sondern nur ein extremer Zustand des θυμοειδές, in welchem er argumentativen Überzeugungsmitteln durch das λογιστικόν nicht zugänglich ist. Dies könnte auch erklären, warum Galen, wie die Passage zuvor zeigt, dass Bild vom Wagenlenker braucht. Odysseus ist in dem Moment, wo das λογιστικόν auf seinen θυμός einzuwirken versucht noch im größten Zornaffekt gefangen. Ein gewaltsames Zurückhalten von der unmittelbaren zornigen Handlung ist deswegen zunächst notwendig, damit die persuasive Kraft des Wortes ihre Wirkung auf den θυμός als Seelenteil (θυμοειδές) entfalten kann.

2.1.5.2 Der θυμός und die δόξα bei Galen

Die Unmittelbarkeit der zornigen Aktivität des θυμός beschäftigt Galen auch an anderer Stelle. So vergleicht er ihn etwa in *De priorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* direkt mit dem ἐπιθυμητικόν und stellt fest:

„Wir haben nämlich zwei irrationale Vermögen in unseren Seelen: Des einen Aufgabe ist es, unmittelbar erregt und zornig zu werden gegenüber jenen, von denen wir meinen, dass sie an uns irgendein Unrecht begehen. Die Aufgabe desselben Vermögen ist es zudem bis aufs Äußerste zu Zürnen, denn das πάθος des θυμός ist stärker und länger andauernd.“⁵¹⁶

⁵¹⁵ πολλῶν γὰρ ἄμεινόν ἐστι μηκέτι ζέοντος τοῦ θυμοῦ πράττειν, ἃ πράττεις, ἔξω τῆς ἀλογίστου μανίας γενόμενον, ὁπότε καὶ λογισμῶ τὸ ποιητέον εὐρήσεις. ὅτι γὰρ ὁ θυμός οὐδὲν ἀποδεῖ μανίας, ἐξ αὐτῶν ὧν ποιοῦσιν οἱ θυμούμενοι μαθεῖν ἔστι. [*De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 16,4-7 De Boer].

⁵¹⁶ δύο γὰρ ἔχομεν ἐν ταῖς ψυχαῖς δυνάμεις ἀλόγους, μίαν μὲν, ἧς τὸ θυμοῦσθαί τε παραχρῆμα καὶ ὀργίζεσθαί τοις δόξασί τι πλημελεῖν εἰς ἡμᾶς ἔργον ἐστί. τῆς δ' αὐτῆς ταύτης καὶ τὸ μνηῖαν ἄχρι πλείονος, ὃ τοσοῦτον πλείον ἐστί θυμοῦ πάθος, ὅσῳ καὶ χρονιώτερον. [*De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 20,7-10 De Boer].

Galen sieht es als die Aufgabe des *θυμός* an, jenen zu zürnen, von denen wir meinen, dass sie uns gegenüber einen Fehler machen (τοῖς δόξασί τι πλημμελεῖν εἰς ἡμᾶς). Dies setzt, wie man denken sollte, ein Unrechtsbewusstsein⁵¹⁷ und somit ein meinungshafte Verstehen des jeweiligen als unrecht empfundenen Aktes voraus. Die Frage ist, wer oder was an dieser Stelle mit diesem ‚uns‘ gemeint ist. Also welches Subjekt verbirgt sich hinter dem Partizip ‚δόξασί‘ und ist das für den Meinungsakt relevante Subjekt? Der Mensch überhaupt? Seine Seele? Oder nur ihr vernünftiger Teil? Oder gar der *θυμός* selbst? Wir können an dieser Stelle nur vermuten, dass die Meinungsbildung entweder vom *θυμός* selbst ausgeht, oder aber auf irgendeine Weise vom *λογιστικόν* an diesen weitergereicht wird. Dann aber müssen wir den *θυμός* nicht als irrationales Vermögen der Seele werten, da er sich nicht – oder nicht immer – dem Rationalen widersetzt, sondern als ein zwar nicht rationales Vermögen werten, das jedoch auf das Rationale zu hören vermag.

Bei unserer Behandlung der *φαντασία* in Kapitel 2.1.4.1 hatten wir gesehen, dass nach Poseidonios’ Verständnis der Erkenntnisleistungen der unteren Seelenteile, beide ihre Ziele auf Basis von *φαντασία* erstreben. Wir könnten deswegen vermuten, dass sich der *θυμός*, sollte er zur Bildung eigener Meinungen in der Lage sein, diese Meinungen auf Basis einer *φαντασία* bildet. Und auch wenn der *θυμός* nicht zu einer eigenen Meinungsbildung in der Lage wäre, sondern nur an den Meinungen des *λογιστικόν* partizipieren würde, wäre es möglich, dass sich dieses dem *θυμός* zur Vermittlung dieser Meinungen über Bilder mitteilt.

Diese Vorstellung wäre ganz im aristotelischen Sinne, insofern dieser den rationalen Seelenteil in zwei Teile teilt, einen im eigentlichen Sinne rationalen, und einen, der rational ist, insofern er „auf den Vater zu hören vermag“.⁵¹⁸ Und auch Platon bezeichnet den *θυμός* wie wir wissen als Bundesgenossen⁵¹⁹ oder Helfer der Vernunft.⁵²⁰ Tapfer nennt Platon den *θυμοειδής*, wenn er seinen Glauben an das, was schrecklich ist und was nicht, durch Lust und Schmerz hindurch, von der Vernunft

⁵¹⁷ Vgl. oben *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy, wo ebenfalls der Vergeltungswunsch an die Meinung, man habe eine Unrecht erfahren (τὸν ἀδικεῖν δόξαντα) geknüpft wird.

⁵¹⁸ εἰ δὲ χρῆ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ’ ὡς περ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. [EN1103a1-3]. Manchen Interpreten zu Folge übernimmt Aristoteles diesen Gedanken aus Platon. So Franz Dirlmeier, *Aristoteles Nikomachische Ethik*, zehnte Auflage Oldenbourg Akademie Verlag (1999), 293. Vgl. auch Klaus Jacobi: „Klugheit als reflektierende Urteilsraft. Aristoteles Nikomachischen Ethik und Platons Menon“ in: Franz-Josef Bormann und Christian Schröer (Hrsg.): *Abwägende Vernunft: Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin (2004), 17-38, 23.

⁵¹⁹ *Resp.* 440b3.

⁵²⁰ *Resp.* 441a2, *Tim.* 70d6

übernimmt,⁵²¹ und im *Timaios* spricht Platon weiterhin davon, dass Herz und θυμός gemeinsam auf die Vernunft hören.⁵²²

Grundsätzlich teilt Galen diese Vorstellungen: Der θυμός beginnt in seiner Darstellung unmittelbar (παραχρημα) jenen zu zürnen, von denen er bzw. der Mensch meint (δόξασί), dass sie ein Unrecht an uns begehen. Die δόξα über ein erlittenes Unrecht bildet somit die formale Bedingung für den Zorn. Wenn der θυμός die Meinung nicht selber bildet, sondern sein Zorn eine Reaktion auf eine Meinung des λογιστικόν wäre, ist die Frage ob dies der Aussage widerspricht, dass der θυμός unmittelbar (παραχρημα) in Zorn gerät. Andererseits würde auch eine Meinungsbildung im θυμός selbst Zeit beanspruchen, weswegen wir aus diesem Umstand keine Regel ableiten können.

Die Frage ist, ob der Affekt des Zorns nach Galen auf einer Meinungsbildung oder einer vernünftigen Meinungsbildung beruht, und dies bedeutet ferner auch, dass man entscheiden muss, ob ein Zornesausbruch angemessen ist oder nicht. In Bezug auf das επιθυμητικόν hatten wir bereits festgestellt, worin sich sein Trinkbegehren von einem rationalen Trinkbegehren unterscheidet: Beim rationalen Trinkbegehren werden die Umstände vernünftig abgewägt werden, denn der Vernünftige trinkt nicht nur auf die richtige Art und Weise, sondern auch zum rechten Zeitpunkt. Dementsprechend müsste auch der Zorn des Zornigen dann auf Basis einer rationalen Meinung des λογιστικόν entstehen, wenn die Gründe für den Zornausbruch, die Heftigkeit des Zorns ebenso wie der Zeitpunkt des Zorns allesamt durch das λογιστικόν gerechtfertigt sind. Einen solchen rational motivierten Zorn müssten wir dann als ‚gerechten Zorn‘ bestimmen.

Diese Auffassung von (ὀργή) vertritt zumindest Aristoteles im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik*. Aristoteles bezeichnet das Übermaß (ὑπερβολή) an Zorn als Jähzorn (ὀργιλότης). Dieser wird durch viele verschiedene Anlässe ausgelöst.⁵²³ Im Sinne der Mesoteslehre hingegen „wird derjenige gelobt, der zürnt worüber man soll und wem man soll, und ferner wie man soll und wann und über welchen Zeitraum.“ (ὁ μὲν οὖν ἐφ’ οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται. [EN 1126a31-32]). Nach Ursula Wolf besteht die *aretē* bezüglich des Zorns darin, auf eine Weise zu zürnen, die offen für die Vernunft bleibt und zu Handlungen führt, die der Überlegung folgen.⁵²⁴ Die Metriopathie im Sinne von Aristoteles’ Konzept der ‚rechten Mitte‘ (μεσότης), bezeichnet wie allgemein bekannt kein arithmetisches Mittleres sondern eine Bestheit im Verhalten bezüglich bestimm-

⁵²¹ Καὶ ἀνδρεῖον δὴ οἶμαι τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασφῆξῃ διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μὴ. [Resp. 442b11-c3]

⁵²² μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύνατο ὑπηρετεῖν [Tim. 70d].

⁵²³ ἢ δ’ ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ’ ἄν. τὸ μὲν γὰρ πάθος ἐστὶν ὀργή, τὰ δ’ ἐμποιοῦντα πολλὰ καὶ διαφέροντα. [EN 1126a29-31].

⁵²⁴ Ursula Wolf, *Aristoteles’ Nikomachische Ethik*, Werkinterpretationen, Darmstadt (2002), 87.

ter Handlungen oder Gefühle. Zur Ermittlung dieser schwer zu treffenden Tugend bedarf der Mensch der praktischen Klugheit (φρόνησις). Diese hat die Aufgabe, das Ziel des guten Handelns zu erfassen, und zwar sowohl des allgemeinen Guten, als auch des Guten bezüglich konkreter Entscheidungen innerhalb der jeweiligen Situation.⁵²⁵

Es scheint nun, als ließe sich das Konzept der Metriopathie auch auf Galens Darstellung des Umgangs mit dem θυμός und seinem prominentesten Affekt, dem Zorn, übertragen. Denn Galen beschreibt in unserer Textstelle oben den Zorn eines Menschen, der im Sinne Aristoteles' zu den Jähzornigen zählen würde, also zu denen, die unter einem übermäßigen Affekt leiden. Der von Galen beschriebene Mensch wird offensichtlich völlig von seinem θυμός geleitet, da der Zorn sofort ausbricht und zudem (im Verhältnis zum πάθος des ἐπιθυμητικόν) als heftiger und länger andauernd beschrieben wird (ὁ τοσοῦτω πλεῖον ἐστὶ θυμοῦ πάθος, ὅσω καὶ χρονιώτερον). Der θυμός hat es zudem nach Galen an sich, sich bis zum Äußersten zu steigern (τὸ μῆϊν ἄχρι πλείονος). Diese Steigerung ist somit nicht mehr unmittelbar an die auslösende Ursache geknüpft, sondern scheint sich verselbständigen zu können. Auch wenn die ursächliche Verknüpfung von einem als ungerecht wahrgenommenen Ereignis mit dem Affekt das Entstehen von Zorn zunächst zu rechtfertigen scheint, ist dennoch die Heftigkeit des Wutausbruchs ungerechtfertigt. Die Regung des Zorns scheint sich zu verselbständigen und von ihrer formalen Ursache, die in einem rationalen Erkenntnisakt und der damit verbundenen Meinungsbildung besteht, zu entfernen – oder gar gänzlich zu entkoppeln.⁵²⁶ Die von Galen aufgeworfene Möglichkeit, dass das πάθος des θυμός sich in Hinsicht auf seine Stärke und seine Dauer von der Formursache abkoppelt, weist eher darauf hin, dass diese Formursache, mit anderen Worten also die δόξα über ein ungerechtes Ereignis, nicht vom θυμός selbst gebildet wird, sondern durch die Leistung des λογιστικόν entsteht. Wäre die Meinungsbildung über das, was gerecht und ungerecht ist, eine genuine Leistung des θυμός selbst, würde die Heftigkeit des πάθος stets zur δόξα korrespondieren. Ansonsten nämlich würde sich der θυμός noch einmal in sich selbst aufspalten und als ein und derselbe Seelenteil sowohl rationale als auch irrationale Strebungen aufbringen. Obwohl wir diese Möglichkeit letztlich nicht vollständig ausschließen können, ist sie doch in Anbetracht der bisherigen Überlegungen fragwürdig.

Das ἐπιθυμητικόν kann im Gegensatz zum θυμός zwar die Objekte seiner Begierde als lustvoll vorstellen, jedoch selbst weder einen differenzierteren Akt der Untersuchung und Abwägung leisten, noch auf die Einsicht der Vernunft im propositionalen Sinne

⁵²⁵ Vgl. Ursula Wolf (2002), 148.

⁵²⁶ Auch Platon zeichnet im *Timaios* den Zorn an einer Stelle als „schwer zu besänftigen“ (θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον) [*Tim.* 69d3].

Bezug nehmen. Es ist somit in seiner Bewertung des Gegenstands voreilig tätig und begehrt ein Objekt unabhängig von seiner tatsächlichen Güte und Zuträglichkeit. Eine solche Abkopplung ist beim *θυμός* von seiner grundsätzlichen Veranlagung her nicht gegeben, da sein Zürnen zu dem Gegenstand des Zornes in formaler Kausalität steht: Seine Tätigkeit liegt im Idealfall darin aufgrund einer differenzierten Wahrnehmung und meinungshaften Bewertung einer Ungerechtigkeit in angemessener Stärke und zum richtigen Augenblick zu zürnen. Der Fehler des *θυμός* kann jedoch darin bestehen, dass sein Zorn der auslösenden Ursache nicht angemessen ist, dass der Mensch also zu einem falschen Zeitpunkt, oder zu lange oder zu heftig zürnt, und somit die Orientierung an der vernünftigen Einsicht verliert.⁵²⁷

Galens Rat, dass wir versuchen sollen, den starken Drang in den Griff zu bekommen, bevor er uns gewaltsam fort reißt,⁵²⁸ zeigt deutlich, dass wir die *πάθη* nicht im Sinne einer gänzlichen Befreiung abstreifen müssen, wie es die stoische Ethik propagiert.⁵²⁹ Das Ziel soll vielmehr sein, einen guten Umgang mit ihnen zu erlernen und sich selbst und seinen Gefühlshaushalt zu schulen. Galen spricht nicht davon, die *πάθη* ganz und gar zu verdrängen, sondern sie gering zu halten (*κατασχέειν*), damit sie keine übermächtige Kraft in uns erlangen können. Sein Anliegen ist es also, medizinisch gesprochen, Prophylaxe walten zu lassen. In psychologischer Hinsicht soll der Mensch

⁵²⁷ Diese korrespondiert zur einer Überlegung, die Bobonich hinsichtlich Platon anstellt: „[...] the conceptualization must be the work of the rational part and must belong to it. So on this account, the content of these non-rational motivations is supplied by the rational part and the belief or conceptualization belongs to the rational part. On this position, the content of non-rational motivations consists in the partial or distorted exercises of the rational part’s capacity to conceptualize.“ Bobonich (2002), 326.

⁵²⁸ Vgl. *De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 20,13-14 De Boer.

⁵²⁹ Zum Beispiel zeigt dies Aristoteles im zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik*: „Darum bestimmt man auch die Tugenden als eine Art von Empfindungslosigkeit oder Stille. Das ist freilich falsch, wenn es nur so allgemein gesagt wird, denn man muss beifügen wie man soll und wie man nicht soll und das Wann usw.“ *EN*, II,2 [1104b 24-28]: διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας. οὐκ εὔδῃ, ὅτι ἀπλῶς λέγουσιν, ἀλλ’ οὐχ ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα προστίθεται. Auch Platon wendet sich im neunten Buch der *Politeia* [*Resp.* 584-585] gegen das Ideal der Stille oder Ruhe (*ἡσυχία*) der Empfindungen, indem er deren paradoxale Konzeption nachweist, insofern die Ruhe einerseits als lustvoll – nämlich bei nachlassendem oder abwesendem Schmerz – zum anderen aber als schmerzlich – nämlich bei nachlassender oder abwesender Lust – und demnach also in sich widersprüchlich bestimmt werde. Er zeigt dadurch, dass die *ἡσυχία* als Mitte zwischen Lust und Schmerz nichts Wirkliches sein kann, da sie nicht für sich selbst bestimmbar ist, sondern immer nur im Verhältnis zur Anwesenheit oder Abwesenheit von Lust und Scherz oszilliert. Siehe *Resp.* 584a7-10: Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ’ ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυχία, καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις. Nur der Unkundige und rein auf körperliche Freuden oder Leiden beschränkte Mensch wird nach Platon Lust mit der Abwesenheit von Schmerzen verwechseln, weil er unkundig ist von dem, was wahrhaft Oben, in der Mitte und Unten ist (Οὐκοῦν ταῦτα πάσχοι ἂν πάντα διὰ τὸ μὴ ἔμπειρος εἶναι τοῦ ἀληθινῶς ἄνω τε ὄντος καὶ ἐν μέσῳ καὶ κάτω [*Resp.* 584e4-5]). Ruhe bestimmt also nur derjenige als einen Idealzustand, der keine eigene Bestimmung vom wirklich Lust- oder Schmerzbringenden zu leisten vermag.

Sorge um seine Seele walten lassen und sie in einen Zustand versetzen, in dem sie davor geschützt ist, den πάθη hilflos ausgeliefert zu sein. Der Liebeskranke dient Galen hier als abschreckendes Beispiel. Das erstrebte Ideal ist es dabei stets, einen mittleren Zustand zu erlangen:

„Es gibt Empfindungen der Seele, die alle kennen, Mut und Zorn und Furcht und Schmerz und Missgunst und starke Begierde. Meiner Meinung nach sind auch heftiges Lieben oder Hassen von was auch immer ein πάθος. Auf richtige Weise nämlich scheint man zu sagen „am besten ist das Mittlere“⁵³⁰, weil nichts maßloses gut ist.“⁵³¹

Es ist das Maßlose, Nicht-Mittlere in seinen πάθη, was dem Menschen schlecht bekommt und die Verfehlungen seiner Seele erzeugt. Für Galen ist also nicht die ήσυχία das Ideal, sondern die Metriopathie. Es bietet sich an, Galens Adaption dieses Konzepts mit seiner grundsätzlichen Idealvorstellung von einer besten und mittleren Mischung (τὴν ἀρίστην τε καὶ μέσην [...] κρᾶσιν)⁵³² der Lebewesen in Beziehung zu setzen: Das Mittlere ist auch nach Galen, ganz im Sinne von Aristoteles, nicht in einem arithmetisch-mathematischen Sinne als Mitte zwischen zwei Gegensätzen bestimmbar, sondern besteht in der vermögensgemäßen Symmetrie des Lebewesens. Die beste Mischung der Elemente ist nicht in jedem Lebewesen die gleiche, sondern divergiert von Lebewesen zu Lebewesen und kann nicht vollständig bestimmt werden. Der von Galen gegebene Hinweis auf die rechte Mitte in diesem Kontext ist somit aufgrund der denkerischen Traditionen, in denen sie stehen, für die Einordnung seiner Lehre von den πάθη von wesentlicher Bedeutung.

2.1.5.3 Galens Adaption des Beispiels von Leontios

Wir wollen im Folgenden dem Phänomen des θυμός in Galens Psychologie noch einen Schritt näher kommen, indem wir uns erneut dem bereits in Hinsicht auf die *Politeia* ausführlich diskutierten Beispiel von Leontios zuwenden.⁵³³ Galen zitiert, bevor er

⁵³⁰ zit. nach Κλεόβουλος, griechischer Dichter, 6. Jh. v. Chr.

⁵³¹ Ἐπειδὴ τὰ μὲν ἀμαρτήματα διὰ τὴν ψευδῆ δόξαν γίνονται, τὰ δὲ πάθη διὰ τιν' ἄλογον ὁρμήν, ἔδοξέ μοι πρότερον ἑαυτὸν ἐλευθερώσαι τῶν παθῶν· εἰκὸς γὰρ πως καὶ διὰ ταῦτα ψευδῶς ἡμᾶς δοξάζειν. ἔστι δὲ πάθη ψυχῆς, ἅπερ ἅπαντες γινώσκουσι, θυμὸς καὶ ὀργή καὶ φόβος καὶ λύπη καὶ φθόνος καὶ ἐπιθυμία σφοδρά. κατὰ δὲ τὴν ἐμὴν γνώμην καὶ τὸ φθάσαι πάνυ σφόδρα φιλεῖν ἢ μισεῖν ὁτιοῦν πρᾶγμα πάθος ἐστίν. Ὅρθῶς γὰρ εἰρήσθαι τὸ “μέτρον ἄριστον”, ὡς οὐδενὸς ἀμέτρου καλῶς γιγνομένου. [*De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 6,25-7,6 De Boer.]

⁵³² *De temper.* I 547.10-11 Kühn.

⁵³³ Vgl. Kapitel 1.1.3.

die Geschichte von Leontios in eigenen Worten nacherzählt, zunächst eine uns bereits bekannte Passage im Anschluss an die Passage um Leontios, in welcher die Möglichkeit ausgeschlossen wird, dass sich der *θυμός* in Konfliktsituationen jemals auf die Seite der Begierden schlage. Der *θυμός* ist vielmehr, wie wir bereits hinsichtlich Platon betont haben, auch nach Galens Ansicht stets der Bundesgenosse (*σύμμαχον*) der Vernunft.⁵³⁴ Auch in seinem Kommentar zum platonischen *Timaios* kommt Galen zu derselben Auslegung.⁵³⁵ Nachdem Galen diese Passage zitiert hat, bezieht er sich nun auf die Episode von Leontios. Interessant ist zunächst der Vorlauf zu seiner Interpretation:

„In der vorherigen Passage, in der Platon an den erinnert, der danach begehrt die Leichen anzusehen, zeigt er offensichtlich, dass das Zornige ein anderes ist als das Begehrende, und er sagt zwar nicht offensichtlich, dass das Vernünftige ein anderes sei als die anderen beiden, aber er zeigt es irgendwie auch in dieser Geschichte, an dieser Stelle hier jedoch stellt er es hinreichend unter Beweis.“⁵³⁶

Wenn wir uns an unsere eigene Interpretation der Episode in Kapitel 1.1.3 erinnern, sehen wir, dass Galen hier eine sehr entscheidende Voraussetzung mit uns teilt: Wir hatten festgestellt, dass die Geschichte, obwohl Platon selbst das Ziel der Passage zunächst so beschreibt, als wolle er lediglich die Verschiedenartigkeit von *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* darlegen,⁵³⁷ nicht ohne das *λογιστικόν* als Ursache der vernünftigen Meinungsbildung über das, was recht und was unrecht ist, funktioniert. Nach

⁵³⁴ „Nehmen wir nun, sagte ich, nicht auch sonst oftmals wahr, wenn die Begierden jemanden gegen die Überlegung zwingen, dass er sich schilt und auf das in ihm, was ihn zwingt, zornig ist und dass, wie bei zwei Kämpfenden, der Zorn zum Bundesgenossen der Vernunft wird? Dass er aber mit der Begierde gemeinsame Sache mache und etwas tut, wenn die Vernunft entscheidet, er solle nicht, etwas dieser Art wirst, glaube ich, nicht behaupten, je an dir und ich glaube auch nicht an einem anderen, wahrgenommen zu haben. – Nein, beim Zeus, antwortete er.“ οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφην, πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα ὅταν βιάζωνται τίνα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ καὶ ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου· ταῖς δ' ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα αἰρούντος λόγου μὴ δεῖν τι πράττειν οἷμαί σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτ' ἐν ἑαυτῷ τοιούτου αἰσθῆσθαι, οἷμαι δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ. οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη.” [PHP 5.7, 350,2-8 De Lacy]. Dies entspricht mit einigen unerheblichen Abweichungen [Resp. 440a8-b9]. Einzige interessante Veränderung: Galen liest πράττειν statt ἀντιπράττειν in Resp. 440b5.

⁵³⁵ κατὰ λόγον μὲν γὰρ ἐκεῖνοι μίαν οὐσίαν τιθέμενοι τῆς ψυχῆς δυνάμεις τρεῖς αὐτῆς εἶναι φασὶ τὰς γενικωτάτας, ὁ δὲ Πλάτων οὐ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐπιθυμητικῷ φησὶν ὑπάρχειν, ἀλλ' ἕτερον ἐκεῖνου, καὶ τοῦτο καὶ τῷ θυμοειδεῖ πολλαχῶς διαμάχεσθαι, καὶ μέντοι καὶ σύμμαχον ἔχειν ποτὲ τὸ θυμοειδὲς κατὰ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ἐν ἄλλῳ μέρει τοῦ σώματος ὠκισμένον. [In Plat. Tim. comm. fr. 2, 63-68.].

⁵³⁶ κατὰ μὲν οὖν τὴν προτέραν ῥῆσιν ὁ Πλάτων ἐν ἧ τοῦ ποθοῦντος θεάσασθαι τοὺς νεκροὺς ἐμνημόνευσεν, ἐναργῶς μὲν ἀπέδειξεν ἕτερον ὑπάρχειν τὸ θυμούμενον τοῦ ἐπιθυμοῦντος, οὐ μὴν ὅτι τὸ λογίζομενον ἕτερον ἀφοῖν ἔστιν ἐναργῶς εἶπεν, ἀλλ' ἐνεδείξατο καὶ κατ' ἐκεῖνον μὲν πῶς τὸν λόγον, ἐνταυθοῖ δ' ἰκανῶς ἐπεξέρχεται. [PHP 5.7, 350,8-13 De Lacy].

unserer Deutung stand das λογιστικόν zwar nicht als Initiator der Handlungen des Leontios im Mittelpunkt, war aber dennoch als Informant des θυμός ein wesentlicher Faktor für das Verständnis der Passage. Auch Leontios' Seele verfügt über alle drei Seelenteile, selbst wenn in der Episode θυμός und ἐπιθυμητικόν die Hauptrollen einnehmen. Zudem haben wir ein wichtiges Ziel der Passage darin gesehen, dass Sokrates Glaukons' Vermutung, der θυμός und das ἐπιθυμητικόν könnten identisch sein, widerlegen möchte, indem er stattdessen die Nähe des θυμός zum λογιστικόν transparent macht. Galen vertritt ebenfalls die Auffassung, dass in der Episode um Leontios, auch wenn Platon es nicht offensichtlich sage (οὐ [...] ἐναργῶς εἶπεν), irgendwie gezeigt werde (ἀλλ' ἐνεδείξατο [...] μὲν πως), dass das Vernünftige ein anderes sei als die beiden anderen Seelenteile (μὴν ὅτι τὸ λογιζόμενον ἕτερον ἀμφοῖν ἐστίν). Im Folgenden interpretiert Galen die Geschichte unter zur Hilfenahme jener in *Resp.* 440a8-b9 unmittelbar folgenden Passage über die ‚Bundesgenossenschaft‘:

„Denn immer wenn irgendeine Begierde irgend jemanden gegen die vernünftige Überlegung zwingt, sowie den zuvor genannten Leontios, so ist in diesem Falle der θυμός als Bundesgenosse zur vernünftigen Überlegung bewegt und oft besiegt er gemeinsam mit der vernünftigen Überlegung die maßlose Bewegung des zügellosen Seelenteils und hält es in Schach und hindert es und hält den Drang fern; Wie nun auch Leontios in der Lage gewesen wäre, indem er sich selbst wegen der Willensschwäche bezüglich des Betrachtens der Leichen beschimpft, vorbeizugehen ohne sie zu betrachten; aber manchmal, wenn beide Seelenteile drängen und schimpfen und widerstreiten und gegen es angehen, dann siegt das ἐπιθυμητικόν, sowie Platon es dargelegt hat, dass es dem Mann geschieht, der die Leichen betrachtet, indem er viele Dinge auf einmal zeigt: Dass nämlich das Zürnende ein anderes ist als das Begehrende, und dass das Vernünftige ein anderes ist als diese beiden, und dass das Zürnende niemals mit dem ἐπιθυμητικόν gemeinsam kämpft, dies zeigt er in dem zuvor genannten Beispiel. Niemand freilich wird sich jemals selbst tadeln und zornig auf sich werden, weil er sich entschieden hat, von zeitlich ungünstigen Begierden Abstand zu nehmen.“⁵³⁸

Galen zu Folge arbeitet der θυμός stets nach demselben Prinzip: Immer wenn die Begierde jemanden gegen die vernünftige Überlegung in Bedrängnis bringt, schaltet sich

⁵³⁷ „Diese Geschichte, sagte ich, zeigt, dass der Zorn manchmal mit den Begierden kämpft, als ein anderes mit einem anderen.“ (Οὗτος μέντοι, ἔφη, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὄν ἄλλω. [*Resp.* 440a5-6].)

⁵³⁸ *PHP* 5.7, 350,13-27 De Lacy.

der *θυμός* ein, indem er sich zu ihrem Bundesgenossen macht. Auch in Leontios' Seele herrscht nach Galen eine solche Konfliktsituation, in welcher eine Begierde gegen die Vernunft Gewalt anwendet (*βιάζηται*). Galen interpretiert Platon also dahingehend, dass zu Beginn der Episode, als Leontios die Leichen von Weitem sieht und näher ansehen möchte und ihm zugleich etwas in ihm das Betrachten verbietet, ein Konflikt zwischen *ἐπιθυμητικόν* und *λογιστικόν* herrscht. Wir hatten den Konflikt des Leontios genauso interpretiert, auch wenn wir das Abwenden und den Gram, den Leontios empfindet noch bevor er sich verhüllt, bereits als Handlungen des *θυμός* begriffen haben.

Galens Interpretation greift hier hervorragend in unsere: Leontios ist bereits zu Beginn der Episode in Rage, denn schon beim ersten Begehren nach der Leichenschau entstehen in ihm Ärger und Enttäuschung auf sich selbst. Diese Zornesäußerung resultiert aus dem Umstand, dass das Begehren begonnen hat, gegen das *λογιστικόν*, welches die Leichenschau verbietet, zu streiten, und der *θυμός* sogleich seine Bundesgenossenschaft antritt. Noch sieht Leontios zwar die Leichen nur von Ferne – doch sogleich wird er unmutig und wendet sich ab. Und wäre es dabei geblieben, hätte also Leontios nun unverrichteter Dinge den Heimweg angetreten, dann wäre der Sieg perfekt gewesen. Denn, wie Galen betont, siegt häufig der *θυμός* mit dem *λογιστικόν* über die unmäßige Bewegung. Und nach Galen wäre theoretisch auch Leontios, der sich selbst wegen der Willensschwäche bezüglich des Betrachtens der Leichen beschimpft, in der Lage gewesen, vorbeizugehen ohne sie zu betrachten. Leider jedoch retten ihn weder das Abwenden noch die Verhüllung vor seiner Willensschwäche (*ἀκρασία*): Letztlich läuft er doch – mit weit aufgerissenen Augen – zu den Leichen hin. Manchmal kommt es also trotz Bundesgenossenschaft vor, dass das *ἐπιθυμητικόν* siegt, auch wenn es gegen beide Seelenteile (gemeint sind *θυμός* und *λογιστικόν*) kämpfen muss – und Galen betont hier die Heftigkeit der Auseinandersetzung durch eine extreme Häufung der Partizipien.⁵³⁹ Dennoch aber sind, so Galens Resümee, alle drei Seelenteile voneinander verschieden, und niemals wird man erleben, dass sich der *θυμός* mit dem *ἐπιθυμητικόν* verbindet. Auch hierfür gibt er ein Beispiel: Denn wer wird sich selbst ausschimpfen, wenn er davon Abstand nimmt, zur falschen Zeit irgendeiner Begierde nachzugeben?

Wir können abschließend feststellen, dass sich Galen in seiner Interpretation der Episode von Leontios in Übereinstimmung mit Platon bewegt sowie insgesamt zu einer nachvollziehbaren und in sich kohärenten Auslegung gelangt.⁵⁴⁰

⁵³⁹ [...] ἀγχόντων τε καὶ λοιδορουμένων ἀντιπραττόντων τε καὶ ἀνθελκόντων [...]. [PHP 5.7, 350,20-21 De Lacy.]

⁵⁴⁰ Unverständlich mutet in diesem Zusammenhang die Auslegung des *θυμός* aus Sicht von Manuli an. Diese geht davon aus, dass Leidenschaft dann entstehe, wenn sich der *θυμός* mit dem

2.1.5.4 Die Strebeziele der Seelenteile bei Galen

Wir wollen diese Sektion mit einem Vergleich zwischen den Strebezielen der drei Seelenteile bei Platon und Galen abschließen. Platon spricht, wie wir in Kapitel 1.1.5 gesehen haben, im neunten Buch der *Politeia* allen drei Seelenteilen eigenständige Strebungen und auch eigene Strebeinhalte zu.⁵⁴¹ Im Zuge dessen bezeichnet er das *ἐπιθυμητικόν* als den Seelenteil, der nach Speise, Trank und Erotik (τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσιαν) begehrt und ein Freund des Profits (φιλίαν τοῦ κέρδους) ist.⁵⁴² Der *θυμός* hingegen wird durch sein Streben nach Herrschen, Siegen und Gut-Angesehen-Sein (κρατεῖν, νικᾶν, εὐδοκιμεῖν) charakterisiert,⁵⁴³ während das *λογιστικόν* als lern- und wissensliebend (φιλομαθὲς δὴ καὶ φιλόσοφον) bezeichnet wird.⁵⁴⁴

Galen weist nun in *QAM* den drei Seelenteilen ebenfalls je eigene Strebeziele zu. Das *λογιστικόν* erstrebt laut Galen Wahrheit, Wissen, Kenntnisse, Einsicht, Erinnerung sowie allgemein das Schöne (ἀλήθεια, ἐπιστήμη, μάθημα, σύνεσις, μνήμη, ἀπάντων τῶν καλῶν), der *θυμός* hingegen strebt nach Freiheit, Sieg, Macht, Herrschaft, Ansehen und Ehre (ἐλευθερία, νίκη, κρατεῖν, ἄρχειν, δοξάζεσθαι, τιμᾶσθαι), während das *ἐπιθυμητικόν* den Liebesgenuss sowie den Genuss aus einzelnen Speisen und Getränken (ἀφροδίσιαν, ἢ ἀπόλαυσις ἐξ ἐκάστου τῶν ἐσθιομένων τε καὶ πινομένων) erstrebt.⁵⁴⁵ Ansonsten verweist Galen, ebenso wie Platon, auf das breite Spektrum der Begierden des *ἐπιθυμητικόν*, weshalb es auch seinen Namen nach diesem erhalten hat.⁵⁴⁶ Galen macht zudem darauf aufmerksam, dass diese Strebeziele auf den jeweiligen Seelenteil beschränkt sind und nicht vertauscht werden können.⁵⁴⁷

ἐπιθυμητικόν verbinde: “Lo stesso termine die *epi-thymia* indica che le *thymos* è direzionato su un oggetto, come se thymos di per se stesso indicasse semplicemente uno slancio, un impulso, un desiderio allo stato puro che riempito die *logos* dà luogo alla virtù dell’*andreaia*, mentre alleato des desiderio, si trasforma in passione.” Manuli (1988), 186. Der hier vorgenommene Herleitung der Leidenschaft als Verbindung von *θυμός* und Begehren muss sowohl aus Sicht Platons als auch aus Sicht Galens deutlich widersprochen werden. Denn in Bezug auf leidenschaftliches Handeln, wie etwa das Linsen auf Leichen, ist es das vorderste Ziel beider Denker, die Ungleichartigkeit von *θυμός* mit dem *ἐπιθυμητικόν* darzustellen, nicht aber ihre Allianz.

⁵⁴¹ Vgl. *Resp.* 580d-581c.

⁵⁴² Vgl. *Resp.* 580d10-581a1.

⁵⁴³ Vgl. *Resp.* 581a9-b3.

⁵⁴⁴ Vgl. *Resp.* 581b9.

⁵⁴⁵ [...] ἀληθείας μὲν καὶ ἐπιστήμης καὶ μαθημάτων καὶ συνέσεως καὶ μνήμης καὶ συλλήβδην εἰπεῖν ἀπάντων τῶν καλῶν ἐκεῖνο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς, ὃ καλεῖν εἰθίσμεθα λογιστικόν· ἐλευθερίας δὲ καὶ νίκης ‘καὶ’ τοῦ κρατεῖν καὶ ἄρχειν καὶ ‘τοῦ’ δοξάζεσθαι καὶ [τοῦ] τιμᾶσθαι τὸ θυμοειδές· ἀφροδίσιων δὲ καὶ τῆς ἐξ ἐκάστου τῶν ἐσθιομένων τε καὶ πινομένων ἀπολαύσεως τὸ κατ’ ἐξοχὴν ὀνομαζόμενον ὑπὸ Πλάτωνος ἐπιθυμητικόν [*QAM* 35,18-36,3 Müller].

⁵⁴⁶ ἐπιθυμητικὸν οὖν ἐστὶ κατὰ τὸ κοινὸν τῆς ἐπιθυμίας σημαίνονον [*QAM* 35,16-18 Müller]. Zum breiten Spektrum der Strebeziele des *ἐπιθυμητικόν* vgl. *Resp.* 580d10-11, *Resp.* 588c7-10, sowie ferner Cooper (1984), 9.

Auf den ersten Blick wirkt Galens Zuteilung der Inhalte des Begehrens mit der platonischen Verteilung der Strebeinhalte gut verträglich. Bezüglich der Strebeziele des *λογιστικόν*, sind Wahrheit, Wissen und Einsicht mit Platons Zuweisungen vereinbar. Auch die Tatsache, dass Galen das Sterben nach allem Schönen (*ἁπάντων τῶν καλῶν*) zu den Zielen des *λογιστικόν* zählt ist unproblematisch, da Platon dessen Tätigsein an verschiedenen Stellen dem Erfassen des Schönen in Verbindung bringt.⁵⁴⁸ Der frühe Umgang mit allem Schönen und Guten in Spiel und Ernst ist sogar eine Grundvoraussetzung dafür, dass der Mensch gut wird.⁵⁴⁹ Das Erfassen des Schönen und Guten selbst ist jedoch der großen Menge verwehrt und kommt nur dem Weisheitsliebenden zu.⁵⁵⁰ Die Weisheit selbst gehört zu den schönsten Dingen.⁵⁵¹ Hier wird also das Erfassen des ‚καλὸς κάγαθός‘ ganz klar in den Kompetenz- und Zielbereich des Philosophen und somit zu den Zielen des *λογιστικόν* gezählt.

Bezüglich der beiden anderen Seelenteile lassen sich jedoch Unterschiede festzustellen. So fällt beispielsweise auf, dass Galen die Geldliebe und das Gewinnstreben, die Platon unter die Ziele des *ἐπιθυμητικόν* fasst, gänzlich ausspart. Für Platon stellt die Geldliebe des *ἐπιθυμητικόν* eine derart wichtige Komponente dar, dass er dieses bisweilen als geldliebenden und gewinnliebenden (*φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδῆς*) Teil bezeichnet.⁵⁵² Auch wenn die Forschungsmeinungen hinsichtlich der Konsequenzen dieser Fähigkeit für die Bewertung der rationalen Fähigkeiten des *ἐπιθυμητικόν* divergieren,⁵⁵³ ist es dennoch erstaunlich, dass Galen bei seiner Aufzählung der Ziele

⁵⁴⁷ οὔτε τῆς ἐπιθυμητικῆς ψυχῆς ὄρεξιν τῶν καλῶν ἔχειν δυναμένης οὔτε τῆς λογιστικῆς ἀφροδισίων ἢ βρωμάτων ἢ πομάτων ὡσπερ οὐδὲ νίκης ἢ ἀρχῆς ἢ δόξης ἢ τιμῆς, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ τῆς θυμοειδοῦς ὧν ὀρέξεις εἶχεν ἢ τε λογιστικῆ καὶ ἢ ἐπιθυμητικῆ. [*QAM* 36,3-8 Müller].

⁵⁴⁸ καίτρεφουσα λόγους τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν [*Resp.* 441e9-442a1]. Einschlägig auch der Aufstieg zur Erkenntnis des Schönen in *Symp.* 211c1-d1.

⁵⁴⁹ „Es dürfte keinen guten Mann geben, wenn er nicht sogleich von Kindheit mit den guten und allen derartigen Dingen spielen dürfte und ersthaft um diese bemüht wäre.“ (οὔποτ’ ἂν γένοιτο ἀνὴρ ἀγαθός, εἰ μὴ παῖς ὧν εὐθὺς παίζει ἐν καλοῖς καὶ ἐπιτηδεύοι τὰ τοιαῦτα πάντα. [*Resp.* 558b4-56]).

⁵⁵⁰ „Ist es möglich dass die Menge das Schöne selbst und nicht die vielen schönen Dinge anerkennen und erfassen wird? - Keineswegs – Also ist die Menge unmöglich weisheitsliebend? sagte ich – Unmöglich.“ αὐτὸ τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὰ πολλὰ καλὰ [...] ἔσθ’ ὅπως πλῆθος ἀνέξεται ἢ ἡγήσεται εἶναι. - Ἥμιστά γ’, ἔφη. - Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἦν δ’ ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. - Ἀδύνατον. [*Resp.* 493e2-494a5].

⁵⁵¹ ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία [*Symp.* 204b2-3].

⁵⁵² Vgl. *Resp.* 581a3-7.

⁵⁵³ Vgl. Kapitel 1.1.5. Nach Bobonich bedeutet diese kalkulatorische Fähigkeit, dass das *ἐπιθυμητικόν* durchaus zu Entscheidungen, zielgerichteten meinungshaften Überlegungen, Kommunikation mit den beiden höheren Seelenteilen und der Konzeption des eigenen Besten in der Lage sei. Vgl. Bobonich (2002), 243-245. Ebenfalls ausgeprägte kognitive Fähigkeiten der beiden unteren Seelenteile sprechen sich aus: Irwin (1995), 217-218, Klosko (1988), Moline (1978), Penner (1971). Diese Auffassung hat in der Forschung verschiedentlich Widerspruch erfahren Vgl. hierzu u.a.: Wilberding (2009), 8, Gerson (2003), Lorenz (2006), 30.

der Seelenteile ganz auf die Erwähnung des Geldes verzichtet. Die Geldliebe kommt jedoch an anderer Stelle zur Erwähnung, wenn es um die negativen Auswirkungen von Reichtum auf die Charakterbildung geht. Ein Leben in Konzentration auf den Reichtum verdirbt nach Galen den Charakter, weswegen man den Kontakt zu Reichen besser vermeiden sollte:

„Wer auch immer nämlich ein solches Leben gewählt hat, spricht nicht nur nicht die Wahrheit, sondern hat auch aus Notwendigkeit alle Schlechtigkeiten, denn er ist geldliebend oder herrschaftsliebend oder ehrliebend oder anerkennungsliebend (φιλοχρήματος ὢν ἢ φίλαρχος ἢ φιλότιμος ἢ φιλόδοξος), entweder irgendetwas hiervon oder alles auf einmal.“⁵⁵⁴

Die Auswahl der hier aufgezählten Schlechtigkeiten lässt zunächst vermuten, dass sich diese vor allem auf den *θυμός* beziehen, denn Herrschaft, Ehre und Ruhm sind, sowohl nach Galen als auch nach Platon, vornehmlich Strebeziele des *θυμός*. Doch was ist mit dem Geld? Gehört der Reichtum nach Galen ebenfalls zu den Strebeinhalten des *θυμός*, oder spricht er dieses hier dem *ἐπιθυμητικόν* zu? Falls Galen bei seiner Aufzählung der Ziele hier tatsächlich *alle* Schlechtigkeiten, und somit auch die des *ἐπιθυμητικόν*, im Sinne hätte, so fehlen zumindest Zügellosigkeit und Maßlosigkeit in dieser Reihe. Vielleicht orientiert sich Galen hier an der Beschreibung des Timokraten im achten Buch der *Politeia*, dem Platon – zumindest im Alter – ebenfalls einen Hang zur Geldliebe attestiert,⁵⁵⁵ obwohl Platon ansonsten den Reichtum eigentlich zum Hauptanliegen des Oligarchen macht.⁵⁵⁶ Dass die Geldliebe auch den von Hause aus timokratisch gesinnten Menschen erfassen kann, zeigt Platon in seiner Schilderung des Umschlags vom Timokraten in den Oligarchen [*Resp.* 553a-554b]. Hier beschreibt er eindringlich, wie der Sohn eines Timokraten, der persönlich wie finanziell an seinen Staatsgeschäften scheitert, als Reaktion auf diese Enttäuschung die Ehrliebe und das kämpferische Potential in sich gegen Geldverehrung austauscht, wobei sich nun seine vernünftige Überlegung auf nichts anderes mehr konzentriert als auf die Vermehrung von Geld, und auch seine thymetische Ehrliebe nichts anderes mehr ehren wird als Reichtum und reiche Leute.⁵⁵⁷ Die Grenzen zwischen oligarchischer und timokratischer Persönlichkeit scheinen somit auch bei Platon fließend zu sein, und der Mensch in dieser Hinsicht wandelbar.

⁵⁵⁴ τοιοῦτον γὰρ τις ἐλόμενος βίον οὐ μόνον οὐκ' ἀληθεύει, ἀλλὰ καὶ κακίαν ὄλην ἐξ ἀνάγκης ἔχει, φιλοχρήματος ὢν ἢ φίλαρχος ἢ φιλότιμος ἢ φιλόδοξος, ἢ τινα τούτων ἢ πάντα. [*De. an aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 7,19-21 De Boer].

⁵⁵⁵ Vgl. *Resp.* 548b1-5.

⁵⁵⁶ Vgl. *Resp.* 550cf. Schofield hat die Komplexität der Rolle des Geldes in der *Politeia* ausführlich dargestellt: Vgl. Schofield (2006), Kapitel 6: „Money and the Soul“, 250-281.

⁵⁵⁷ Vgl. *Resp.* 553d2-7. Vgl. Schofield (2006), 262-263.

Dies können wir Galen zu Gute halten, der in der Passage oben einen Menschen beschreibt, der Ehre oder Geld, gegebenenfalls aber eben auch beides gleichzeitig erstrebt. Vielleicht haben wir es in der Passage oben also mit einer Mischform aus der Beschreibung von Timokrat und Oligarch in der *Politeia* zu tun, was Sinn ergibt, da beide sich auf weltliche Güter beziehen, und auch beide Geld zur Verwirklichung ihrer Ziele benötigen. Wir haben in Sektion eins gesehen, dass Platon selbst die Geldliebe des *ἐπιθυμητικόν* durch seine Funktion als Mittel zur Erfüllung der Begierden erklärt.⁵⁵⁸ Selbstverständlich ist Geld aber genauso auch Mittel zu Macht und Machterhalt – und es spricht somit nichts dagegen, es ebenfalls unter die, freilich nur mittelbaren, Strebeziele des *θυμός* zu fassen. Wir können zudem auch ganz allgemein eine Ähnlichkeit zwischen den Strebeinhalten des *ἐπιθυμητικόν* und des *θυμός* erkennen, insofern Platon sowohl die Liebhaber der Ehre als auch die Liebhaber des Geldes an anderer Stelle als Liebhaber des Körpers bezeichnet, was sie von den Philosophen unterscheidet, die das Nicht-Sinnliche erstreben.⁵⁵⁹ Ein verbindendes Element zwischen den sterblichen Seelenteilen sehen manche somit darin, dass beide ihr Streben natürlicherweise auf sterbliche Dinge richten.⁵⁶⁰

Über diese Überlegungen hinaus können wir nur mutmaßen, warum Galen die Geldliebe unter den Strebeziele des *ἐπιθυμητικόν* nicht erwähnt. Da wir in den vorherigen Kapiteln zeigen konnten, dass in der galenischen Konzeption des *ἐπιθυμητικόν* ein vergleichsweise breiter internalistischer Reflexionsradius, wie etwa Bobonich ihn für das *ἐπιθυμητικόν* in der *Politeia* anlegt,⁵⁶¹ keinen Platz findet, können wir mutmaßen, dass Galen dem *ἐπιθυμητικόν* die Geldliebe bewusst abspricht, da diese gewisse rationale Fähigkeiten voraussetzt, die das *ἐπιθυμητικόν* nach Galen nicht hat.

Während Galen die Geldliebe unter den Zielen des *ἐπιθυμητικόν* ausspart, fügt er an anderer Stelle Ziele hinzu, die bei Platon nicht zu finden sind. So kommt etwa die Freiheit (*ἐλευθερία*) bei Platon nicht unter den Inhalten des *θυμός* vor, während Galen diese explizit nennt.

⁵⁵⁸ ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι [*Resp.* 581a].

⁵⁵⁹ “Finally, although Plato reserves most of his criticism here for money-loving non-philosophers, he does not draw any significant ethical distinction between honor-lovers and money-lovers. Both possess the same sort of virtue, i.e. slavish or political virtue, and since this virtue contains nothing healthy or true, both seem to fail equally to be benefited by their possession of such virtue. Both are ‘lovers of the body’, as contrasted with philosophers who value genuine non-sensible value properties.” Bobonich (2002), 31. Man könnte zu Gunsten unserer eigenen Interpretation um den ‚Durst an sich‘ einfügen, dass es, wenn dieser Ansatz stimmen würde, auch nicht gestattet sein dürfte, den Erhalt der Gesundheit als Ziel des *λογιστικόν* zu deklarieren, selbst dann nicht, wenn es unter das größere Ziel des Guten subsumiert würde, da es sich eindeutig um ein körpergebundenes Ziel handelt.

⁵⁶⁰ „[...] in accordance with their nature they are directed at mortal things namely passions and ambition“, Thomas Szlezák, Reading Plato, Routledge 1999, p. 74, (zuvor erschienen als: Platon lesen, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993.)

⁵⁶¹ Vgl. Bobonich (2002), 243-245.

2.1.5.5 Ein Ausblick: Die Freiheit der Seele bei Galen und Platon

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen in dieser Sektion bieten sich abschließend einige interessante Beobachtungen zum Begriff der Freiheit (ἐλευθερία) bei Platon und Galen an, wobei wir hier leider nur einen groben Überblick über dieses spannende Themenfeld geben können. In den vorigen Kapiteln hatten wir ausführlich dargelegt, dass Galen in *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy den *τόνος* der Seele sowie die Sicherung und Festigung der Befehle der Vernunft zu den intrinsischen Aufgaben (ἔργα καθ' ἑαυτὴν) des *θυμός* zählt. Beziehen wir nun hier den Begriff der Freiheit als Strebeinhalt des *θυμός* auf die thymetische Seele, zeigt sich eine Verknüpfung zwischen der intrinsischen Aufgabe des *θυμός*, den *τόνος* der Seele zu gewährleisten und jenes Ziels der Freiheit. „Es scheint mir, dass man sich zuallererst von seinen Affekten befreien sollte“ (ἔδοξέ μοι πρότερον ἑαυτὸν ἐλευθερῶσαι τῶν παθῶν [*De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 6,26-7,1 De Boer]). Diese programmatische Aussage Galens lässt sich weiter ausführen: Wenn Galen einen Mensch, der in der Gewalt seiner Affekte ist, charakterisiert, benutzt er ein Vokabular, das eigentlich für die Sklaverei gebräuchlich war. Die Seele des affektgeplagten Menschen ist durch die Affekte versklavt, ebenso wie durch den Körper, wenn dessen Säfte ins Ungleichgewicht geraten. Eine Seele, in welcher die Affekte herrschen, ist demnach mit einer Tyrannei vergleichbar, deren auffälligstes Kennzeichen wiederum die Unfreiheit ist.⁵⁶² Auch Hankinson sieht den Zusammenhang zwischen Freiheit, Sklaverei und den Affekten bei Galen: “Galen repeatedly adopts the language of slavery to describe a man in the grip of passions.”⁵⁶³ Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma ist es, Selbst-Herrschaft⁵⁶⁴ und Autarkie⁵⁶⁵ zu erlangen. Indem nun der *θυμός* für das Aufrechterhalten des *τόνος* zuständig ist, nimmt er seine Aufgabe als Bundesgenosse des *λογιστικόν* wahr. Galen benutzt den Freiheitsbegriff somit im doppelten Sinne, und zwar zugleich auf politischer als auch auf psychologischer Ebene: Man solle die Freiheit nicht nur auf allgemein menschlicher Ebene ehren, sondern auch auf seelischer, indem man sich nicht zum Sklaven bestimmter Untugenden machen dürfe.⁵⁶⁶

⁵⁶² Vgl. *QAM* 41,1-42,2; 47,22-48,49,11 Müller, *Opt. Med.* 5,15-6,10 Müller.

⁵⁶³ Hankinson, Robert J. : “Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen’s philosophical psychology“, In: *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, ed. Jacques Brunschwig and Martha C. Nussbaum. Cambridge University Press (1993), 184-222, 206.

⁵⁶⁴ “The key notion here is self-mastery. Again, this idea has a long philosophical pedigree; it is common to the Platonic, Aristotelian, Stoic and Epicurean traditions, and is consequently one of the few genuine commonplaces in ancient moral thought.” Hankinson (1993), 206.

⁵⁶⁵ “For Galen just as for Aristotle, the good man is autarkēs (E.N. X.7. 1177a11ff.); and autarkeia is defined by Galen as being the condition in which one’s actions are under one’s rational control, where one genuinely acts as opposed to simply being affected; [...]” Hankinson (1993), 208.

Interessanterweise wird nun der Begriff ἐλευθερία auch in der *Politeia* auf die Seele angewandt. Dazu unterscheidet Platon einen richtigen von einem nur scheinbaren Freiheitsbegriff. So gibt es zum Einen die *scheinbare* Freiheit der Demokraten, welche Freiheit mit Willkür verwechseln.⁵⁶⁷ Die Demokraten meinen nämlich, sie seien dann frei, wenn sie tun und lassen können, was sie wollen und ihren Begierden freien Lauf lassen.⁵⁶⁸ Dieser Freiheitsbegriff wird nun von Platon kritisiert. Denn die *wahre* Freiheit besteht gerade eben nicht in der Willkür und dem Befreien der Begierden sondern in der Freiheit von bestimmten, nämlich den nicht-notwendigen Begierden.⁵⁶⁹ Nur eine so verstandene Freiheit führt letztlich zur Gerechtigkeit und Besonnenheit der Seele, welche Selbstbeherrschung einschließt und zur Glückseligkeit führt. Diese wahre Freiheit steht somit im krassen Gegensatz zur demokratischen Willkür und besonders auch zur Knechtschaft in der tyrannischen Seele. Gerechtigkeit und Besonnenheit in der Seele werden dann hergestellt, wenn das λογιστικόν mit Hilfe des θυμός über die Begierden herrscht. Dazu nimmt der θυμός als Unterstützer eine besondere Stellung ein.

Wie eine solcher Zustand in der Seele erzeugt werden kann, verdeutlicht Platon am Beispiel der guten Erziehung der Wächter im Staat. Es müssen in diesen zwei verschiedene Naturanlagen vorhanden sein, und gleichermaßen ausgebildet werden: das muthafte Vermögen und die Weisheitsliebe. Damit die Tugenden der Tapferkeit und Besonnenheit in der Seele entstehen können, müssen beide Anlagen in ein harmonisches Verhältnis zueinander gebracht werden.⁵⁷⁰ Dies geschieht durch gymnastische und musische Erziehung (μουσική καὶ γυμναστική), wobei jedoch Platon zufolge nicht, wie üblicherweise angenommen, die Gymnastik rein auf den Körper und die Musik rein auf die Seele einwirkt. Es ist vielmehr so, dass beide Erziehungsmethoden wegen der Seele praktiziert werden.⁵⁷¹ Sowohl innerhalb der jeweiligen Einzeldisziplin als auch in ihrem Verhältnis zueinander kann das rechte Maß des Gebrauchs verfehlt werden: Wer die musischen Künste gegenüber der Gymnastik vernachlässigt, wird wilder und härter, wer hingegen nur eine musische und keine gymnastische Erziehung erhält, wird schlaffer und nachsichtiger als angemessen. Durch die musische Erziehung, hier insbesondere durch die Flötenkunst, wird der θυμός zunächst zum Vorteil des

⁵⁶⁶ „For it is shameful that men set great store by ‘freedom’ as defined by human laws, but make no effort to acquire that freedom that exists genuinely, in nature, being content rather to be slaves to shameless, wanton, tyrannical mistresses: to love of money; to meanness; to love of reputation; to love of power; to love of esteem.“ [*De. an aff. dign et cur.* CMG V.4,1,1, 35,15-19 De Boer. Transl. by Singer (2013)].

⁵⁶⁷ Vgl. *Resp.* 560e2-561d.

⁵⁶⁸ Vgl. *Resp.* 559e-561a.

⁵⁶⁹ Vgl. *Resp.* 559a10-c1.

⁵⁷⁰ Vgl. *Resp.* 410e5-411a1

⁵⁷¹ Vgl. *Resp.* 410b10-c6.

Seelenganzen ‚erweicht‘ und dann, falls diese Erziehung in Folge weitergeführt wird, zu seinem eigenen Nachteil geschwächt. Die μουσική erfüllt hinsichtlich der Erziehung des θυμός die Funktion, ihn nützlich (χρήσιμον) zu machen und formbar wie heißes Eisen.⁵⁷² Diese Nützlichkeit bezieht sich, wie wir aus dem weiteren Verlauf der *Politeia* erschließen können, sowohl auf die Aufgabe der Wächter im Staatsgefüge als auch auf die Rolle des θυμός als Unterstützer der Vernunft gegenüber den Begierden. Hört man jedoch mit dem ‚Eingießen‘ der Musik nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt auf sondern fährt darin fort, schlägt der bis dato positive Effekt in sein Gegenteil um. Die negative Folge besteht laut Platon darin, dass der θυμός „herausgeschmolzen wird“ (ἐκτρήξει) wie „Sehnen aus der Seele“ (νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς) und ein „weichlicher Streiter geschaffen wird“ (καὶ ποιήσῃ „μαλθακὸν αἰχμητήν“).⁵⁷³

Ein „weichlicher Streiter“ jedoch kann seine Funktion weder im Staatsgefüge noch im seelischen Verbund rechtmäßig erfüllen. Wenn wir uns fragen, was Platon mit der Metapher von den „Sehnen der Seele“ intendiert, fällt der Begriff νεῦρα auf, welcher in der späteren Tradition mit dem Begriff τένοντες belegt war.⁵⁷⁴ Wenn Galen vom τόνος⁵⁷⁵ der Seele spricht und Platon von den νεῦρα der Seele, lässt sich der gemeinsame Hintergrund der Begriffe nicht übersehen: In beiden Fällen wird ein Phänomen, dass sich auch im körperlichen Bereich finden lässt und im weitesten Sinne auf einen körperlich ‚gespannten‘ Zustand hinweist im seelischen Zusammenhang verwendet. In der *Politeia* wird zudem ein direkter Zusammenhang zwischen dem Nachlassen der Begierden und deren Erschlaffen und dem Ende von Knechtschaft hergestellt: „Wenn die Begierden ihre Spannkraft verlieren und nachlassen, so bewahrheitet sich das Wort des Sophokles: man ist so glücklich, von vielen rasenden Gewaltherrschern befreit zu sein.“ (ἐπειδὴν αἱ ἐπιθυμίαι παύσονται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται, δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἔστι καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι. [*Resp.* 329c7-d1])⁵⁷⁶. Hieraus lässt sich ableiten, dass nach Platon die Spannkraft

⁵⁷² Vgl. auch *Leg.* 666b2-c3.

⁵⁷³ Οὐχοῦν ὅταν μὲν τις μουσικῆ παρέχη καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὠτῶν ὥσπερ διὰ χώνης ἄς νυνδὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἁρμονίας, καὶ μινυρίζων τε καὶ γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ὥδῆς διατελεῖ τὸν βίον ὅλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν, ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαξεν καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν· ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνιῆ ἀλλὰ κηλῆ, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτρήξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ „μαλθακὸν αἰχμητήν.“ *Resp.* [411a5-b4].

⁵⁷⁴ Der jahrelange ungenaue Begriffsgebrauch des Wortes νεῦρα wie seine Vorgänger ihn handhaben, ist Galen ein Anlass zur Kritik. So empfiehlt er etwa, das Wort für Nerven (νεῦρα) und das für Sehnen (τένοντες) nicht zu verwechseln. Vgl. Burkert (2009), 32. Galen legt insgesamt großen Wert darauf, zwischen Nerven, Sehnen und Ligamenten genau zu unterscheiden, was selbst ihrem ‚Entdecker‘ Herophilus nicht immer gelingt. Vgl. Rocca (2003), 37. Siehe Kapitel 2.2.4.3.

⁵⁷⁵ τόνος und τένων gehen auf den gleichen Ursprung, nämlich auf das Wort τείνω (dehnen, anspannen, strecken), zurück.

⁵⁷⁶ Übers von Otto Apelt.

der Begierden im Alter schwächer wird und die Seele es leichter hat sich von diesen Despoten zu befreien.

Wir sehen an diesen Textpassagen, dass Galen und Platon hinsichtlich der Frage, was die Freiheit der Seele ausmacht, ein hohes Grad an Übereinstimmung zeigen. Bei beiden gilt es letztlich, das Verhältnis der drei Seelenteile untereinander so auszurichten, dass sich Gerechtigkeit und Harmonie in der Seele einstellen. Dazu ist es notwendig dass das *λογιστικόν* mit Hilfe des *θυμός* in der Seele über das *ἐπιθυμητικόν* herrscht. Ebenso wie Platon verhindern will, dass der *θυμός* ein ‚weichlicher Streiter‘ wird, und die Sehnen (*νεῦρα*) aus der Seele herausgeschmolzen werden, spielt in Galens Adaption der Tripartition der Seele der *τόνος* der Seele eine entscheidende Rolle. Letztlich ist es also der *θυμός* dem die Aufgabe zukommt, die Befehlsgewalt des *λογιστικόν* in der Seele zu sichern. Dies gelingt dem *θυμός* über die Regulierung der Stärke des *τόνος*, die für das Erschaffen des rechten Verhältnisses zwischen den Seelenteilen eine besondere Bedeutung hat.

2.2 Physiologische Aspekte der Tripartition der Seele bei Galen

Einleitung

Nachdem wir in Sektion 1.2 die Frage nach der Sterblichkeit und Unsterblichkeit der Seele sowie die Topographie und damit verbundenen physiologischen Aspekte der Tripartition der Seele im platonischen *Timaios* abgehandelt haben, wollen wir uns nun der galenischen Adaption und Interpretation dieser Fragen und den damit verbundenen Schwierigkeiten widmen. Auf den *Timaios* bezieht sich Galen, außer *In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*⁵⁷⁷ und in *PHP* vor allem in seiner Schrift *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (*QAM*), welche zuerst von Luis Garcia-Ballester kommentiert wurde.⁵⁷⁸ In der nun folgenden Abhandlung werden wir uns zunächst auf seine Rezeption des *Timaeus* in *QAM* beziehen, in den nachfolgenden Kapiteln sodann auf ausgewählte Passagen in *PHP* und *in Plat. Tim. Comm.* eingehen und diese mit einem in der Forschung bislang wenig beachteten Fragment aus dem 14. Jahrhundert (*Scorialensis Gr. Φ III, I 1 fols 123 r – 126 v*) vergleichen, welches von seinem Herausgeber Carlos Larrain als Fragment zu Galens Kommentar des Platonischen *Timaios* gehandelt wird.⁵⁷⁹

Die Fragen, welche uns an Galens *Timaios*-Rezeption interessieren, berühren zunächst die grundsätzliche Einstellung Galens zur Unsterblichkeit und Substanz der Seele, sowie zur Art und Weise des Einflusses, den der Körper auf die Seele nimmt. Des Weiteren wollen wir Galens Adaption der platonischen Seelentopologie genauer prüfen und die anatomischen Vorstellungen beider Denker vergleichen. Dies geschieht unter dem Blickwinkel der physiologischen Realisierbarkeit der Tripartition der Seele und der damit verbundenen seelischen Aktivität aller drei Seelenteile. Besondere

⁵⁷⁷ Auch bekannt als *De iis, quae medice scripta sunt in Platonis Timaeo, fragmentum* und *Fragmentum ex quattuor commentariis de iis quae medice dicta sunt in Platonis Timaeo*, sowie *In Platonis Timaeum Commentarius* und *De medice dictis in Timaeo*. Wissenschaftliche Ausgabe von H.O. Schröder, *Galen in Platonis Timaeum commentarii fragmenta*. Corpus medicorum Graecorum suppl. 1. Leipzig: Teubner, (1934), 9-26. (e cod. Paris. gr. 2838).

⁵⁷⁸ Luis García Ballester, *Almay enfermedad en la obra de Galeno: Traducción y comentario del escrito 'Quod animi mores corporis temperamenta sequantur.'* Cuadernos hisánicos de historia de la medicina y de la ciencia, xii, Series A (monographs). Albatros Ediciones, Valencia, Granada (1972). Review von Joanne H. Phillips in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences.*, Vol. 36, No. 2 (1981) und siehe auch Vivian Nutton: „Luis García Ballester and Galen“, *Biblid 21* (2001), 457-464. Ich werde mich bezüglich *QAM* im Folgenden vor allem auf Garcia-Ballesters Aufsatz „Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen’s Medical Thought“ in: *Galen and Galenism: theory and medical practice from antiquity to the European Renaissance*, Aldershot [u.a.] (2002), 117-152. Außerdem Standartlektüre zu *QAM*: Lloyd (1988). Des Weiteren einschlägig: Pierluigi Donini: „Psychology“ in: R. J. Hankinson (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge 2008, 184-209, sowie De Lacy (1972) und Hankinson (1991).

⁵⁷⁹ Vgl. Larrain (1991).

Berücksichtigung in unserer Untersuchung verdient dabei die Frage nach der Vereinbarkeit von der Lehre des Gehirns als Ursprung der Nerven mit der Lehre von den drei Seelenteilen als jeweils eigenen Ursprüngen psychologischer und physiologischer Aktivitäten.

Wir beginnen diese Sektion in Kapitel 2.2.1 mit einigen Vorüberlegungen, die zur richtigen Lektüre von *QAM* unerlässlich sind. In Hinsicht auf eine angemessene Lektüre von *QAM* spielt sowohl das Ziel (*σκοπός*) des Traktats sowie sein didaktischer Charakter eine wesentliche Rolle. Die vorbereitenden Ausführungen zum besonderen Gestus von *QAM* sind notwendig, um die Einschätzung, das ‚späte Pamphlet‘ *QAM* stehe in Kontrast zu seinem groß angelegten und reifen Werk *De Placitis Hippocrates et Platonis (PHP)*,⁵⁸⁰ zu relativieren.

Die Schrift *QAM* legt wie auch der platonische *Timaios* den Fokus auf das Lebewesen als psychophysische Einheit. Wir haben in unserer Abhandlung zum platonischen *Timaios* bereits dargelegt, mit welchen Schwierigkeiten und Notwendigkeiten dort die jungen Götter bei der Erschaffung der sterblichen Lebewesen zu kämpfen haben, und zudem gezeigt, dass Platon die Wechselwirkungen zwischen körperlichen und seelischen Zuständen nicht nur metaphorisch bebildert, sondern mit dem Anspruch anatomischer Genauigkeit beleuchtet, sowie durch Analogien erläutert, die dem Ziel dienen, auch dem Laien verständlich zu sein. In der nun folgenden Sektion werden wir sehen, wie Galen sich dem *Timaios* annimmt und anhand seiner Auseinandersetzung mit dem platonischen Text sein Verhältnis zu Platon einer näheren Betrachtung unterziehen. Dabei wollen wir Galen weder den bloßen platonischen Gestus, noch eine besondere Autonomie bei seinem Umgang mit dem platonischen Text unterstellen. Galen rezipiert die physiologische Detailarbeit im *Timaios* im Sinne einer seriösen anatomischen Studie und orientiert sich in seinen Darstellungen der Verortung der Seelenteile an Platons Darstellungen. Hierfür wird er von Steel kritisiert, der Galens Lesart des platonischen Textes als „Fehlinterpretation“ bezeichnet, die den generellen Anspruch des *Timaios* verkenne.⁵⁸¹ Wir werden in Bezug auf *QAM* sehen, dass sich Galens Auseinandersetzung mit dem *Timaios* alles in allem recht nah an Platon orientiert und nur dort in die Gefahr gerät, Platon vereinfacht oder selektiv darzustellen, wo es inhaltliche Gründe hat, die dem *σκοπός* des Traktats zu Gute kommt.⁵⁸²

⁵⁸⁰ So betont etwa Donini die große Ambivalenz beider Abhandlungen: “As far as its nature and essence are concerned, however, there appear to be waverings and differences, in particular between the two texts principally dedicated to psychological themes: the great treatise *On the Doctrines of Hippocrates and Plato (PHP)*, which belongs to the writer’s early mature period, and the late pamphlet *The Faculties of the Soul Follow the Mixtures of the Body (QAM)*.” Donini (2007), 184.

⁵⁸¹ Steel (2001), 121.

⁵⁸² Dies sieht auch Lloyd (1988), 19.

2.2.1 Der σκοπός von QAM

Σκοπός ist ein *terminus technicus*, dessen ursprüngliche Bedeutung als Ziel eines Bogenschützens, nämlich „das, worauf man scharf hinsieht“, ⁵⁸³ auf das Ziel und die Wirkung eines literarischen oder auch philosophischen Textes übertragen wurde. Es gibt zahlreiche Beispiele für eine sehr konkrete Verwendung von σκοπός in Literatur und Kunst. Der σκοπός wird in der Malerei meist als Schild, Kranz oder auch Statue dargestellt, die es zu treffen zu gilt. Motive wie das Bogenschießen oder Speerwerfen waren auf Reliefs und Vasenmalereien ebenso beliebt wie im literarischen Kontext. ⁵⁸⁴ Für unsere Untersuchung ist ausschließlich die produktions- und rezeptionsästhetische Konnotation des Begriffs relevant, die den Fokus auf die Wirkung oder Funktion eines Textes legt. ⁵⁸⁵

Der σκοπός des platonischen *Timaios* wird als das Vorhaben beschrieben, Bürger und Stadt, welche Sokrates im Mythos (ἐν μύθῳ) dargestellt hat, „in die Wirklichkeit zu übertragen und hier vor uns hinzustellen, als sei unsere hier jene.“ ⁵⁸⁶ Dies zeigt den Anspruch eines Transfers einer mythischen Geschichte in die Sinnenwelt. Empirische und physiologische Beobachtungen gehen im Folgenden mit ethischen und teleologischen Betrachtungsweisen Hand in Hand, was die teilweise metaphorischen und analogen Vorgehen zur Erklärung von Sachverhalten in *Timaios*' Rede plausibilisiert.

Die Schrift *QAM*, in der sich Galen vielfach auf den *Timaios* bezieht und die zu seinem Spätwerk gezählt wird, ⁵⁸⁷ gilt wegen ihrer These „dass die Vermögen der Seele den Mischungen des Körpers folgen“ (ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν ἔπεσθαι τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς [*QAM* 32,1-2 Müller]) seit jeher als besonders polemische Schrift innerhalb seines Werks, und ist nicht zuletzt deswegen bei ihren Kritikern umstritten. Inhalt-

⁵⁸³ Im Folgenden häufiger relevant: Das Standardwerk von Roswitha Alpers-Gölz, *Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte*. Spudasmata Bd. VIII. Hildesheim/New York (1976), hier besonders 3.

⁵⁸⁴ So beschreibt Homer verschiedene Ziele, etwa eine Reihe von Beilen durch die es in geschickter Weise hindurch zu schießen gilt (Vgl. *Od.* 19, 572 ff. und 21, 120 ff.), oder auch eine lebende Taube, die mit dem Fuß an einen Schiffsmast gebunden ist (Vgl. *Il.* 23, 850 ff.). Siehe hierzu die differenzierte Analyse von Alpers-Gölz, 6-9.

⁵⁸⁵ Etymologisch lässt sich der Begriff aus der griechischen Wurzel ,σχεπ-, diese wiederum aus der Umstellung der indogermanischen Wurzel ,spek-, was „spähen“ oder „scharf hinsehen“ bedeutet, ableiten. Mit σκοπός war also ursprünglich weniger das erkennbare Resultat einer Handlung, also etwa die Auswirkung auf einen Leser oder Hörer, gemeint, als vielmehr das Ziel, auf das man sich ausrichtet. Vgl. Alpers-Gölz, 1.

⁵⁸⁶ τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήρσιθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τᾶλθηθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὐδὲ διανοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινούς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὐδὲ ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς. [*Tim.* c7-d3].

⁵⁸⁷ Ballester ordnet die Entstehung von *QAM* zeitlich nach den Jahren 193-195 ein. Vgl. Ballester (2002), 127. Donini schätzt es ebenfalls als spät ein Donini: (2007), 184. Gegen eine solche Chronologie spricht sich Kovačić (2001), 178 aus.

lich ist vor allem die Frage nach der Bedeutung des Begriffs des „Folgens“ (ἔπεσθαι) in dem Traktat für die Einschätzung seines σκοπός relevant. Verstehen wir die Seele als eine ‚Folge‘ der χρᾶσις des Körpers im Sinne des klassischen Epiphänomenalismus, so würde dies bedeuten, dass alle ihre δυνάμεις von dieser χρᾶσις abhängig sind, sie selbst aber über keinerlei kausale Kraft verfügt. Seelische Zustände würden dann zu bloßen Symptomen einer zugrundeliegenden physischen Verfassung. Eine Interpretationsmöglichkeit wäre es, das ‚Folgen‘ der seelischen Vermögen im Sinne einer Supervenienz⁵⁸⁸ aufzufassen, insofern psychische Akte zu den physikalischen Akten als nichtsymmetrische Kovarianzen hinzutreten. Vereinfacht gesagt bedeutet dies, dass keine Identität zwischen ihnen herrschen muss. Oder haben wir es hier mit einer Unterform des Epiphänomenalismus zu tun, die besagt, dass das Seelische in irgendeiner Weise als Folge zum Körperlichen hinzutritt, selbst jedoch trotz allem eine effiziente Ursache sein kann? Eine solche Wirksamkeit des Seelischen wäre am ehesten im Konzept des Emergentismus enthalten, nach welchem das Seelische selbst fähig ist, bestimmte Effekte zu erzeugen, ohne dass eine vollständige physikalische Ursache gegeben sein muss.

Nach einer Studie von Victor Caston ist Galens These in *QAM*, trotz zum Teil irreführender Aussagen, am ehesten mit einer Theorie kompatibel, nach welcher die Vermögen der Seele als supervenierende und emergente Kräfte zu den Mischungen des Körpers hinzukommen.⁵⁸⁹ Es sei laut Caston anzunehmen, dass diese Vermögen eine Eigenwirksamkeit besitzen, da in dem Traktat nicht verneint werde, dass die seelischen Vermögen selbst wiederum effiziente Ursachen sein können.⁵⁹⁰ Ein mögliche Alternative zu dieser Deutung ist eine strenge physikalistische Auslegung. Einer solchen Interpretation zu Folge müsste auch das Seelische als physikalisches Ereignis bewertet werden, so dass eine monistische Lehre von einem einzigen Stoff die Folge wäre, die letztlich zu einem reduktionistischen Materialismus führen würde. Hankinson deutet die dargestellte Abhängigkeit als ein Supervenienzverhältnis im physikalisch-kausalen Sinne. Damit dieses Verhältnis Wechselwirkungen zulassen kann, deutet er auch Denken und Entscheiden bei Galen als materielle Prozesse. Denn wenn Denken und Entscheiden selbst physiologische Vorgänge *sind*, wird ein

⁵⁸⁸ Der Begriff der Supervenienz meint ein Abhängigkeits- und Determinationsverhältnis des Geistigen vom Körperlichen. Wenn die Seele über den Körper superveniert, hängt sie in ihren Eigenschaften von den Eigenschaften des Körpers ab und ändert sich stets mit oder wegen der Veränderung dieses Körpers. Berühmt geworden ist die Definition von Lewis: „We have Supervenience if there could be no difference of one sort without a difference of another sort.“ David Lewis, *The Plurality of Worlds*, Oxford: Oxford University Press (1986), 14.

⁵⁸⁹ Zu einer gründlichen Analyse und Gegenüberstellung der im Folgenden kurz erläuterten Konzepte siehe Victor Caston: „Epiphenomenalisms, ancient and modern“, in: *Philosophical Review* 106.3 (1997), 309-363, 314-317.

⁵⁹⁰ Caston (1997), 352.

Interaktionsproblem im Descartschen Sinne vermieden.⁵⁹¹ Da diese Fragen nicht im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen sollen, sollen die Einschätzungen von Hankinson und Caston zunächst als Thesen stehen gelassen werden. Die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele wird uns im folgenden Kapitel, indem es um die Unsterblichkeit der Seele gehen wird, erneut beschäftigen.

Der σκοπός von *QAM* besteht ganz offensichtlich in der Verteidigung der titelgebenden These: „Dass die Vermögen der Seele den Mischungen des Körpers folgen“, welche zugleich der Ausgangspunkt und das Ziel der Abhandlung ist. Der zu vermittelnde Erkenntnisinhalt steht somit von Beginn an fest. Das Ziel der Schrift ist keine Modifizierung dieser These, das heißt nicht ihre weitergehende Erforschung, sondern ihre didaktische Vermittlung an ein Publikum. Die Rezipienten scheinen aus einem stärker in philosophischen Gedanken als in medizinischen Fragen geschulten Publikum zu bestehen. Dies lässt sich daran ablesen, dass Galen in *QAM* so selbstverständlich auf Platon, Aristoteles, einzelne Peripatetiker wie Andronikos, die Stoiker, aber auch auf die Vorsokratiker, wie etwa Heraklit rekurriert, als spräche er zu einem Fachpublikum.⁵⁹² Er fordert in *QAM* die Philosophen richtiggehend dazu auf, sich bei ihm, dem Arzt, praktische diätetische Hinweise abzuholen, um für die Ethik den größten Nutzen zu gewinnen und die rationalen Vermögen zu vervollkommen, so dass sie einsichtiger und erinnerungsstärker werden.⁵⁹³ Galen muss die Erfahrung gemacht haben, dass sich bestimmte Leute der diätetischen Lehre entgegenstellen.⁵⁹⁴ Man kann anhand seiner Kritik an denen, „die sich selbst Platoniker nennen“⁵⁹⁵, darauf schließen, dass er hier vor allem Anhänger einer bestimmten Form der Platonexege meint, die einem Dualismus anhängen und sich weigern, den Einfluss des Körpers auf die Seele einzugestehen. Der σκοπός der Schrift besteht somit in dem Anliegen, seine These einem philosophisch geschulten und für ethische Fragen empfänglichen Publi-

⁵⁹¹ James Hankinson: „Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen’s philosophical psychology“, in: Jacques Brunschwig and Martha C. Nussbaum (Hrsg.): *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge University Press (1993), 184-222.

⁵⁹² “[...] there is a fair sprinkling of literary allusions in *Quod animi mores* which contributes to giving the work a cultivated air.” Lloyd (1988), 18.

⁵⁹³ “[...] ήκέτωσαν πρὸς με μαθησόμενοι, τίνα μὲν ἐσθίειν αὐτοὺς χρή, τίνα δὲ πίνειν. εἷς τε γὰρ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν ὀνήσονται μέγιστα καὶ πρὸς ταύτη κατὰ τὰς τοῦ λογιστικοῦ δυνάμεις ἐπιδώσουσιν εἰς ἀρετὴν συνετώτεροι καὶ μνημονικώτεροι γενόμενοι. πρὸς γὰρ ταῖς τροφαῖς καὶ τοῖς πόμασι καὶ τοὺς ἀνέμους αὐτοὺς διδάξω καὶ τὰς τοῦ περιέχοντος κράσεις ἔτι τε τὰς χώρας, ὁποίας μὲν αἰρεῖσθαι προσήκει, ὁποίας δὲ φεύγειν. [*QAM* 67,7-16 Müller].

⁵⁹⁴ ὥστε σωφρονήσαντες καὶ νῦν γοῦν οἱ δυσχεραίνοντες, ὅτι τροφή δύναται τοὺς μὲν σωφρονεστέρους, τοὺς δ’ ἀκολαστοτέρους ἐργάζεσθαι καὶ τοὺς μὲν ἐγκρατεστέρους, τοὺς δ’ ἀκρατεστέρους καὶ θαρσαλέους καὶ δειλοὺς ἡμέρους τε καὶ πρῶους ἐριστικούς τε καὶ φιλονείκους [...] [*QAM* 67,2-7 Müller].

⁵⁹⁵ ἀλλὰ διὰ τινὰς τῶν Πλατωνικῶν μὲν ἑαυτοὺς ὀνομαζόντων [*QAM* 64,19-20 Müller].

kum zu plausibilisieren, sowie deren wesentliche Bedeutung für das körperliche und seelische Wohlergehen des Menschen möglichst eindringlich vor Augen zu führen.⁵⁹⁶

Seine These, „dass die Vermögen der Seele den Mischungen des Körpers folgen“, ist an zwei weitere Axiome geknüpft: Zum einen ist dies Galens ausdrückliche Nennung der Adressaten, denen diese These zugedacht wird, nämlich „jenen, die ihre Seele bilden wollen“.⁵⁹⁷ Die innere Bereitschaft zur Formung der Seele ist somit eine Grundvoraussetzung dafür, dass die Schrift ihre didaktische Wirkung entfalten kann. Zum anderen wird das eigentliche Ziel der Bemühung formuliert: Der Mensch soll „die richtige Mischung (εὐκρασία) [seines Körpers] durch Speise und Trank erzeugen um seiner Seele zur Tugend mitzuverhelfen, wie man es auch von Pythagoras und Platon und manchen anderen der Alten erzähle, die so gehandelt hätten.“⁵⁹⁸ Die Zielvorgabe ist somit das Erreichen einer Vervollkommnung der Seele im Sinne einer Selbstbildung und Kultivierung der ethischen und intellektuellen Vermögen des Menschen.⁵⁹⁹ Dass es Galen als Arzt nun vor allem darum gehen muss, diese Kultivierung der Seele durch die medizinische Methode der Diätetik voranzutreiben, ist aufgrund seiner Ausgangsthese zunächst einsichtig. Darauf dass diese Methode jedoch nicht alleinig wirksam sein kann, um seelische Vollkommenheit zu erlangen, verweist die Wortwahl συντελέσομεν. Wir können demnach mithelfen, durch richtige Ernährung einen ergänzenden Beitrag zur Vervollkommnung der Seele zu leisten, wir *mit-vervollkommen*⁶⁰⁰ sie auf diesem Wege. Es wird damit zugleich der Anspruch

⁵⁹⁶ Donini nimmt an, dass *QAM* als Schrift eines Arztes an andere Ärzte adressiert sei, denen im Gegensatz zum Philosophen, die Fähigkeit zugesprochen werde, *qua* Veränderung der Körpermischung auch die Seele zu verändern. Vgl. Donini (2008), 199-200. Diese Auffassung kann deswegen bezweifelt werden, da Galen außer dem Hinweis, man solle sich wegen diätetischer Details doch an ihn persönlich wenden, keine praktischen Hinweise zur Durchführung einer solchen diätetischen Therapie gibt, sondern an allgemeinen philosophischen und soziologischen Betrachtungen festhält. Für den Arzt wären aber genau diese praktischen Anweisungen von besonderem Interesse. Das vorausgesetzte philosophische Wissen ist darüber hinaus recht umfangreich, so dass die berechnete Vermutung naheliegt, Galen wende sich hier vor allem an philosophische Kollegen, besonders aber an jene „selbsternannten Platoniker“ [*QAM* 64,19-20, 67,18-19 Müller], welche seiner These kritisch gegenüberstehen. Vgl. *QAM* 64,20-65,4 Müller.

⁵⁹⁷ τοῖς κοσμηῆσαι τὰς ἑαυτῶν ἐθέλουσι ψυχὰς [*QAM* 32,7 Müller].

⁵⁹⁸ διὰ τῶν ἐδεσμάτων τε καὶ πομάτων ἔτι τε τῶν ὁσημέραι πραττομένων εὐκρασίαν ἐργαζόμεθα καὶ ταύτης εἰς ἀρετὴν τῆ ψυχῆ συντελέσομεν, ὡς οἱ περὶ Πυθαγόραν τε καὶ Πλάτωνα καὶ τινες ἄλλοι τῶν παλαιῶν ἱστοροῦνται πράξαντες. [*QAM* 32,9-13 Müller]. Bereits hier findet sich ein erster Hinweis auf Galens bevorzugt genannte Autoritäten Platon und Pythagoras, wobei auffällt, dass er Hippokrates ausspart. Wichtig ist der grundsätzliche Gestus Galens, sich durch das Wort ‚der Alten‘ in seinem Vorgehen und seinen Aussagen abzusichern.

⁵⁹⁹ Dass der Nutzen von diätetischen Maßnahmen nicht auf die Ethik begrenzt ist, sondern auch die intellektuellen Fähigkeiten verbessert werden sollen, zeigt Galens Aussage, dass auch Einsicht, Gedächtnisleistung und Auffassungsgabe von diesen profitieren: εἷς τε γὰρ τὴν ἡθικὴν φιλοσοφίαν ὀνήσονται μέγιστα καὶ πρὸς ταύτη κατὰ τὰς τοῦ λογιστικοῦ δυνάμεις ἐπιδώσουσιν εἰς ρετὴν συνετώτεροι καὶ μνημονικώτεροι γενόμενοι. πρὸς γὰρ ταῖς τροφαῖς καὶ τοῖς πόμασι καὶ τοὺς νέμους αὐτοὺς διδάξω καὶ τὰς τοῦ περιέχοντος κράσεις ἔτι τε τὰς χώρας, ὅποιας μὲν αἰρεῖσθαι προσήκει, ὅποιας δὲ φεύγειν. [*QAM* 67,9-16 Müller].

auf Ausschließlichkeit der Methode fallen gelassen. Diätetik ist, so die Interpretation dieser Grundthese, selbst zwar keine hinreichende, jedoch in Verknüpfung mit weiteren Faktoren durchaus eine notwendige Bedingung dafür, dass ein Mensch mit der körperlichen auch zur seelischen Gesundheit findet.

Der Verweis auf Platon und Pythagoras gibt den eindeutigen Hinweis auf die denkerische Tradition, der Galen sich zugehörig fühlt.⁶⁰¹ Seine Beglaubigung der eigenen Forschungsarbeit verläuft in mehreren Schritten: Nicht nur ein- oder zweimal Mal, sondern viele Male (οὐχ ἅπαξ ἢ δις ἀλλὰ πάνυ πολλάκις), nicht nur an sich selbst (οὐδ' ἐπ' ἑαυτοῦ μόνου), sondern gemeinsam mit seinen Lehrern (τοῖς διδασκάλοις), ja mit den besten Philosophen (σὺν τοῖς ἀρίστοις φιλοσόφοις) habe er diese These überprüft. Dieses *argumentum ad verecundiam* ist, wie bereits oben im allgemeinen Teil angedeutet wurde und im Verlaufe der Auseinandersetzung noch näher gezeigt werden soll, mehr als ein allgemeiner Topos. Es ist ein Indiz für eine Grundhaltung, die ein Außen, eine gemeinsame Diskussion mit anderen Denkern einbezieht. Diese wird von Galen als Einstieg benutzt, um einerseits die eigene Position zu stärken, andererseits aber auch davon Abstand zu nehmen, den eigenen Standpunkt solitär als wahr zu postulieren. Es geht Galen nicht um das Aufweisen gänzlich neuen Gedankenguts, vielmehr schreibt er in dem Bewusstsein, seinen Beitrag zu Vorgefundenem leisten und dadurch eventuell noch klaffende Lücke schließen zu wollen. Traditionsgebundenheit unter Bedingung der Ausdifferenzierung des Vorhandenen wird somit gleich zu Beginn des Traktats als das Ideal von Erkenntnisgewinn postuliert.

Die Vervollkommnung der Seele auch mit Hilfe diätetischer Methoden voranzutreiben ist also der zu Beginn des Trakts formulierte zielführende Gedanke. Das Traktat wird von dem *σκοπός* in gewisser Weise ummantelt. Zu Beginn und zum Ende der Schrift wird der allgemeine Charakter der titelgebenden These diskutiert, während dazwischen die Einzelargumente, die sich auf die Auswirkungen von Wärme und Kälte, von Nahrung und Körpersäften, von physiognomischen Merkmalen, sowie von Blut und Klima auf den Organismus und somit zugleich auf die Seele und den Charakter beziehen, in verschiedenen thematischen Blöcken abgehandelt werden. Am Ende von *QAM* gibt Galen Auskunft darüber, wie die anderen Faktoren, die den Menschen außerhalb seiner körperlichen Konstitution im diätetischen Sinne ‚mit-vervollkommen‘, beschaffen sind:

⁶⁰⁰ Ein Danke an Wolfgang Hoyer, der mich auf diese begriffliche Feinheit aufmerksam gemacht hat.

⁶⁰¹ Über die enge Verschränkung Platonischen und Pythagoreischen Gedankenguts bzgl. diätetischer Lebensweise gibt Auskunft: Georg Wöhrle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, Hermes Einzelschriften Heft 56., Franz Steiner Verlag, Stuttgart (1990), 134 f.

„Den Mischungen folgt nun, gemäß des vernünftigen Vermögens mehr oder weniger der Scharfsinn und auch die Dummheit; die Mischungen selbst aber folgen dem ersten Entstehen und den eine gute Mischung erzeugenden Lebensweisen, so dass sie einander gegenseitig begünstigen. Aufgrund der warmen Mischung also entstehen die Jähzornigen, die mit dem Jähzorn wiederum die innere Hitze anheizen; im Gegensatz dazu bewahren die Ausgeglichenen, weil sie die Bewegungen der Seele in ausgeglichener Mischung halten, ihren guten Mut.“⁶⁰²

Es fällt zuerst auf, dass Galen, der hier Scharfsinn und Dummheit (ἀγχίνουιά τε καὶ μωρία) an die Mischungen des Körpers bindet, die Bindung durch den Einschub eines „mehr oder weniger“ (κατὰ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον) graduell relativiert. Die Beeinflussbarkeit des Denkens durch die Körpermischung ist somit Schwankungen ausgesetzt. Die Veränderungen der somatischen Verfassung bringen nicht immer die gleichen Resultate hervor, sondern diese fallen unter verschiedenen Umständen und bei verschiedenen Menschen unterschiedlich aus.

Im Folgenden nun werden die Ursprünge der Mischungen des Körpers selbst einer Differenzierung unterzogen. Denn diese Mischungen selbst (κράσεις δ' αὐτὰι) sind ebenfalls nur eine Folge von etwas: Einerseits folgen sie den ersten Ursprüngen (τῆ τε πρώτῃ γενέσει)⁶⁰³, andererseits der gute Säfte schaffenden Lebensweise (ταῖς εὐχύμοις διαίταις). Die Güte der körperlichen Mischung, deren großer Einfluss auf das seelische Wohl in der Schrift nachgewiesen werden soll, wird dadurch wiederum selbst auf die richtige Diätetik zurückgeführt. Die Diätetik bildet somit eine von zwei genannten Säulen aus der ein gutes Mischungsverhältnis der Körpersäfte und damit zugleich eine insgesamt gute körperliche Mischung erzeugt wird.

Die zweite Säule zur Erzeugung dieser guten körperlichen Mischung folgt laut Galen dem ersten Werden oder dem ersten Ursprung, vielleicht auch dem zuerst Geborenwerden (τῆ τε πρώτῃ γενέσει). Im Gegensatz zur Diätetik scheint dieses erste Werden ein nicht durch den Menschen selbst beeinflusster Faktor zu sein. Vielmehr scheint Galen hier auf eine in der (menschlichen) Natur liegende Determinante zu verweisen,

⁶⁰² ταῖς κράσεσι δ' ἔπεται κατὰ μὲν τὸ λογιστικὸν ἀγχίνουιά τε καὶ μωρία κατὰ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον· αἱ κράσεις δ' αὐτὰι τῆ τε πρώτῃ γενέσει καὶ ταῖς εὐχύμοις διαίταις ἀκολουθοῦσιν, ὥστε συναυξάνειν ἄλληλα ταῦτα. διὰ γοῦν τὴν θερμὴν κράσιν οἱ ὀξύθυμοι γιγνόμενοι ταύταις πάλιν ταῖς ὀξύθυμίαις ἐκπυροῦσι τὴν ἔμφυτον θερμασίαν· ἔμπαλιν δ' οἱ σύμμετροι ταῖς κράσεσι συμμέτρους τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις ἔχοντες εἰς εὐθυμίαν ὠφελοῦνται. [QAM 78,23-79,9 Müller].

⁶⁰³ Im *Phaidros* findet sich in ähnlichem Wortlaut ein Hinweis auf die erste Geburt (ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει [Phdr. 248d1-2]) der Seelen, wo es heißt, dass die Seelen, denen es an Kraft fehle, dem Göttlichen zu folgen, weil sie von Vergesslichkeit und Schlechtigkeit niedergedrückt werden, bei der ersten Inkorporation nicht in eine tierische, sondern in eine menschliche Natur eingepflanzt würden. Vgl. *Phdr.* 248c5-e3.

die die Körpersäfte und somit zugleich die gesamte Körperkonstitution des Menschen maßgeblich mit beeinflusst.

Die Körpermischung und die Lebensweise, zu der auch die psychische Verfasstheit gehört, wirken nun nicht getrennt oder unabhängig voneinander, sondern stehen in einem gegenseitigen Wechselverhältnis, „sodass sie einander gegenseitig begünstigen“, oder, wörtlich verstanden, sich gegenseitigen „zum Wachsen bringen“ (ὥστε συναυξάνειν ἄλληλα ταῦτα). Einerseits also, wie Galen beispielhaft anführt, bewirkt die warme Säftemischung den Jähzorn, andererseits nimmt das Zürnen selbst Einfluss auf die Hitze der Mischung, wodurch der Zorn noch verstärkt wird.

Dies zeigt, dass sowohl die Körpermischungen die seelischen Vermögen des Menschen beeinflussen, der Mensch aber *qua* dieser Vermögen befähigt ist, ein Leben zu führen, anhand dessen er den Körper verändern kann, um dadurch die Vermögen der Seele in optimaler Weise zu fördern und auszubilden.

Zu einer ähnlichen Interpretation dieser Schlusspassage von *QAM* gelangt schon Hermann Siebeck in seiner *Geschichte der Psychologie* von 1880:

„Auch in p s y c h o l o g i s c h e r Hinsicht giebt nun das normale Temperament die richtige Stellung zwischen Extremen wie Wildheit und Furcht, Langsamkeit und Voreiligkeit u. dgl. Und wie die richtige Mischung die rechten geistigen Eigenschaften bedingt, so wird sie selbst von ihnen dauernd erhalten, da von ihnen namentlich die Vermeidung alles sinnlichen und geistigen Uebermaasses bedingt ist, wie denn überhaupt das ursprüngliche Temperament eines Menschen durch die Wirkung der seelischen Eigenthümlichkeiten, die es bedingt, seinerseits wieder gefördert wird [...].“⁶⁰⁴

Zum Einen findet sich in dem Traktat der eindeutige und in der gesamten Argumentation sichtbare Nachweis, dass externer Faktoren wie die Ernährung und das Klima die Seele beeinflussen. Dadurch wird deutlich, dass die Seele keine vom Körper unabhängige Substanz, sondern durch diesen in vielerlei Hinsicht beeinflusst ist. Es wäre jedoch, wie die gerade erfolgte Interpretation deutlich macht, zu kurz gegriffen, Galen deswegen für *QAM* einen deterministischen Physikalismus zu unterstellen. Denn Galen erbringt ebenfalls eindeutig den Nachweis, dass der Mensch selbst *qua* seiner Einsicht in die Leib-Seele-Verbindung diese körperliche Determinante durch die richtige Diätetik positiv beeinflussen kann. Der Mensch ist also im Rahmen seiner körperlichen Verfasstheit frei. Ohne Zweifel kann *QAM* aus den genannten Gründen

⁶⁰⁴ Hermann Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, I, 2, erste Aufl. Gotha (1880), Neudruck Amsterdam (1961), 282-283.

eine erzieherische Schrift genannt werden, deren ‚Lernziel‘ es ist, dem Menschen seine Abhängigkeit vom Körper auf drastische Weise vor zu Augen führen. In einem weiteren und eigentlichen Sinne aber liegt es Galen fern, deswegen einen Determinismus zu instantiieren. Sein Ziel, und somit der σκοπός von *QAM*, liegt darin, die Aufmerksamkeit des Menschen auf die Einflussmöglichkeiten zu lenken, die er auf sein eigenes körperliches und seelisches Wohlergehens hat.

2.2.2 Die sterbliche und die unsterbliche Seele: Galens Adaption des *Timaios*

Wie wir in unserer Auseinandersetzung mit dem platonischen *Timaios* bereits erörtert haben, beginnt Platon seine Überlegungen über die menschliche Seele mit einer Auseinandersetzung über deren sterblichen und unsterblichen Seelenteil [*Tim.* 69c3-d6]. Dass die menschliche Seele einen göttlichen und unsterblichen Seelenteil hat, deren Ursprung (ἀρχή) die jungen Götter vom Demiurgen übernehmen, wird dort von Platon unmissverständlich dargelegt.

In *PHP* 9.9, 596,30-598,11 De Lacy macht Galen klar, dass er die Aussagen, die Platon im *Timaios* über den Demiurgen tätigt, der seinen ‚Kindern‘ aufgetragen habe, das menschliche Geschlecht zu formen und dabei die Substanz der unsterblichen Seele (τῆς ἀθανάτου ψυχῆς τὴν οὐσίαν) vom Demiurgen zu übernehmen, für eine bloß überzeugende und wahrscheinliche (ἄχρι τοῦ πιθανοῦ καὶ εἰκότος) Darstellung hält, wodurch er die Beweiskraft der Kosmogonie mit Hilfe Platons eigener Aussagen über die wahrscheinliche Rede (τὸν εἰκότα μῦθον) zu relativieren versucht. Dennoch hält er sich im Folgenden an Platons Darstellung über den Vorgang der Inkorporierung der unsterblichen Seele: „Nachdem [die Kinder] von ihm die Substanz der unsterblichen Seele übernommen hatten, legten sie das Geschaffene in sie hinein“ (λαβόντας μὲν παρ’ αὐτοῦ τῆς ἀθανάτου ψυχῆς τὴν οὐσίαν, προσθέντας δ’ ἐν αὐτῇ τὸ γεννητόν [*PHP* 9.9, 598,1-2 De Lacy]). Mit τὸ γεννητόν ist hier wohl der Körper gemeint, den die jungen Götter in die Seele einbetten. Ebenfalls übernimmt Galen hier Platons Ansicht, dass es drei Seelenteile mit ebenso vielen körperlichen Sitzen gebe, wobei der, mit dem wir denken, göttlich (θεῖόν) sei, die anderen beiden aber empfindend und zürnend.⁶⁰⁵ Dass er den rationalen Teil hier zunächst unhinterfragt als göttlich bezeichnet, ändert jedoch nichts daran, dass er sich im Folgenden weigert, über die Substanz sowie die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Seele nähere Auskunft zu geben.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ [...] ὅτι πλείω τὰ τῆς ψυχῆς ἐστὶν εἶδη καὶ ὅτι τριχῆ κατῴκισται καὶ ὅτι τὸ μὲν αὐτῶν θεῖόν ἐστιν ὃ λογίζομεθα, τὰ δὲ λοιπὰ δύο παθητικά, τὸ μὲν ὃ θυμούμεθα, τὸ δὲ ὃ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐπιθυμούμεν, ὃ κὰν τοῖς φυτοῖς ἐστὶν [...] [*PHP* 9.9, 598,28-600,2 De Lacy].

Auch in *QAM* geht Galen unter Berufung auf Platon davon aus, dass es drei Seelenteile gibt (τρία τῆς ψυχῆς ἐστὶν εἶδη) und von denen der eine in der Leber (τὸ μὲν ἐν ἥπατι), der andere im Herzen (τὸ δ' ἐν καρδίᾳ) und der dritte im Kopf (τὸ δ' ἐν ἐγκεφάλῳ) sitzt (καθιδρύεται),⁶⁰⁷ wobei Platon die Unsterblichkeit des dritten, im Kopf angesiedelten Teils annehme. Galen hingegen kann „weder feststellen, dass er unsterblich, noch dass er nicht unsterblich ist“.⁶⁰⁸ Schon die Art der Formulierung zeigt, dass Galen es vermeidet, das Wort ‚sterblich‘ direkt auszusprechen – seine Aussage verliert durch die doppelte Verneinung an Schärfe. Der Respekt, den Galen vor definitiven Aussagen über die Unsterblichkeit des λογιστικόν an den Tag legt, kann man als Vorsicht vor Aussagen werten, die auf empirisch nicht nachweisbaren Grundlagen beruhen. In *QAM* weigert er sich nicht nur, den diese Fragen betreffenden Darlegungen und Argumentationen zu folgen, sondern auch, die Frage selbst überhaupt als Diskussionspunkt zuzulassen.⁶⁰⁹

Dieser auffällige ‚Agnostizismus‘ des Galen ist bereits verschiedentlich interpretiert worden: Während Ballester Galens Vorsicht vor Aussagen im metaphysischen Bereich vor allem als Folge seiner ärztlichen Profession sieht,⁶¹⁰ urteilt Zeller zu Beginn des letzten Jahrhunderts noch wesentlich allgemeiner: Er geht davon aus, dass Galen den theoretischen Untersuchungen insgesamt keinen Wert beilege. Fragen nach der Einheit der Welt, ihrem Entstanden-Sein oder Nicht-Entstanden-Sein, empfinde Galen, nach Zeller, für den praktischen Philosophen als wertlos.⁶¹¹ Ebenso sei es für Galen „in sittlicher und politischer Beziehung gleichgültig, ob die Welt durch eine Gottheit oder ob sie durch blindwirkende Ursache gebildet worden sei, wenn nur die Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung anerkannt werde.“⁶¹² Nutton hingegen betont Galens Unentschiedenheit zwischen materialistischen und dualistischen Positionen.⁶¹³

⁶⁰⁶ Zu Galens Unwillen, sich auf Dinge festzulegen, die keinem sicheren Beweisverfahren standhalten können vgl. Hankinson (1991), 201.

⁶⁰⁷ Hierauf werden wir in 2.2.4 im Kapitel zur Verortung und Aufgaben der Seelenteile im Organismus anhand Galens Adaption der Seelentopologie aus dem *Timaios* genauer eingehen.

⁶⁰⁸ Ὅτι μὲν οὖν τρία τῆς ψυχῆς ἐστὶν εἶδη καὶ ὅτι ὁ Πλάτων βούλεται ταῦτα, δι' ἐτέρων ἐπιδέδεικται, καθάπερ γε καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐν ἥπατι, τὸ δ' ἐν καρδίᾳ, τὸ δ' ἐν ἐγκεφάλῳ καθιδρύεται· ὅτι δ' ἐκ τούτων τῶν εἰδῶν τε καὶ μερῶν τῆς ὅλης ψυχῆς τὸ λογιστικὸν ἀθάνατόν ἐστι, Πλάτων μὲν φαίνεται πεπεισμένος, ἐγὼ δ' οὐθ' ὡς ἔστιν οὐθ' ὡς οὐκ ἔστιν ἔχω διατείνεσθαι πρὸς αὐτόν. [*QAM* 36,9-16 Müller].

⁶⁰⁹ Vgl. u.a. *QAM* 38,4-39,20 Müller.

⁶¹⁰ Vgl. Ballester (2002), 119.

⁶¹¹ Eduard Zeller (1923), 862.

⁶¹² Ebenda.

⁶¹³ “He is, to a great extent, a materialist, and, for all practical purposes, he sees the soul entirely as the servant of the body. Yet he is also a dualist, for he recognizes many of the difficulties in the purely materialist position; yet, at the same time, he finds it hard to accept a total separation between the two. He may be condemned as timid for his refusal to say more than he does, yet, given this philosophical position, this *aporia* and his paradigmatic ending are understandable.” Vivian Nutton: “Galen’s Philosophical Testament: ‘On my own Opinions’”

Wir wollen zunächst ganz grundsätzlich feststellen, dass Galen selbst stets mit Bedauern von seinem Unwissen bezüglich gewisser metaphysischer Umstände spricht. Dass er eher ein Agnostiker aus Vorsicht denn aus Überzeugung ist, zeigen beispielsweise jene Aussagen, in welchen er seinem Bedauern Ausdruck verleiht, dass es nicht mehr möglich sei, Platon selbst nach jenen und darüber hinausgehenden Dingen zu fragen, „über die er selbst auf schöne Art und Weise“ geschrieben habe.⁶¹⁴

Wenn Galen die theoretische Philosophie als nutzlos bezeichnet, so nur in Bezug auf praktische Anwendungsgebiete, wie etwa die Medizin: „Platon hingegen, der die theoretische Philosophie als ehrwürdigste überhaupt erachtet, begnügte sich nicht mit den wahrnehmbaren Vermögen in den Elementen, sondern suchte den Grund ihrer Entstehung – für den Arzt eine nutzlose Überlegung.“⁶¹⁵ Dies bedeutet jedoch nicht, dass er der theoretischen Philosophie *per se* ihren Nutzen absprechen würde. Seine Aussagen über theoretische Annahmen stehen immer in Relation zum Anwendungsgebiet; und für den Arzt, den Politiker, oder den Ethiker spielen theoretische Annahmen nach Galen keine Rolle. Auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele gilt ihm als eine für die Medizin sowie die ethische und politische Philosophie unnütze Frage:

in: Jürgen Wiesner (Hrsg.): *Aristoteles: Werk und Wirkung Bd. 2*, Berlin/New York (1987), 45. Vgl. Kovačić (2001), 44.

⁶¹⁴ „Wenn (der vernünftige Teil) aber unsterblich ist, wie Platon fordert, warum trennt er sich ab, wenn der Kopf sehr stark erkaltet oder überhitzt oder ausgetrocknet oder verflüssigt wird? Auf schöne Weise hätte er selbst dies geschrieben, wie er anderes, das diesem gemäß ist, geschrieben hat. Es ereignet sich der Tod, gemäß Platon, indem die Seele sich vom Körper trennt. Warum aber starke Blutentleerung und Schierlingstrank und sehr starkes Fieber sie abtrennt, wenn Platon noch lebte, wünschte ich dies sehr von ihm zu lernen. Da aber weder durch jenen selbst noch durch Platons Schüler mir jemand den Grund gelehrt hat, durch welchen oder aufgrund wovon man die Seele als vom Körper abgetrennt notwenig darlegen könnte, wage ich selbst zu sagen, dass nicht jede Form des Körpers dafür geschaffen ist, die vernunftbegabte Seele aufzunehmen. Dies folgt, wie ich sehe, aus Platons Lehre über die Seele, und ich halte niemand dazu fähig darüber zu sprechen, falls er mir nicht die Substanz der Seele erklären kann und wie sie beschaffen ist, wenn wir zu Grunde legen, dass sie aus der Art der unkörperlichen Grundstoffe besteht.“ (εἰ δ' ἀθάνατον ἔσται, ὡς ὁ Πλάτων βούλεται, διὰ τί χωρίζεται ψυχθέντος σφοδρῶς ἢ ὑπερθερμανθέντος ἢ ὑπερξηρανθέντος ἢ ὑπερυγρυνθέντος τοῦ ἐγκεφάλου, καλῶς ἂν ἐπεποιήκει γράψας αὐτὸς ὥσπερ καὶ τᾶλλα τὰ κατὰ ταῦτόν ἐγραψε. γίγνεται γὰρ ὁ θάνατος κατὰ Πλάτωνα χωριζομένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. διὰ τί δ' αὐτὴν αἵματος κένωσις χωρίζει πολλὴ καὶ κώνειον ποθὲν καὶ πυρετὸς διακαῆς, εἰ μὲν [ὁ Πλάτων] αὐτὸς ἔζη, παρ' ἐκείνου πάντως ἂν ἠξίωσα μαθεῖν. ἐπεὶ δ' οὐτ' ἐκεῖνος ἔστιν ἔτι καὶ τῶν Πλατωνικῶν διδασκάλων οὐδεὶς οὐδεμίαν αἰτίαν ἐδίδαξέ με, δι' ἣν ὅν εἶπον ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος ἀναγκάζεται χωρίζεσθαι, τολμῶ λέγειν αὐτός, ὡς οὐ πᾶν εἶδος σώματος ἐπιτήδειόν ἐστιν ὑποδέξασθαι τὴν λογιστικὴν ψυχὴν. ἀκόλουθον γὰρ ὁρῶ τοῦτο τῷ περὶ ψυχῆς δόγματι τοῦ Πλάτωνος, ἀπόδειξιν δ' οὐδεμίαν ἔχω λέγειν αὐτοῦ διὰ τὸ μὴ γινώσκειν με τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὅποια τίς ἐστιν, ἐκ τοῦ γένους τῶν ἀσωμάτων ὑποθεμένων ἡμῶν ὑπάρχειν αὐτήν. [*QAM* 38,4-23 Müller]).

⁶¹⁵ Ὁ δὲ Πλάτων ὡς ἂν τὴν θεωρητικὴν φιλοσοφίαν ἡγούμενος εἶναι τιμιωτάτην οὐκ ἠρκέσθη μόνας ταῖς φαινόμεναις ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεσιν ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐπιζητεῖ τῆς γενέσεως αὐτῶν, ἄχρηστον ἱατρῷ σκέμμα. [*PHP* 8.3, 494,30-33 De Lacy].

„Ob aber auch der mutvolle und der begehrende Teil unsterblich sind, wie viele Platoniker meinten, oder ob man gemäß des Timaios im eigentlichen Sinne sagen muss, dass die Seele sterblich sei, diese Frage, welche sinnvollerweise von den Ärzten und vielen Philosophen beiseite gelassen wurde, hat weder für die ethische noch für die politische Philosophie einen Nutzen.“⁶¹⁶

Galen stellt hier zwei Möglichkeiten gegenüber, wie man die Sterblichkeit der Seele auffassen kann: Zum Einen kann man mit ‚den Platonikern‘ der Auffassung sein, dass nur *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* sterblich sind, zum Anderen rekurriert er hier auf den *Timaios*, um zu zeigen, dass man auch im eigentlichen Sinne (*κυρίως*) von der Seele sagen könne, dass sie sterblich sei. Eine ähnliche Diskussion finden wir auch in *QAM*, wo Galen es zunächst vorzieht, über *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* als jene Seelenteile zu verhandeln, bei denen er und Platon sich einig seien, dass sie sterblich sind⁶¹⁷ – während er danach versucht, ebenso auch Gründe für die Affizierbarkeit des *λογιστικόν* zu finden, und schließlich auf die Bedeutung des Körpers für die Trennung von Körper und Seele, und somit für den Tod, verweist.⁶¹⁸

Galen unterscheidet in *QAM* zwischen dem Tod als der Trennung von Körper und Seele und der Sterblichkeit der Seele selbst. Ob die Seele nach dem Tode weiterhin existiert, muss von der Frage unterschieden werden, unter welchen Umständen sie sich vom Körper trennt. Da Galen in *QAM* den Fokus seiner Betrachtung auf den Menschen als Syntheton legt, ist die Sterblichkeit der Seele selbst nicht interessant. Ausschlaggebend ist vielmehr der Beweis, dass die Seele durch eine Veränderung der somatischen Grundlage dazu gezwungen werden kann, den Körper zu verlassen. Dieses Faktum ist die höchste Steigerungsmöglichkeit der These, dass die seelischen Vermögen den Körpermischungen folgen: Die Mischung des Körpers kann die Aktionen der Seele somit nicht nur verändern sondern vermag sie sogar vom Körper zu trennen (οὐ μόνον δ’ ὡς ἔφην ἡ κρᾶσις τοῦ σώματος ὑπαλλάττει καὶ τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ χωρίζειν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος δύναται. [*QAM* 41,6-9 Müller]).

⁶¹⁶ πότερον δὲ καὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἀθάνατα τετύχηκεν ὄντα, καθάπερ ἡγοῦνται πολλοὶ τῶν Πλατωνικῶν, ἢ θνητὰ κυρίως εἴρηται κατὰ τὸν Τίμαιον, οὐ πάνυ τι χρήσιμον οὐτ’ εἰς ἰατρικὴν οὐτε τὴν ἠθικὴν τε καὶ πολιτικὴν φιλοσοφίαν ὀνομαζομένην ὑπάρχον εἰκότως τοῖς ἰατροῖς καὶ πολλοῖς τῶν φιλοσόφων παραλείπεται. [*PHP* 9.9, 600, 14-18 De Lacy].

⁶¹⁷ Lloyd zeigt, dass Galen die Schwierigkeiten dieser vereinfachten Darstellung des *Timaios* bewusst waren, da Galen in *PHP* deutlich macht, dass die genaue Bedeutung der Aussage über die Sterblichkeit der beiden unteren Seelenteile Gegenstand einer kontroversen Debatte unter Platonisten war. Vgl. Lloyd (1988), 19.

⁶¹⁸ Vgl. hierzu: πρῶτον οὖν ἐπισκεψόμεθα περὶ τῶν ἐν καρδίᾳ καὶ ἥπατι τῆς ψυχῆς εἰδῶν, ἃ κακείνω κάμοι συνωμολόγηται φθείρεσθαι κατὰ τὸν θάνατον. [*QAM* 36,16-19 Müller] διὰ τί ψυχόμενον σφοδρῶς ἢ ὑπερθερμαινόμενον τὸ σῶμα καταλείπει τελέως ἡ ψυχὴ· [*QAM* 39,10-12 Müller].

Durch das Gift bestimmter Reptilien oder den Schierling kann der Körper so stark abgekühlt werden, dass die Seele sich von ihm separieren muss.⁶¹⁹ Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass Galen unter den abkühlenden Giften auch den Schierling nennt, der doch für den Tod des Sokrates verantwortlich ist. Dies kann wohl als ein weiterer Seitenhieb auf jene selbsternannten Platoniker gewertet werden, die die Abhängigkeit der Seele vom Körper negieren.

Während Galen zu Beginn der Untersuchung das *λογιστικόν* noch mit dem unsterblichen Seelenteil identifiziert, weist er kurz darauf auch dessen Affizierbarkeit durch den Körper nach. Denn auch der rationale Seelenteil wird, etwa beim Weinkonsum, durch die körperlichen Mischungen beeinflusst. Wenig später zieht er nun folgenden Konsequenz:

„Wenn schon der denkende Teil der Seele, der eine einfache Substanz hat, sich mit der Änderung der Mischung des Körpers verändert, was muss man annehmen, dass erst der sterbliche Teil der Seele erleidet! Ist es nicht offensichtlich, dass er völlig vom Körper unterworfen ist? Aber es ist besser zu sagen, der sterbliche Teil der Seele selbst sei die Mischung des Körpers statt zu sagen, sie sei unterworfen. Die Mischung des Herzens ist also der mutvolle Teil der Seele, die der Leber ist derjenige Teil, den die Anhänger Platons als ‚begehrlichen‘ bezeichnen, und die des Aristoteles als ‚nährenden‘ und ‚vegetativen.‘“⁶²⁰

Das Zitat ist besonders aussagekräftig in Bezug auf verschiedene Aspekte, die wir bereits in unserer Auseinandersetzung mit dem *Timaios* kennengelernt haben. Zum Einen sehen wir, dass Galen hier die Zweiteilung in einen sterblichen und einen unsterblichen Seelenteil aufgreift, und zugleich eine Dreiteilung akzeptiert. Zum Anderen möchte Galen die Mangelhaftigkeit des Prädikats des ‚Sklave-Seins‘ (*δουλεύειν*) zur Beschreibung der Abhängigkeit der Seele vom Körper verdeutlichen. Während Platon im *Phaidon* die Prädikate Herrschen und Regieren (*ἄρχειν καὶ δεσπόζειν*) der Seele, das Versklavt-Werden und Beherrscht-Werden (*δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι*) dem Körper zuspricht,⁶²¹ sieht Galen hier die Gefahr des Gebrauchs dieses Vokabular

⁶¹⁹ Vgl. *QAM* 41,6-42,2 Müller.

⁶²⁰ ὁπότ' οὖν τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς μονοειδῆ τὴν οὐσίαν ἔχον τῆ τοῦ σώματος κράσει συμμεταβάλλεται, τί χρὴ νομίσαι πάσχειν τὸ θνητὸν εἶδος αὐτῆς· ἢ δῆλον ὅτι πάντῃ δουλεύει τῷ σώματι· ἄμεινον δὲ φάναι μὴ δουλεύειν ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτ' εἶναι τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς, τὴν κράσιν τοῦ σώματος [εἰδείχθη γὰρ ἔμπροσθεν ἡ θνητὴ ψυχὴ κράσει οὖσα τοῦ σώματος]. ἢ μὲν οὖν τῆς καρδίας κράσις τὸ θυμοειδὲς εἶδος ἐστὶ τῆς ψυχῆς, ἢ δὲ τοῦ ἥπατος τὸ καλούμενον ὑπὸ Πλάτωνος μὲν ἐπιθυμητικόν, θρεπτικὸν δὲ καὶ φυτικὸν ὑπ' Ἀριστοτέλους. [*QAM* 44,2-12 Müller].

⁶²¹ Ὅρα δὴ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὡς ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει, τῆ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν· καὶ κατὰ ταῦτα αὐ πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ

zur Beschreibung des umgekehrten Verhältnisses: Wenn man sagt, dass die Seele durch den Körper versklavt wird, wird das Seelische dadurch abgewertet. Galen gibt deshalb der Formulierung, Körper und Seele seien identisch, den Vorzug vor der Formulierung, dass die Seele durch den Körper versklavt werde. Wir können hier nicht eindeutig entscheiden, ob Galen, weil er sich in rhetorischer Hinsicht gegen den Sprachgebrauch der Versklavung wendet, tatsächlich der Ansicht ist, der jeweilige Seelenteil *sei* die Mischung des Organs, in dem er sitzt. Denn dies würde bedeuten, dass er beide materiell denkt und somit eine Reduktion des Seelischen auf das Körperliche zustimmt, wie es der Position des Physikalismus entspricht. Die Art des Arguments legt nahe, dass wir seine Aussage mit Vorsicht genießen müssen: Denn dass eine Annahme besser ist als eine andere, muss deren Qualität absolut gesehen nicht bestätigen.

Dass die Seele mit der Körpermischung identisch sei, scheint Galen jedoch expliziter an anderer Stelle, nämlich in einer Kritik an dem Peripatetiker Andronikos, zu vertreten. Dieser sage, dass die Substanz der Seele entweder eine Mischung oder ein Vermögen des Körpers sei. Wenn man aber, so Galen, sagt „dass die Seele entweder wahrlich eine Mischung sei, oder ein Vermögen, das der Mischung folgt, so tadle ich die Hinzufügung des Vermögens (ὅτι δ' ἤτοι κράσιν εἶναι φησιν ἢ δύναμιν ἐπομένην τῇ κράσει, μέμφομαι τῇ προσθέσει τῆς δυνάμεως.)⁶²² Es wird Galen bisweilen anhand dieser Stelle ein Widerspruch zu seiner eigenen Hauptthese vorgeworfen, dass die Vermögen (δυνάμεις) der Seele den Mischungen des Körpers folgen.⁶²³ Doch bei genauem Hinsehen wird klar, dass Galen zwar die Aussage zulässt, dass die Substanz der Seele (οὐσία τῆς ψυχῆς) die Körpermischung (κράσις) sei, jedoch die Aussage, dass die Substanz der Seele eine δύναμις sei, ablehnt. Dies ist konsistent zu seiner Hauptthese, sofern er nachsetzt: „Denn die Seele ist doch eine Art Substanz und hat viele Vermögen“ (εἰ γὰρ ἡ ψυχὴ πολλὰς ἔχει δυνάμεις οὐσία τις οὐσα [QAM 44,20-21 Müller]). Zu sagen, die Seele *sei* ein Vermögen, ist demnach falsch, wie wir auch schon in Kapitel 2.1.3 herausgefunden haben, als wir den Unterschied von Seelenteil und seelischem Vermögen in *PHP* eruiert haben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die δυνάμεις in Galens Seelenlehre keine Rolle spielen würde: Obwohl er ihnen abspricht, Substanz sein zu können, sind sie doch das, was aus der Substanz folgt

θεῖω εἶναι καὶ πότερον τῶ ἄνθρωπῳ ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ ἄνθρωπον ἄρχεσθαι τε καὶ δουλεύειν: Ἐμοιγε. [Phd. 79e7-80a6].

⁶²² Ἀνδρόνικον δὲ τὸν Περιπατητικόν, ὅτι μὲν ὅλως ἐτόλμησεν ἀποφῆνασθαι τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς κράσιν ἢ δύναμιν εἶναι τοῦ σώματος ὡς ἐλεύθερος ἀνὴρ ἄνευ τοῦ περιπλέκειν ἀσαφῶς, ἐπαινῶ τε πάνυ καὶ ἀποδέχομαι τὴν προαίρεσιν τάνδρως (εὐρίσκω γὰρ αὐτὸν καὶ κατ' ἄλλα πολλὰ τοιοῦτον). ὅτι δ' ἤτοι κράσιν εἶναι φησιν ἢ δύναμιν ἐπομένην τῇ κράσει, μέμφομαι τῇ προσθέσει τῆς δυνάμεως. [QAM 44,12-20 Müller].

⁶²³ Caston vermutet hier eine Inkonsistenz in Galens Lehre. Vgl. Caston (1997), 351-352.

und dessen Existenz sich an den verschiedenen ἔργα eines Lebewesens beobachten lässt. Sie sind im weitesten Sinne also Kräfte, die von den körperlichen Mischungen abhängen, insofern sie ihnen eigentümlich (ἰδίᾳ) sind.⁶²⁴

Über die Sterblichkeit des λογιστικόν äußert sich Galen nur hypothetisch: „Wenn dies nun auch für den vernünftigen Teil der Seele gilt, wird er sterblich sein; denn auch er ist eine Art Mischung des Gehirns“ (εἰ μὲν οὖν τὸ λογιζόμενον εἶδος τῆς ψυχῆς ἐστὶ, θνητὸν ἔσται. <καὶ γὰρ καὶ αὐτὸ κρᾶσις τις ἐγκεφάλου [QAM 37,26-38,2 Müller]). Dass das λογιστικόν eine Mischung des Körpers sei, wird hier im Antezedenz als hypothetische Annahme gesetzt, um auf die Konsequenz hinzuweisen, dass *in diesem Falle* auch das λογιστικόν sterblich sein werde.⁶²⁵

Wir sehen auch hier die unter dem Mantel der hypothetischen Formulierung seiner Argumente verborgene Vorsicht, die Galen bezüglich der Frage nach der Sterblichkeit des λογιστικόν walten lässt. Dennoch klammert er die Frage nicht vollständig aus, sondern nähert sich dem Problem auf seine eigene Weise. Denn auch wenn er die Sterblichkeit des λογιστικόν nicht nachweisen kann, ist es ihm umso stärker ein Bedürfnis, dessen *Abhängigkeit* von körperlichen Faktoren aufzuzeigen – und damit implizit Zweifel an einer unabhängigen Existenz zu streuen: So verwendet Galen in QAM viel Zeit darauf, den Einfluss von Trockenheit und Feuchtigkeit auf die rationale Seele darzulegen. Seine These besteht kurz gesagt darin, dass der Grad an Trockenheit eines Dinges den Grad der Verständigkeit dieses Dinges bestimmt, während umgekehrt Feuchtigkeit mit Unwissenheit einhergeht. Die Feuchtigkeit ist somit eine mögliche Ursache des Unverstands der Seele (τῆς κατὰ ψυχὴν ἀνοίας αἰτίαν), während Trockenheit die Seele zu Unverstand führt (ὡς τῆς μὲν ξηρότητος εἰς σύνεσιν [...] ἀγούσης τὴν ψυχὴν).⁶²⁶ Die Abhängigkeit wird hier zunächst nur in eine Richtung dargestellt: Je trockener oder feuchter der Körper ist, desto verständiger oder unverständiger wird auch die Seele. Die Steigerung beider Werte ist dabei nicht unendlich: Äußerste Trockenheit bewirkt äußerste Einsicht (ἢ μὲν ἄκρα ξηρότης ἄκραν ἐργάζεται σύνεσιν),⁶²⁷ woraus wir schließen können, dass hier beim Körper eine natürliche, physikalische Grenze vorliegt, die zugleich in quantitativer als auch qualitativer Hinsicht ein Extrem markiert. Denn einen Körper ganz ohne Trockenheit, wie den Körper der Sterne, kann es nach Galen unter den sterblichen Lebewesen nicht geben.⁶²⁸

⁶²⁴ Vgl. QAM 769, 11-21 und siehe hierzu die Analyse der Passage in Kap. 2.1.3.

⁶²⁵ Auch θυμός und ἐπιθυμητικόν werden an anderer Stelle (ebenfalls unter Vorbehalt) als Mischung des Herzens und der Leber bezeichnet. Vgl. QAM 44, 9-12 Müller.

⁶²⁶ Vgl. QAM 43,12-15 Müller.

⁶²⁷ ἀλλ' εἴπερ ὑγρότης μὲν ἀνοίαν ἐργάζεται, ξηρότης δὲ σύνεσιν, ἢ μὲν ἄκρα ξηρότης ἄκραν ἐργάζεται σύνεσιν, ἢ δ' ἐπίμικτος ὑγρότητι τοσοῦτον ἀφαιρήσει τῆς τελείας συνέσεως, ὅσον ἐκοινώνησεν ὑγρότητος. [QAM 43,15-19 Müller].

Um seine These zu untermauern, zieht Galen im Folgenden den *Timaios* heran. In seiner kurzen Einführung in die Problematik, macht er darauf aufmerksam, dass sich Platon hier im Kontext der Erschaffung des Menschen durch die Götter bewege und es um die Einbindung der unsterblichen Seele in einen „auf und an wogenden Körper“ (εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον [QAM 42,15 Müller = *Tim.* 43a5-6) gehe. Galen nutzt bereits diese kurze Formulierung um einen Hinweis auf die feuchte Substanz der Neugeborenen⁶²⁹ einzustreuen und damit seine anschließende Interpretation vorzubereiten. Je nachdem mit welcher Einstellung man sich Galen nähert, könnte man schon diesen Hinweis tendenziös finden,⁶³⁰ andererseits ist Galens Interpretation durchaus naheliegend. Im Folgenden nun zitiert er zum Teil weite Passagen der folgenden Beschreibungen im *Timaios*, wobei auffällt, dass er, bis auf ein kurzes Zitat zu Beginn,⁶³¹ jene Passagen auswählt, in denen der Einfluss der Ernährung auf den Organismus und die Seele im Vordergrund steht. Nachdem er jene kurze Passage zitiert hat, die wir bereits in unserer früheren Auseinandersetzung ausführlich besprochen haben,⁶³² in welcher *Timaios* auf die schweren Auswirkungen der „Woge der Nahrung“ und der „jeweils heran stürzenden Empfindungen“ auf die frisch inkorporierte Seele aufmerksam macht, spart Galen in seinem Zitat die ganze nun folgende Passage, die sich auf die Auswirkungen der Sinneswahrnehmungen konzentriert, aus. Galen setzt mit seinem Zitat erst dort wieder ein, wo die Sprache erneut auf die τροφή kommt.⁶³³ Er zitiert also zwar selektiv, doch bis hierher ohne den Sinn der Passage zu verändern. Der Eindruck des Lesers, der Platon nur über Galen kennenlernen würde, könnte höchstens insofern in die Irre geführt werden, dass er den Einfluss der τροφή auf das Neugeborene als besonders starken Faktor für die Turbulenzen sieht, denen die rationale Seele nach ihrer Inkorporation ausgesetzt ist,

⁶²⁸ τίνας οὖν θνητοῦ ζώου τοιοῦτον σῶμα, ὅστ' ἄμοιρον ὑπάρχειν ὑγρότητος, ὥσπερ τὰ τῶν ἄστρον οὐδενὸς οὐδ' ἐγγύς. [QAM 43,19-21 Müller].

⁶²⁹ εὐδῆλον ὅτι τὴν ὑγρότητα τῆς τῶν βρεφῶν οὐσίας αἰνιττόμενος. [QAM 42,15-17 Müller].

⁶³⁰ Lloyd (1988) kritisiert Galens Interpretation und versteht die Formulierung allgemeiner: “Galen [...] takes the references to the “flowing” nature of that body to be the wetness of the young child – when they are perhaps more naturally taken just as indicating its changing and unstable character” (22).

⁶³¹ αἱ δ' εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολλὴν οὐτ' ἐκράτουν οὐτ' ἐκρατοῦντο, βία δ' ἐφέροντό τε καὶ ἔφερον [Tim. 43a6-7 = QAM 42,17-19 Müller].

⁶³² πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος, ὃ τὴν τροφήν παρεῖχεν, ἔτι μείζονα θόρυβον ἀπειργάζετο τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἐκάστοις. [Tim. 43b5-7 = QAM 42,20-23 Müller]. Vgl. Kap. 1.2.2.1 zur Rolle der παθήματα und das Prinzip der Notwendigkeit.

⁶³³ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ πάθη κατ' ἀρχὰς ἄνους ἢ ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῆ θνητόν· ὅταν δὲ τὸ τῆς αὐξήσεως καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίη ρεῦμα, πάλιν δ' αἱ περίοδοι λαμβανόμεναι γαλήνης τὴν ἑαυτῶν ὁδὸν ἴωσι καὶ καθιστῶνται μᾶλλον ἐπιόντος τοῦ χρόνου, τότε ἤδη πρὸς τὸ φύσει ἰόντων σχῆμα ἐκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφορὰ κατευθυνόμεναι τό τε θάτερον καὶ τὸ ταῦτόν προσαγορεύουσαι κατ' ὀρθὸν ἔμφωνα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν. [Tim. 44a7-b8 = QAM 43,1-10 Müller].

obwohl Platon eigentlich den Sinneswahrnehmungen hierfür einen ebenso wichtigen, vielleicht sogar etwas dominanteren Status einräumt.

Schwerwiegender ist jedoch, dass Galen sein Zitat genau an der Stelle abbricht, wo Platon auf die Erziehung (παίδευσις) zu sprechen kommt. Wie wir bereits zuvor in 1.2.2.1 in unserer Auseinandersetzung mit dem *Timaios* gesehen haben, sind Ernährung und Erziehung für Platon zwei einander unterstützende Faktoren, welche die Regulation von Trockenheit und Feuchtigkeit im Körper unterstützen und die Rückgewinnung der Fähigkeit des rechtens Urteilens begünstigen. Die beiden Faktoren ergänzen einander fruchtbar, wenn „eine richtige Ernährung zur Erziehung hinzukommt“ (συνεπιλαμβάνηται τις ὀρθὴ τροφή παιδείσεως [*Tim.* 43b8-c1]). Die Ernährung scheint somit gerade im Kindesalter ein wichtiger Bestandteil und ergänzender Faktor der Erziehung zu sein. Galen verzichtet hier darauf, die παίδευσις zu erwähnen, und wiederholt hingegen einen Teilsatz aus der bereits zitierten Passage: „Wann immer aber der Fluss der Nahrung und des Wachstums schwächer wird“ (ὅταν τὸ τῆς αὐξήσεως καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπιῆ ῥεῦμα [*Tim.* 744b1-2 = *QAM* 43,10-11 Müller]). Dieses kurze Zitat leistet Galens These gute Dienste, weil es sowohl die Ernährung als auch erneut den „Fluss“, als Zeichen für die durch die Nahrung aufgenommene Flüssigkeit, herausarbeitet. Nach Galens Interpretation bekräftigt Platon mit diesem Satz, dass er die Feuchtigkeit meine, die er vorher erwähnt und für die Unwissenheit der Seele verantwortlich gemacht hatte.⁶³⁴

2.2.3 „Wahnsinn und Krankheit“: Die Abhängigkeit der Seele vom Körper

Dass nach Galen die Feuchtigkeit für den Unverstand der Seele verantwortlich ist, hat nicht zuletzt Konsequenzen für die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen für sein Denken und Tun. Die Körpermischungen haben die Macht, die Seele dazu zu zwingen, uneinsichtig zu werden, können ihre Erinnerungsfähigkeit einschränken, und dazu bringen, sich durch Kummer, Furcht und Ärger beherrschen zulassen. Manchmal führen die Mischungen auch dazu, dass die Seele von der Krankheit der Melancholie heimgesucht wird.⁶³⁵

Galen zitiert im Zusammenhang dieser Thematik drei Passagen aus dem *Timaios*, denen wir bereits in Kapitel 1.2.2.2 einige Aufmerksamkeit gewidmet haben. Zu-

⁶³⁴ Vgl. *QAM* 43,10-15 Müller.

⁶³⁵ Vgl. *QAM* 41,15-42,2 Müller. Zum Phänomen der Melancholie bei Galen im Zusammenhang zur Humoralpathologie und Krasenlehre siehe Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin (1966), 105-117.

nächst gibt er jene Passage aus *Tim.* 86e5-87a wieder, welche über die sauren und salzigen Schleime handelt, die, wenn sie aus dem Körper keinen Ausweg finden, durch Störung der Bewegungen der Seele, mannigfaltige Krankheiten der Seele erzeugen, und wenn sie zu den drei Wohnsitzen der Seele gelangen, Unzufriedenheit, Missmut, Wagemut und Feigheit, sowie Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit erzeugen.⁶³⁶ Mit zwei kurzen interpretierenden Zwischenbemerkungen, auf die wir im Folgenden eingehen wollen, zitiert er sodann die Passage *Tim.* 86c3-d5. Sie handelt von dem Samen, der um das Mark fließt, und das lockere Gefüge der Knochen für Schmerz, Unvernunft und Krankheit der Seele verantwortlich gemacht werden und davon, dass Platon ferner jene tadelt, die bei Menschen mit einer solchen Konstitution freiwillige Schlechtigkeit unterstellen, anstatt eine Krankheit anzunehmen.⁶³⁷ Wir hatten dazu bereits angemerkt, dass Platons Timaios hier jene Leute kritisiert, die nicht erkennen, dass es Fälle gibt, in denen eine seelische Schlechtigkeit auf ein körperliche Gebrechen zurückgeht. Dies bedeutet jedoch nicht im Geringsten, dass alle schlechten Menschen notwendigerweise immer ein körperliches Gebrechen haben müssen, noch dass alle Schlechtigkeit körperlich bedingt ist. Und letztlich zitiert Galen die berühmte Passage aus *Tim.* 86d5-e3, in welcher es heißt, dass niemand freiwillig schlecht sei, sondern der Schlechte wegen der schmerzlichen Verfassung des Körpers und einer ungebildeten Erziehung (ἀπαίδευτον τροφήν) schlecht werde.⁶³⁸ Zwischen dem Zitat der ersten und zweiten Passage fügt Galen folgende interpretierende Bemerkung ein: „In dieser Äußerung stimmte Platon deutlich zu, dass die Seele wegen der schlechten Säfte im Körper in irgendwelche Schlechtigkeit verfällt, wie sie aber wiederum aufgrund des Zustands des Körpers krank wird, zeigt er gemäß folgender Rede.“⁶³⁹ Daraufhin folgt das zweite Zitat über den Samen. Zunächst trennt Galen noch zwischen Schlechtigkeit und Krankheit der Seele, als mache es einen Unter-

⁶³⁶ ὅτου γὰρ ἂν ἡ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἀλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι τὴν ἀφ' αὐτῶν ἀτμίδα τῆς ψυχῆς φορᾶ συμμείξαντες ἀνακρασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἤττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω, πρὸς τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς δὲ ἂν ἕκαστ' αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἶδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας. [*QAM* 49,14-50,2 Müller].

⁶³⁷ τὸ δὲ σπέρμα ὅτω πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμετρου πεφυκὸς ἢ, πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ' ἠδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανῆς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἠδονὰς καὶ λύπας, νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἰσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, οὐχ ὡς νοσῶν ἀλλ' ὡς ἐκὼν κακὸς δοξάζεται. τὸ δὲ ἀληθὲς ἢ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία κατὰ τὸ πολὺ μέρος διὰ τὴν ἐνὸς γένους ἔξιν ὑπὸ μανότητος ὁστῶν ἐν σώματι ῥυῶδη καὶ ὑγραίνουσαν νόσος ψυχῆς γέγονε. [*QAM* 50,6-18 Müller].

⁶³⁸ καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὅποσα ἠδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἐκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται. κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακὸς, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται. [*QAM* 51,1-6 Müller].

schied, ob die Seele durch den Körper in irgendeine Schlechtigkeit verfällt (ἐν κακίᾳ τινὶ γίγνεσθαι) oder in einen kranken Zustand gerät (ἐν νόσῳ καθίσταται). Sodann aber kommt er zu einem anderen Schluss: „Mit dieser Äußerung zeigte er hinreichend, dass die Seele aufgrund der schlechten Beschaffenheit des Körpers (διὰ τὴν μοχθηρὰν ἔξιν τοῦ σώματος) erkrankt.“⁶⁴⁰ Dies stimmt mit dem *Timaios* zwar grundsätzlich überein, da ja *Tim.* 86b-87b insgesamt über Krankheiten der Seele handelt, wobei die Unvernunft und ihre beiden Untergattungen Wahnsinn und Vergesslichkeit zu diesen seelischen Krankheiten gezählt werden.⁶⁴¹ Galen formuliert hier Platons These in einer leichten Variation: Während bei Platon der schlechte Mensch durch irgendeine schmerzliche Verfassung des Körpers (διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος) schlecht (κακός) wird, heißt es bei Galen, die Seele werde aufgrund des schlechten Zustands des Körpers (διὰ τὴν μοχθηρὰν ἔξιν τοῦ σώματος) krank. Während also laut Platon das schmerzhaft Leiden auf Seiten des Körpers zu einer Schlechtigkeit auf Seiten der Seele führen kann, dreht Galen das Vokabular herum: Ist der Körper in schlechter Verfassung (μοχθηρὰν ἔξιν), wird die Seele krank. Indem er hinsichtlich des Körpers von einer schlechten Verfassung (μοχθηρὰν ἔξιν) spricht, wählt er ein Vokabular, welches gemeinhin auf die Seele angewendet wird.⁶⁴² Durch diese leicht veränderte Konnotationen könnte man den Eindruck gewinnen, als sei nun der Körper und nicht die Seele das eigentliche moralische Subjekt. Man kann also den feinen Unterschied zwischen den Positionen wie folgt beschreiben: *Timaios* ist darum bemüht zu zeigen, dass die seelischen Schlechtigkeiten bisweilen körperlich verursacht sind und dann, wie bei jeder anderen Krankheit auch, demjenigen, der unter ihr leidet, nicht als freiwilliges Leiden ausgelegt werden sollten. Galen hingegen möchte ganz im Sinne seines σκοπός zeigen, dass die rationale Seele auch hinsichtlich ihrer Moral von der Konstitution des Körpers abhängt – ja dass der Körper als „schlechtes“ Subjekt selbst die Krankheit der rationalen Seele aktiv verursacht.

Zweiter Kritikpunkt ist hier der Stellenwert, den Galen der Erziehung (παίδευσις) für die rechte Verfassung der Seele zubilligt. Nach *Timaios* gibt es zwei Säulen, auf denen die Schlechtigkeit der Seele beruht: Die Verfassung des Körpers und eine unsachge-

⁶³⁹ ἐν ταύτῃ τῇ ῥήσει σαφῶς ὁ Πλάτων ὡμολόγησε τὴν ψυχὴν ἐν κακίᾳ τινὶ γίγνεσθαι διὰ τὴν ἐν τῷ σώματι κακοχυσίαν, ὡσπερ δὲ πάλιν ἐν νόσῳ καθίσταται διὰ τὴν τοῦ σώματος ἔξιν κατὰ τὴνδε τὴν ῥῆσιν. [*QAM* 50,2-6 Müller].

⁶⁴⁰ ἱκανῶς μὲν οὖν ἂν ταύτῃ τῇ ῥήσει τὴν ψυχὴν νοσεῖν ἀπεφήνατο διὰ τὴν μοχθηρὰν ἔξιν τοῦ σώματος. [*QAM* 50,18-20 Müller].

⁶⁴¹ Καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσήματα ταύτῃ συμβαίνει γιγνόμενα, τὰ δὲ περὶ ψυχὴν διὰ σώματος ἔξιν τῆδε. Νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. [*Tim.* 86b1-4].

⁶⁴² So auch Aristoteles der den Begriff für willentliche Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit, die auf einer Entscheidung basiert, verwendet: ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός. [*EN* 1135b25].

mäße Aufzucht (ἀπαίδευτον τροφήν), sprich, die schlechte Erziehung im weitesten Sinne.⁶⁴³ An späterer Stelle zitiert Galen noch einmal den *Timaios*, mit jener uns ebenfalls bereits bekannten Passage aus *Tim.* 87b3-8, wo zwei Ursachen der Schlechtigkeit genannt werden: die Erzeuger und die Erzieher, und in Folge Ernährung, Beschäftigungen und Wissen (τροφή, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα) als jene Mittel genannt werden, durch welche man dem Schlechten entfliehen könne.⁶⁴⁴

Wir hatten bereits herausgefunden, dass es Platon hier wohl um eine ‚Aufzucht‘ in Form von Erziehung im Allgemeinen geht, zu der die Ernährung als eine unter mehreren Komponenten hinzukommt. Dass nicht allein in der richtigen Ernährung Abhilfe gesucht wird, zeigt sich daran, dass auch Beschäftigungen (ἐπιτηδεύματα) und Wissen (μαθήματα) als Hilfsmittel genannt werden, mit welchen wir dem Schlechten entfliehen sollen. In der Konsequenz bedeutet dies, dass man die Diätetik als Fundament der Erziehung auch auf die geistige Erziehung des Menschen ausweiten muss. Unter τροφή haben wir deswegen die Erziehung des Menschen in einem möglichst umfassenden Sinne, inklusive seiner Ernährung, seinen täglichen Verrichtungen, sowie seiner sonstigen körperlichen und geistigen Ausbildung verstanden.⁶⁴⁵

Galen weiß über die mehrfache Bedeutung von τροφή als Nahrung oder Speise bis hin zur allgemeinen „Behandlung des Kindes“ (καὶ πάσης τῶν παιδῶν [τε] διαίτης [*QAM* 72,6-7 Müller]).⁶⁴⁶ Da sich Platon jedoch nach Galens Auffassung in der gegebenen Passage nicht auf Kinder, sondern auf erwachsene Menschen beziehe⁶⁴⁷, sei hier die erste Konnotation von Nahrung in Form von Speisen, Suppen und Getränken wie etwa Wein angemessen.⁶⁴⁸ Lloyd hat demgegenüber darauf aufmerksam gemacht, dass Platon sich in seiner Beschreibung sehr wohl auf Kinder bezieht. Dies zeigt er in einer kurzen Sektion, die Galen bei seinen Zitaten auslöst. In genannter Passage spricht

⁶⁴³ Vgl. *Tim.* 86d5-e3.

⁶⁴⁴ ταύτη κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα· ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντάς τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μὲν, ὅπη τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι’ ἐπιτηδεύματων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοῦναντίον δὲ ἐλεῖν. [*Tim.* 87b3-8 = *QAM* 71,19-72,2 Müller].

⁶⁴⁵ Vgl. Taylor: “What are the two causes? One is clearly congenital lowness of bodily constitution. If we took only the immediately preceding words into account, we might suppose that the second was either κακαὶ πολιτεῖαι, or perhaps neglected of the μαθημάτων. But from what follows it appears that it is rather bad τροφή, including under that head both wrong bodily regimen and a bad educational system.” Taylor (1928), 618.

⁶⁴⁶ λεγομένης τ’ ἐνίοτε τροφῆς ὑπ’ αὐτῶν οὐ μόνον τῆς ἐπὶ σιτίοις ἀλλὰ καὶ πάσης τῶν παιδῶν διαίτης [*QAM* 72,5-7 Müller]. Donini bezieht das ‚ὑπ’ αὐτῶν‘ auf die selbst ernannten Platoniker. Vgl. Pierluigi Donini, *Tre studi sull’aristotelismo nel secondo secolo d.C.*, Torino (1974), 142, Vgl. Lloyd (1988), 20 Fn. 23. Dies würde jedoch bedeuten, dass sich Galen insgesamt und nicht nur im unmittelbaren Kontext von der allgemeinen Bedeutung von τροφή distanzieren würde, was wir für unwahrscheinlich halten.

⁶⁴⁷ οὐ γὰρ τοῖς παισὶν ἀλλὰ τοῖς τελείοις παρακλεούμενος [*QAM* 72,9-10 Müller.]

⁶⁴⁸ τροφήν δ’ οὐκ ἄλλην τινὰ νοεῖν οἷόν τε παρὰ τὴν ἐκ τῶν σιτίων καὶ βροφημάτων καὶ πομάτων, ἐξ ὧν ἔστι καὶ οἶνος [*QAM* 72,15-17 Müller].

Platon von Menschen, denen man von Jugend an (ἐκ νέων) den rechten Lernstoff zuführen muss, um sie zu guten Staatsbürgern zu machen.⁶⁴⁹ Lloyd sieht deswegen Galens enge Lesart von τροφή als Nahrung bereits als tendenziöse Auslegung an.⁶⁵⁰

Er begründet seine Meinung, dass Platon sich hier auf Erwachsene bezieht, zwar nicht explizit, er fügt jedoch hinzu, dass Platon unter den ,ἐπιτηδεύματα‘ Gymnastik und Musik und unter den ,μαθήματα‘ Geometrie und Arithmetik verstehe.⁶⁵¹ Dies könnte ein impliziter Hinweis von Galen darauf sein, dass Kinder zu diesen anspruchsvollen Beschäftigungen noch nicht in der Lage sind, und Platon sich deshalb an Erwachsene wende.⁶⁵² Auch Galens Hinweis auf den Weingenuss und auf Platons diesbezügliche Auslegungen in den *Gesetzen* zielen wohl in diese Richtung, denn Kinder dürfen nach Platon noch keinen Wein trinken, da dessen feurige Konsistenz den jungen Körpern und Seelen schadet.⁶⁵³

Galens Ausführungen über die Inhalte der ἐπιτηδεύματα und μαθήματα zeigen, dass er hierin bereits die wichtigsten Säulen der Erziehung abgedeckt sieht. Die τροφή noch zusätzlich im Sinne von ‚Erziehung‘ im Allgemeinen aufzufassen, wäre nur eine Dopplung. Nach Galens Lesart fügt vielmehr die Ernährung einen weiteren, wichtigen Baustein hinzu, der mit den ἐπιτηδεύματα und μαθήματα noch nicht explizit abgedeckt ist. Da wir gesehen haben, dass die Ernährung im *Timaios* sicherlich bei der Erziehung des Kindes eine Rolle spielt, können wir Galen letztlich kein falsches Verständnis der Passage vorwerfen. Warum Galen die Rolle der Ernährung ganz besonders herausstellen will, ist dabei offensichtlich: Auf diese Weise verstanden unterstützt die Lektüre des *Timaios* die These, „dass die Vermögen des der Seelen den Mischungen des Körpers folgen“ auf optimale Weise und ist dem σκοπός der gesamten Unternehmung dienlich. Somit ist es auch kein Zufall, dass Galen im direkten Anschluss werbend auf seine eigenen diätetischen Werke „Über die Speisen“ und „Über guten und schlechten Saft“ verweist, womit er letztlich wieder ganz praktisch zur Kernfrage des Traktats zurückführt.⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ Vgl. πρὸς δὲ τοῦτοις, ὅταν οὕτως κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῆ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτη κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα: [*Tim.* 87a7-b3]. Vgl. Lloyd (1988), 21-22.

⁶⁵⁰ “Yet that involves not just a narrow, but a tendentious, reading of the text – even of the text Galens quotes – as becomes clear if the whole passage is taken together.” Lloyd (1988), 21.

⁶⁵¹ Vgl. *QAM* 72,12-14 Müller.

⁶⁵² Andererseits spricht Platon selbst an anderer Stelle durchaus davon, dass es gewisse ἐπιτηδεύματα und μαθήματα für die Jugend gebe. Vgl. *Lach.* 180c3-4.

⁶⁵³ Vgl. *Leg.* 666a3-7.

⁶⁵⁴ Vgl. *QAM* 72,20-23 Müller.

2.2.4 Die Verortung der Seelenteile im Organismus: Galens Adaption der Seelentopologie aus dem *Timaios*

In unserer Abhandlung des *Timaios* hatten wir gezeigt, dass Platon den Seelenteilen in *Tim.* 69c-71e verschiedene Örtlichkeiten im menschlichen Körper zuweist. Zusammengefasst gesagt, wird dort der sterbliche Seelenteil insgesamt in der Brusthöhle angesiedelt, die sich noch einmal in eine männliche und eine weibliche Wohnstätte teilt.⁶⁵⁵ Wir hatten dargelegt, dass es umstritten ist, worauf sich die Wohnstätten des Männlichen und Weiblichen beziehen, hatten uns aber dafür ausgesprochen, dass die weibliche Wohnstätte das *ἐπιθυμητικόν* bezeichnet und unterhalb des als Scheidewand charakterisierten Zwerchfells angesiedelt ist.⁶⁵⁶ Der Raum oberhalb des Zwerchfells hingegen ist somit im Ganzen das ‚Gebiet‘ des *θυμός*. Das *λογιστικόν* nun siedelt Platon im Kopf an, wobei wir in Kapitel 1.2.3.3 zusätzlich zeigen konnten, dass er an anderer Stelle hinzukommend auch das Gehirn als Teils des Rückenmarks auffasst.⁶⁵⁷ Hierbei war unsere These, dass dem Rückenmark eine verbindende Funktion zwischen den drei Seelenteilen zukommt und dass es darüber hinaus auch als das eigentliche Bindeglied zwischen sterblicher und unsterblicher Seele fungiert. Wichtig war uns außerdem, dass Platons Zuweisung der Wohnstätten der einzelnen Seelenteile nicht auf die Organe Hirn, Herz und Leber beschränkt ist, insofern er bei seinen Zuweisungen von insgesamt ausgedehnteren Körperregionen ausgeht, deren Lokalisierung er somit zwar einerseits weiter fasst als die distinkten Organe, die er aber dennoch mit dem Anspruch anatomischer Genauigkeit zu beschreiben versucht.

Schauen wir uns nun im Vergleich dazu an, wie und wo Galen die Seelenteile verortet, sehen wir, dass er diese manchmal, anders als Platon, nicht in bestimmte Körperregionen, sondern in die Organe selbst verlegt. In *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy grenzt Galen, wie wir in Sektion 2.1 gesehen haben, drei *ἄρχαί* für die Organisation des Lebewesens voneinander ab, die er im Kopf, im Herzen und in der Leber verortet. Dies bestätigt sich auch in *QAM*, wo es heißt: „Dass es also drei Teile der Seele gibt und dass Platon dies annimmt, hat er an anderer Stelle gezeigt, nämlich dass einer in der Leber, der andere im Herzen und der dritte im Kopf angesiedelt ist.“⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν [...].διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες [*Tim.* 69e3-70a2].

⁶⁵⁶ Vgl. *Tim.* 70d7-e1.

⁶⁵⁷ Vgl. *Tim.* 73c8-d1.

⁶⁵⁸ Ὅτι μὲν οὖν τρία τῆς ψυχῆς ἐστὶν εἶδη καὶ ὅτι ὁ Πλάτων βούλεται ταῦτα, δι' ἐτέρων ἐπιδέδεικται, καθάπερ γε καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐν ἥπατι, τὸ δ' ἐν καρδίᾳ, τὸ δ' ἐν ἐγκεφάλῳ καθίδρυται. [*QAM* 36,9-12 Müller]. Vgl. auch *In Plat. Tim. comm.* Frag. 2, 89-90.

Wenn wir uns fragen, wie Galen zu dieser Interpretation kommt, müssen wir uns zunächst klar machen, dass Galen zumindest in *QAM* durchaus ein eigenes Interesse daran hat, die Seelenteile *in* den Organen selbst zu verorten. Durch diese distinkte Ortszuweisung nämlich kann er wesentlich leichter zu seinem nächsten Schritt übergehen, der darin besteht, die κρᾶσις des jeweiligen Organs mit dem jeweils in ihm verorteten Seelenteil selbst zu identifizieren. Der θυμός folgt nun nicht mehr den Mischungen der Herzens, sondern i s t diese Mischung. Wir hatten jedoch ebenfalls bereits festgestellt, dass Galen die Identität des Seelenteils mit der Mischung des zugehörigen Organs relativiert: Ihm zufolge ist es ‚besser‘ (wohl im Sinne von angemessener), ihre Identität anstelle des völligen Unterworfensein der Seele durch den Körper zu propagieren. Das Unterwerfen (δουλεύειν) ist für Galen kein angemessener Terminus, um das Verhältnis von Körper und Seele zu charakterisieren.⁶⁵⁹ Die Vermutung, dass er die Verortung der Seelenteile aus dem *Timaios* somit nicht missversteht, sondern zu seinen eigenen Zwecken übersimplifiziert, bestätigt sich, wenn wir andere Werke Galens vergleichend zu Rate ziehen. In *PHP* zitiert er die genaue Passage aus dem *Timaios*, aus welcher die Verortung des ἐπιθυμητικόν klar hervorgeht⁶⁶⁰ und auch in seinem Kommentar zum platonischen *Timaios* zeigt er sein Wissen um die platonische Topographie:

„Platon sagt, dass das Begehrungsvermögen ein Teil der Seele sei, der weder in uns noch in den Pflanzen eine andere Natur hat, sondern die selbe Natur, die angesiedelt ist in Region der Leber [ῥχίσθαι τε κατὰ τὸ ἦπαρ], sicherlich aber nicht an genau dem selben Ort [οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν δηλονότι τόπον], an dem auch der mutvolle Teil oder das Vernunftvermögen sind, was dann einsichtig wäre, wenn drei Vermögen von einer Substanz wären, wie jene sagen, die annehmen, dass diese das Herz sei. Gemäß der Vernunft nehmen jene nämlich eine Substanz [μίαν οὐσίαν] der Seele an, sagen aber, dass ihr drei Vermögen [τῆς ψυχῆς δυνάμεις τρεῖς] gewachsen seien, während Platon nicht annimmt, dass das Vernunftvermögen der Seele dieselbe Substanz hat, wie dem Unvernünftigen und dem Begehrungsvermögen zu Grunde liegen, sondern eine andere, und dieses (scil. das Vernunftvermögen) kämpft häufig mit dem mutvollen Teil, und wahrlich kämpft es manchmal auch gemeinsam mit dem mutvollen Teil gegen das Begehrungsvermögen, das in einem anderen Teil des Körpers angesiedelt ist.“⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Vgl. *QAM* 44,6-12 Müller.

⁶⁶⁰ μετέχει γε μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, ὃ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἰδρῦσθαι λόγος. [*Tim.* 77b3-4] Vgl. *PHP* 6.2, 370,1-3 De Lacy.

Galen zufolge resultiert Platons dreifache Verortung der Seelenteile aus der Notwendigkeit, dass diese aus drei verschiedenen Substanzen (οὐσίαι) bestehen und deswegen nicht an denselben Ort gebunden sein können. Galens Begründung legt nahe, dass die organische Heimat der Seelenteile und ihre substantielle Verschiedenheit Hand in Hand gehen. Das bedeutet jedoch nicht notwendigerweise, dass er hier die Organe selbst als Substanzen sieht, welche die Distinktion der Seelenteile begründen sollen. Er versucht vielmehr eine Erklärung dafür zu liefern, wie die unterschiedlichen Strebungen der Seelenteile zu Stande kommen können. Nur wenn alle drei Seelenteile eine voneinander unterschiedene Substanz aufweisen, lassen sich nach Galen die unterschiedlichen Strebungen der Seelenteile erklären. Denn wie sollte die Seele, wenn sie aus einer Substanz bestünde, widersprüchliche Strebungen hervorbringen? Somit hat Galens Begründung für die drei distinkten Orten der Seelenteile unter Verweis auf deren verschiedene Substanzen eine nicht unwesentliche Ähnlichkeit mit der generellen Begründung für die Tripartition der Seele, wie Galen sie aus der *Politeia* adaptiert. Für Galen sind diejenigen, die fälschlicherweise den Sitz der Seele im Herzen anberaumen, dieselben, welche nur eine einzige Substanz der Seele annehmen – auch wenn diese mehrere δυνάμεις haben sollte. Wir haben bereits weiter oben deutlich gemacht, dass dies nach Galens Auffassung einer numerischen Identität von Substanz, Vermögen und Akt nicht möglich ist: Insofern eine δυνάμεις stets Ausdruck ihrer zugrundeliegenden οὐσία ist, kann Galen die stoische Lehre von dem *einen* Sitz und somit der *einen* οὐσία der Seele nicht teilen, weil die Seele augenscheinlich mehrere δυνάμεις hat, und somit dementsprechend nicht eine, sondern mehr οὐσίαι besitzen müsste. Denn damit eine Pluralität der Vermögen möglich ist, braucht man nach Galen auch verschiedene substantielle Träger. Die Beschaffenheit dieser Träger ist dabei zugleich verantwortlich für eine gute oder schlechte Ausübung der durch diese initiierten Tätigkeiten.⁶⁶²

Fraglich bleibt hierbei jedoch, warum es ausgerechnet *drei* Substanzen sein müssen, die in Galens Psychologie die Seele bestimmen – schließlich besteht der Körpers aus vielmehr Teilen oder Regionen, als den bisher genannten, und an anderer Stelle

⁶⁶¹ [. . .] ὁ Πλάτων εἶδος ἔφη ψυχῆς εἶναι τὸ ἐπιθυμητικόν, οὐχ ἑτέραν μὲν ἔχον ἐν φυτοῖς, ἑτέραν δὲ ἐν ἡμῖν φύσιν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν, ὥκισθαι τε κατὰ τὸ ἦπαρ, οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν δηλονότι τόπον, ἐν ᾧ τὸ τε θυμοειδὲς καὶ τὸ λογιστικόν, ὅπερ ἦν εὐλογον, εἰ μᾶς οὐσίας αἱ τρεῖς ἦσαν δυνάμεις, καθάπερ φασὶν οἱ τὴν καρδίαν ὑποθέμενοι τοιαύτην εἶναι. κατὰ λόγον μὲν γὰρ ἐκεῖνοι μίαν οὐσίαν τιθέμενοι τῆς ψυχῆς δυνάμεις τρεῖς αὐτῆς εἶναι φασὶ τὰς γενικωτάτας, ὁ δὲ Πλάτων οὐ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐπιθυμητικῷ φησὶν ὑπάρχειν, ἀλλ' ἕτερον ἐκείνου, καὶ τοῦτο καὶ τῷ θυμοειδεῖ πολλάκις διαμάχεσθαι, καὶ μέντοι καὶ σύμμαχον ἔχειν ποτὲ τὸ θυμοειδὲς κατὰ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ἐν ἄλλῳ μέρει τοῦ σώματος ὥκισμένον. [*In Plat. Tim. Comm. Frag. 2, 55ff.*].

⁶⁶² So ist eine grobe Hirnstruktur für geistige Schwerfälligkeit, eine feine Substanz des Gehirns hingegen für Scharfsinn verantwortlich. ἀγχίνια μὲν οὖν λεπτομεροῦς οὐσίας ἐγχεφάλου γνώρισμα, βραδυτῆς δὲ διανοίας παχυμεροῦς· εὐμάθεια δ' εὐτυπώτου, καὶ μνήμη μονίμου. [*Ars med. I 322, 13-15 Kühn*]).

zählt Galen auch die Hoden zu den seelischen ἀρχαί.⁶⁶³ Wie es scheint, ist diese Vorstellung weniger einer Notwendigkeit des galenischen Denkens, als vielmehr seiner Affinität zur platonischen Psychologie inklusive der Dreizahl der seelischen Zentren und ihrer physiologischen Knotenpunkte, sowie der generellen Argumentation einer Notwendigkeit von drei Seelenteilen in *PHP* geschuldet. Eine möglichst großflächige Verortung der Seelenteile hätte dabei den Vorteil, dass sie alle wichtigen Organe in ihre Regionen einschließt. Insofern könnte man beispielsweise die Hoden in den Bereich des ἐπιθυμητικόν miteinschließen, aber auch den Magen und alle sonstigen Verdauungsorgane, die es außer der Leber noch gibt. Wir werden sehen, dass Galen zwar einerseits die besondere Rolle der drei Organe Hirn, Herz und Leber betont, andererseits aber Tendenzen dazu aufweist, die Seelenteile großflächiger im Organismus zu verorten und die Funktionen anderer Organe wie Magen oder Lunge bei der Erklärung der Aufgaben der Seelenteile hinzuzuziehen. Dadurch wird bei Galen der ebenso im *Timaios* erkennbare Ansatz deutlich, die Vernetzung und Integration der Seelenteile im körperlichen Verbund hervorzuheben. Der Schwerpunkt liegt dadurch mehr auf dem Organismus als psychophysischer Einheit, denn auf drei streng voneinander abgetrennten ἀρχαί.⁶⁶⁴ Im Folgenden wollen wir einen kurzen Überblick über Lage, Aufbau und Funktion der beteiligten Organe geben und uns dabei auf jene Aspekte konzentrieren, die für einen Vergleich zu den physiologischen Ausführungen im *Timaios* bedeutsam sind.

2.2.4.1 Herz und Lunge

In *PHP* 2.4, 116,32-118,17 De Lacy stellt Galen die genaue anatomische Lage des Herzens dar. Dieses liegt zwar genau in der Mitte des Brustkorbs, in Hinsicht auf das ganze Lebewesen aber liegt es oberhalb des eigentlichen Mittelpunkts, welcher in der Region des Nabels zu finden ist. Diese räumliche Entfernung des Herzens von der Region des Nabels unterstreicht die Differenz zwischen den damit verbundenen seelischen Territorien. Galen betont gar, dass das Herz möglichst weit von der Region des Nabels entfernt sei (ὅσον ἀπέχει τῶν κατὰ τὸν ὀμφαλὸν χωρίων).⁶⁶⁵ Gill sieht hier ein Paradox innerhalb des *Timaios* selbst: Einerseits stehe die psychophysische Integration des Organismus im Fokus des Dialogs, andererseits aber werde – insbesondere

⁶⁶³ Vgl. *Ad Glauc. de meth. med.* XI 2-4 Kühn, *Ars med.* I 319 Kühn, *De sem.* IV 585 Kühn. Vgl. Kap. 2.1.3.

⁶⁶⁴ Wir werden später sehen, dass Gill Galen dies zum Vorwurf macht. Vgl. Gill (2007), 418-423.

⁶⁶⁵ κείναι δὲ ὡς πρὸς μὲν τὸν θώρακα μέση πως μάλλον· ἢ μὲν γὰρ βᾶσις αὐτῆς ἀκριβῶς ἐστὶ μέση τοῦ θώρακος ἅπαντος, ἢ κορυφῆ δὲ καὶ τὰ κάτω μέρη προήκει τοσοῦτον, ἢ λίγον περὶ ἂν ἢ τὸ μέγεθος τῆς καρδίας. ὡς δὲ πρὸς ὅλον τὸ ζῶον ἀνωτέρω τῶν μέσων αὐτοῦ μερῶν τέταχται τοσοῦτον ὅσον ἀπέχει τῶν κατὰ τὸν ὀμφαλὸν χωρίων· ἐκεῖνα γὰρ ἀκριβέστατα τὰ μέσα. [*PHP* 2.4, 118,2-7 De Lacy].

nach Galens Lesart – die funktionale und räumliche Verschiedenheit der drei Teile betont.⁶⁶⁶ Dass Galen hier die räumliche Separation betont, hat jedoch in Hinsicht auf das Herz einen klaren argumentativen Grund: Er möchte im Zuge seiner Widerlegung des Kardiozentrismus die mittlere Position des Herzens im Körper relativieren – obwohl er später deutlich macht, dass die körperliche Position eines Organs, ist es nun ‚in der Mitte‘ wie das Herz oder ‚thront‘ es oben auf dem Körper wie das Hirn, ohnehin kein hinreichendes Argument dafür ist, dass sich auch das Hegemonikon dort befinden muss.⁶⁶⁷

Das Herz liegt in erreichbarer Nähe der Luftröhre, mit der es in irgendeiner Weise durch die Lunge verbunden ist. Von dieser ist das Herz von Außen vollständig umgeben (καὶ μὲν δὴ καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν πνεύμονα θέσιν ἔχει τοιαύτην ὥστ’ ἔξωθεν ὑπ’ αὐτοῦ πανταχόθεν ἠμφιέσθαι [PHP 2.4, 118,16-17 De Lacy]. Diese direkte anatomische Verbindung von Herz und Lunge und auch die spezielle Position ist gerade im Vergleich zur Beschreibung der Topologie des Herzens im *Timaios* sehr interessant.⁶⁶⁸ Denn auch dort legen die Demiurgen die Lunge „um das Herz herum“ (καὶ περὶ τὴν καρδίαν αὐτὸν περιέστησαν [Tim. 70 d3].) Galen und Platon betonen also beide, dass die Lunge das Herz von Außen umgibt. Dies hat, wie der *Timaios* zeigt, einen psychologischen Zweck: Timaios vergleicht die Lunge mit einem Schwamm, der das Herz umgibt, um dieses zu kühlen und als eine Art Polster dessen Schläge abzufedern, damit das Herz *qua* θυμός der Vernunft besser zu Diensten sein (ὑπηρετεῖν) kann.⁶⁶⁹ Der psychophysische Ansatz des *Timaios* ist deutlich erkennbar. Auch Galen betont, dass das Herz von der Lunge eingebettet ist und hierdurch auch in Verbindung zur Luftröhre und zur Atmung steht. Galens anatomische Vorstellungen stimmen somit auch in solchen ferner liegenden Details mit den Darstellungen im *Timaios* überein. Letztlich nennt Galen hier noch eine Arterie, die venenähnlich aus der linken Herzkammer erwächst (ἀριστερὰν κοιλίαν τῆς καρδίας ἐκφύεται τις ἀρτηρία φλεβώδης [PHP 2.4, 118,9-11 De Lacy]), sich in viele kleine Bahnen aufspaltet und dadurch in direkter Verbindung zu den Ausläufern der Lunge steht. Die Arterien wachsen aus dem Herzen heraus, womit eine Richtung angegeben und gezeigt wird, dass das Herz, als ἀρχή der Arterien, den Ausgangspunkt dieses Wachstums bildet.

⁶⁶⁶ Nach Gill ist deswegen Chrysipps Lesart des Dialogs angemessener, welcher die Passage Tim. 69-72 in Hinsicht auf die Möglichkeit einer Harmonisierung des inkorporierten menschlichen Wesens mit dem göttlichen Prinzip, interpretiert. Vgl. Christopher Gill: „Galen vs. Chrysippus on the Tripartite Psyche in ‘Timaeus’ 69-72” in *Interpreting the ‘Timaeus-Critias*. Tomas Calvo ed. Sankt Augustin: Academia: (1997), 267-274, 273.

⁶⁶⁷ Vgl. PHP 2.4, 120,1-10 De Lacy.

⁶⁶⁸ Vgl. Kapitel 1.2.3.1.1 über die Funktion der Lunge für den θυμός.

⁶⁶⁹ διὸ δὴ τῆς ἀρτηρίας ὄχετους ἐπὶ τὸν πνεύμονα ἔτεμον, καὶ περὶ τὴν καρδίαν αὐτὸν περιέστησαν οἷον μάλαγμα, ἵν’ ὁ θυμός ἥνικα ἐν αὐτῇ ἀκμάζοι, πηδῶσα εἰς ὑπεῖκον καὶ ἀναψχομένη, πονοῦσα ἤττον, μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύνατο ὑπηρετεῖν. [Tim. 70d].

Wir hatten bereits in Kapitel 2.1.3 innerhalb unserer Analyse von *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy einiges über die verschiedenen ἔργα des im Herzen sitzenden θυμός erfahren. Als dessen ‚intrinsische Aufgaben‘ (ἔργα καθ’ ἑαυτὴν) bezeichnet Galen dort das Aufrechterhalten des τόνοσ der Seele, das Absichern und Festigen von dem, was die Ratio befiehlt. Davon haben wir die affektgemäßen Aufgaben (ἔργα κατὰ πάθος) unterschieden, die im Kochen der inneren Hitze (τὸ ἔμφυτον θερμόν) bestimmt, wenn die Seele Vergeltung erstrebt, da sie meint, dass ihr ein Unrecht zugefügt werde. Bezogen auf den übrigen Körper (πρός τι) ist das Herz der Ursprung (ἀρχή) der Hitze in den Verzweigungen der Arterien und der Bewegung des Pulses. Psychologische und physiologische Aufgaben des Herzens gehen dabei, ähnlich wie im *Timaios*, Hand in Hand: Die aus der linken Herzkammer erwachsende und sich verzweigende Arterie ist dazu da, die im Herzen produzierte Hitze weiterzuleiten, welche wiederum dann durch die Lunge gekühlt wird. Das Kochen dieser inneren Hitze kommt, wie wir sehen, bei einer Unrechtsempfindung zu Stande.

In *Ad Glauconem de medendi methodo* stellt Galen zur Diskussion, ob die innere Hitze des Lebewesens gar die Substanz der δυνάμεις sein könnte – oder zumindest doch ihr erstes Werkzeug: „Denn die übermäßige Kälte löscht die innere Hitze aus, die eventuell, wie welche von den vorzüglichsten Ärzten und Philosophen meinten, die Substanz der Vermögen ist, wenn aber nicht, so doch ihr erstes und notwendigsten Werkzeug.“⁶⁷⁰ Produziert wird τὸ ἔμφυτον θερμόν im Herzen, genauer gesagt in der linken Herzkammer⁶⁷¹, und wird durch die Arterien transportiert, und unabhängig davon, ob diese Hitze tatsächlich οὐσία oder ‚nur‘ πρώτον τε καὶ ἀναγκαιότατον ὄργανον der δυνάμεις insgesamt sein sollte, so kommt ihr doch eine sehr wesentliche Rolle beim Aufrechterhalten der Vermögen zu. Außer der Produktion von Hitze ist auch die Produktion von vitalem πνεῦμα, welches durch Atemluft und Blut genährt wird, Aufgabe des Herzens und der Arterien.⁶⁷² Wir werden auf diese Thematik in Kapitel 2.2.4.1 näher eingehen.

Für unsere jetzige Untersuchung ist es von Bedeutung, dass Galen, ganz ähnlich wie Platon im *Timaios*, die psychologischen Aufgaben des θυμός mit den physiologischen Aufgaben des Herzens in direkte Verbindung setzt. So wie Platon im *Timaios* das Herz als „Knotenpunkt der Adern und Quelle der Bewegung des Bluts, das machtvoll alle Glieder durchdringt,“⁶⁷³ bezeichnet, so nennt Galen dieses den „Ursprung

⁶⁷⁰ τὰ δ’ ὑπερβαλλόντως ψύχοντα σβέννυσι τὸ ἔμφυτον θερμόν, ὃ τάχα μὲν, ὡς τισιν ἔδοξε τῶν ἀρίστων ἰατρῶν τε καὶ φιλοσόφων, ἢ οὐσία τῶν δυνάμεων ἔστιν, εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ τό γε πρώτον τε καὶ ἀναγκαιότατον αὐτῶν ὄργανον. [*Ad Glauconem de medendi methodo*. XI 97, 9-13 Kühn].

⁶⁷¹ Vgl. *De usu part.* 1.396,13-15 Helmreich, vgl. Durling (1988), 211.

⁶⁷² τοῦ δὲ ζωτικῆς πνεύματος οὐχ ὁμοίως μὲν ἐναργῶς ἢ ἀπόδειξις ἦν, οὐ μὴν ἀπίθανόν γε κατὰ τε τὴν καρδίαν αὐτὸ καὶ τὰς ἀρτηρίας δοκεῖν περιέχεσθαι, τρεφόμενον καὶ τοῦτο μάλιστα μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς, ἤδη δὲ καὶ τοῦ αἵματος. [*De Medendi methodo*. X 839,13-17 Kühn].

der Hitze und des Pulses“ und lässt die Arterien aus ihm entspringen. Und ebenso wie Platon es als die Aufgabe des Herzens versteht, im Falle einer Unrechtsempfindungen und dem damit verbundenen Aufbrausen des Zorns, den wahrnehmungsfähigen Teilen des Körpers dessen Drohungen und Ermahnungen mitzuteilen,⁶⁷⁴ so nennt Galen als Äquivalent hier das ‚Kochen‘ der inneren Hitze als den somatischen Ausdruck einer Unrechtsempfindung. Die Arterien befördern diese Hitze weiter. Und bei beiden, bei Galen ebenso wie bei Platon, wird letztlich die Nachbarschaft des Herzens zur Lunge, als Instrument der Kühlung dieser inneren Wärme, besonders hervorgehoben. Die Ähnlichkeiten liegen somit klar auf der Hand, insbesondere aber die starke interdisziplinäre Verknüpfung zwischen Psychologie und Physiologie bei beiden Denkern fällt auf.

2.2.4.2 Leber und Magen

Wie wir uns aus 2.1. erinnern, hatten wir bei unserer Systematisierung der verschiedenen Aufgaben der Seelenteile in *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy die ‚*ἔργα καθ' ἑαυτὴν*‘ des *ἐπιθυμητικόν* im Genuss von Freuden, die ‚*ἔργα κατὰ πάθος*‘ in Maßlosigkeit und Willensschwäche, und die ‚*ἔργα πρὸς τι*‘ in der Ernährung sowie der Generierung des Blutes bestimmt. Das Organ, mit welchem das *ἐπιθυμητικόν* seine physiologischen *ἔργα* wahrnimmt, sind Leber und Venen. Von diesen nämlich ist die Leber der Ausgangspunkt⁶⁷⁵, und mit deren Hilfe versorgt sie den ganzen Körper mit nährstoffreichem Blut.⁶⁷⁶ Außerdem sind Leber und Venen zugleich auch die Quelle des natürlichen *πνεῦμα*.⁶⁷⁷ Die Venen erhalten von der Leber zudem das vegetative Vermögen (*αἱ φλέβες δ' ἔξ ἥπατος τὴν φυτικὴν λαμβάνουσιν* [*De usu part.* 1.33,2-3 Helmreich]).

Galen legt großen Wert darauf, dass Platon die wichtige ernährende Funktion der Leber richtig erkannt hat – und nicht etwa dem Herzen, das er ja immerhin als „Knotenpunkt der Adern und Quelle des Bluts“ bezeichnet, diese Aufgabe gibt:

„Das [Blut] aber, welches aus der Leber kommt, wird als Nahrung für alle Körperteile bereitgestellt. Daher glaube ich, dass auch Platon über jenes Blut spricht, wenn er sagt: „Indem sie gleichsam eine Krippe in diesem ganzen Bereich für die Ernährung des Körpers einrichteten.“⁶⁷⁸

⁶⁷³ *Tim.* 70a-b.

⁶⁷⁴ Vgl. *Tim.* 70b-c.

⁶⁷⁵ Vgl. *De usu part.* 1.32,26 Helmreich.

⁶⁷⁶ Vgl. *De usu part.* 1.33,8-10 Helmreich.

⁶⁷⁷ Vgl. *De meth. med.* X. 840,1 Kühn.

⁶⁷⁸ *Tim.* 70e2-3.

Und für wahr auch daraus, dass er sagt, der Teil in der Nähe der Leber sei „begehrend nach Speisen und Getränken“⁶⁷⁹, doch über das Herz nichts dergleichen hinzufügt, ist klar, dass er möchte, dass die Nahrung vom Magen in die Leber transportiert wird, und von dort aus aber ein Teil in das Herz geht um diesem gemäß zu Blut zu werden.“⁶⁸⁰

Die Leber empfängt also Nahrung vom Magen und wandelt diese in das ihr eigene, den Körper nährenden Blut um, während das Herz einen Teil dieses nährenden Bluts noch einmal gemäß seiner ihm eigenen Tätigkeit in eine andere Form des Bluts umwandelt. Galen kämpft hier gegen die fehlerhafte Ansicht, dass die Nahrung vom Magen direkt zum Herz gelangt.⁶⁸¹ Zu diesem Zweck will er die Leber als Zwischenstation zwischen Magen und Herz etablieren. Wir haben bereits gesehen, dass das vom Herzen ausgehende Blut keine nährenden Funktion sondern die Funktion hat, die Körperwärme in die Arterien zu führen und dadurch bestimmte Vermögen bereitzustellen. Indem er dem Herz die Blutproduktion abspricht, relativiert Galen erneut die besondere Stellung des Herzens, die es im Kardiozentrismus einnimmt. Dass Platon seinen anatomischen Vorstellungen teilt, ist Galen wichtig, und nicht zuletzt deswegen rekurriert er hier völlig selbstverständlich auf Platons Metapher von der ‚Krippe‘, um physiologische Fakten abzuleiten. Denn mit dieser Metapher zeigt Platon, ganz in Galens Sinne, dass nicht das Herz, sondern die Region des ἐπιθυμητικόν den Körper mit nährendem Blut versorgt.

Der Magen ist mit der Leber sowohl räumlich als auch funktional verbunden, denn er ist zuständig für die Aufnahme der Speisen, welche die Leber später in Blut umwandeln wird. Galen und Platon stimmen darin überein, dass das ἐπιθυμητικόν nach Speise und Trank begehrt. Für den das Empfinden dieses Begehrens verursachenden Mangelzustand ist jedoch nicht die Leber sondern der Magen verantwortlich. Dieser ist das einzige Organ im Körper, welcher einen Mangelzustand wahrnehmen kann, während alle anderen Körperteile sich laut Galen wie Pflanzen ernähren, indem sie ihre Nahrung aus den Venen ziehen. Ist der Magen leer, sucht sich das Lebewesen eine außerhalb liegende Nahrungsquelle. Die Leber hat also die Aufgabe, diese Nahrung aus dem Magen einer Kochung zu unterziehen und mit Hilfe der Venen in Blut

⁶⁷⁹ *Tim.* 70d8.

⁶⁸⁰ τὸ δ' ἐξ ἥπατος ὀρμώμενον εἰς τροφήν παρεσκευάσται τοῖς τοῦ σώματος ἅπασιν μέρεσιν. ὅθεν οἶμαι καὶ ὁ Πλάτων ὑπὲρ ἐκείνου διαλεγόμενος ἔφη “οἷον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῆς τοῦ σώματος τροφῆς τεκτενημένου.” καὶ μέντοι καὶ ἐκ τοῦ λέγειν τουτὶ μὲν τὸ καθ' ἥπαρ εἶδος τῆς ψυχῆς “σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικόν” ὑπάρχειν, οὐ μὴν ἐπὶ γε τῆς καρδίας οὐδὲν ἔτι προσθεῖναι τοιοῦτον, δῆλός ἐστιν ἐκ μὲν τῆς γαστρὸς εἰς ἥπαρ βουλόμενος ἀναφέρεσθαι τὴν τροφήν, ἐκεῖθεν δὲ ἐπὶ τὴν καρδίαν ἰέναι τι μέρος εἰς τὴν τοῦ κατ' ἐκείνην αἵματος γένεσιν. [*PHP* 6.8, 418, 9-16 De Lacy].

⁶⁸¹ Vgl. *PHP* 6.8, 418,17-20 De Lacy.

umzuwandeln.⁶⁸² Die Leber ist nun, obwohl sie in zentraler Weise in die Ernährung des Körpers eingebunden ist, selbst ebensowenig wie alle anderen Körperorgane in der Lage, einen Mangelzustand wahrnehmen zu können. Wenn Galen also mit Platon darin übereinstimmt, dass das *ἐπιθυμητικόν* nach Speise und Trank begehre, muss dies entweder bedeuten, dass er hier von einem Begehren im Sinne eines ‚Bedürfnisses‘ spricht, das nicht an die Wahrnehmung von Hunger und Durst gebunden ist. Wollen wir jedoch das Begehren nach Speise und Trank als einen schmerzhaften, also wahrnehmungsgebundenen Mangelzustand verstehen, so muss Galen streng genommen die Region des *ἐπιθυμητικόν* von der Leber auch auf den Magen ausweiten. Diese Überlegung hat eine weitreichende Konsequenz: Denn wir hätten hierdurch ein Argument, dass gegen die Annahme sprechen würde, dass Galen die drei Hauptorgane Hirn, Herz und Leber mit ihrem jeweiligen Seelenteil selbst identifiziert. Wäre das *ἐπιθυμητικόν* mit der Leber identisch, müsste diese dann nicht auch eine Wahrnehmung von jenem Mangel haben, auf dessen Basis das Begehren des *ἐπιθυμητικόν* sich generiert?

An diese Frage schließen sich noch eine Reihe weiterer Fragen an. Denn auch wenn es der Magen und nicht die Leber ist, der über Wahrnehmung verfügt, so ist es doch in jedem Falle interessant, dass Galen das Wahrnehmungsvermögen vom Gehirn auf ein anderes Körperteil ausweitet. Galen braucht also eine Möglichkeit, um den Magen an der Fähigkeit der Wahrnehmung teilhaben lassen zu können, ohne dass dieser deswegen dem Gehirn seine besonderen Fähigkeiten streitig macht. Dies gelingt ihm durch die Unterscheidung zwischen Besitz und bloßer Teilhabe an einem Vermögen:

„Doch keines der Teile des Lebewesen ist von sich aus im Besitz eingeborener (σύμφυτον) Wahrnehmung [...]. Also ist es nötig, dass von anderer Stelle ein derartiges Vermögen in den Magen fließt, gleichsam durch Kanäle vom Ursprung der Wahrnehmung herab. Und deswegen führt ein Paar nicht eben kleiner Nerven von oben kommend in den Magen hinunter und verzweigt sich und breitet sich netzartig vor allem an der Öffnung und was mit dieser zusammenhängt, doch ebenso bis zu den entfernteren Teilen seines Bodens, aus.“⁶⁸³

Da der Magen nicht über eine solche ‚eingeborene Wahrnehmung‘ (σύμφυτον αἴσθησιν) verfügt, muss er die Fähigkeit zur Wahrnehmung vom Gehirn als dem ‚eigent-

⁶⁸² Vgl. *De usu part.* 1.196,1-7 Helmreich.

⁶⁸³ ἀλλ’ οὐδὲν τῶν τοῦ ζώου μορίων ἐξ ἑαυτοῦ κέκτηται σύμφυτον αἴσθησιν, [...]. ἐπιρρεῖν οὖν τῇ γαστρὶ τὴν τοιαύτην δύναμιν ἐτέρωθεν ἔχρησεν, οἷον δι’ ὀχετῶν τινῶν ἀπὸ τῆς αἰσθητικῆς ἀρχῆς. καὶ τούτου χάριν εἰς αὐτὴν ζεῦγος οὐ σμικρῶν νεύρων ἄνωθεν καταφέρεται καὶ διασπείρεται τε καὶ διαπλέκει μάλιστα μὲν τὸ στόμα καὶ τὰ τούτῳ συνεχῆ καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ δὴ τοῖς μέχρι τοῦ πυθμένος αὐτῆς ἐπεκτείνεται μέρεσιν. [*De usu part.* 1.203.1-9 Helmreich.]

lichen Ursprung der Wahrnehmung‘ erhalten. Durch die Formulierung, diese δύναις ‚fließe‘ (ἐπιρρεῖν) durch ein Paar ‚nicht kleiner Nerven‘ (οὐ μικρῶν νεύρων) in den Magen hinein, wird eine Assoziation dieser δύναις mit einer Flüssigkeit nahegelegt. Zudem wird ganz klar eine Bewegungsrichtung von Oben nach Unten suggeriert. Der Magen braucht diese δύναις zur Wahrnehmung, um einen Mangelzustand empfinden und kommunizieren zu können. Während Galen das ἐπιθυμητικόν im Menschen und das θρεπτικόν in den Pflanzen ansonsten gerne miteinander assoziiert,⁶⁸⁴ unterscheidet er die beiden hier aufgrund dieser Fähigkeit zur Wahrnehmung. Denn anders als die übrigen Lebewesen hat die Pflanze keinerlei Wahrnehmung ihrer Bedürfnisse nach Nahrung.⁶⁸⁵

Bezüglich der Vermögen der Pflanzenseele bei Galen zeigt ferner Wilberding,⁶⁸⁶ dass Galen den Pflanzen durchaus eine ganz bestimmte Form sensorischer Wahrnehmung zuspricht. Diese äußert sich darin, nährende und zuträgliche (οἰκεῖόν) sowie schädigende und fremde (ἀλλότριον) Substanzen zu erkennen (προγνωρίσαι / γνωρίζειν), wobei die Pflanzen erstere anziehen, letztere aber von sich weisen.⁶⁸⁷ Dieser pflanzliche Unterscheidungsakt (διάγνωσις) ist mit Lust und Unlust verbun-

⁶⁸⁴ „Denn die Leber ist der Ursprung derartiger Vermögen, wie sie auch in den Pflanzen vorkommen. Lasst uns im Moment noch von einem Vermögen sprechen, später werden wir genauer zeigen, das die Leber der Ursprung vieler Vermögen ist und es besser ist, sie eine Substanz der Seele zu nennen, nicht ein Vermögen, von welchen in jedem der drei Organe eines wohnt, im Gehirn einerseits das vernünftige Vermögen, im Herzen dann das mutvolle und in der Leber das begehrende; oder, wie Aristoteles es nennt, das nährende oder wachsende oder zeugende Vermögen, von dem er jeweils den Namen ableitet, vom Wachsen das wachsende vom Ernähren das ernährenden vom Zeugen das zeugende Vermögen. Platon nennt es Begehungsvermögen wegen der zahlreichen Begierden. Die Stoiker aber sagen, dass das, was die Pflanzen kontrolliert, im Ganzen nicht zur Seele sondern Natur sei.“ τοιαύτης γὰρ δυνάμεως ἀρχὴ τὸ ἦπαρ οἷα καὶ τοῖς φυτοῖς ὑπάρχει. καλεῖσθω γὰρ ἔν γε τῷ παρόντι δύναις, ὕστερον ἐπιδειξόντων ἡμῶν ἀκριβέστερον ὡς πολλῶν ἐστὶ δυνάμεων ἀρχὴ τὸ ἦπαρ καὶ κάλλιον οὐσίαν ψυχῆς ὀνομάζειν, οὐ δύναιμιν, ἐν ἐκάστῳ τῶν τριῶν σπλάγχχνων περιεχομένην, ἐν ἐγκεφάλῳ μὲν λογιστικὴν, ἐν καρδίᾳ δὲ θυμοειδῆ, κατὰ δὲ τὸ ἦπαρ ἐπιθυμητικὴν· ἢ ὡς οἱ περὶ τὸν Ἀριστοτέλην, θρεπτικὴν ἢ φυτικὴν ἢ γεννητικὴν, ἀπ’ ἐνὸς ἐκάστου τοῦνομα θέμενον, ἀπὸ μὲν τοῦ φύειν φυτικὴν, ἀπὸ δὲ τοῦ τρέφειν θρεπτικὴν, ἀπὸ δὲ τοῦ γεννᾶν γεννητικὴν· ὁ Πλάτων δ’ ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἐπιθυμιῶν ἐπιθυμητικὴν. οἱ δὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ ψυχὴν ὅλως ὀνομάζουσι τὴν τὰ φυτὰ διοικοῦσαν, ἀλλὰ φύσιν. [PHP 6.3, 374,9-19 De Lacy].

⁶⁸⁵ τοῖς μὲν γὰρ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα τὰς ἄλλας τέτταρας δυνάμεις τὰς ὀλίγῳ πρόσθεν εἰρημένους ὁμοίως τοῖς ζῴοις ἔχειν ὑπάρχει, ἀλλ’ ἢ γε τῶν ἐλλειπόντων αἰσθησις ἄπεστιν. [De usu part. 1.202,10-13 Helmreich].

⁶⁸⁶ James Wilberding: „The secret of sentient vegetative life in Galen“ in: Peter Adamson, Roitraud Hansberger und und James Wilberding (Hrsg.): *Philosophical Themes in Galen*, Supplement 114 Bulletin of the Institute of Classical Studies, London (2014), 249-268.

⁶⁸⁷ ἀδύνατον γὰρ εἶναι φαίνεται προγνωρίσαι σαφῶς, ὁποῖον μὲν τι τὸ οἰκεῖόν ἐστιν, ὁποῖον δὲ τι τὸ ἀλλότριον, ἢ τὴν ὅλην τῶν οἰκείων, ἢ τὴν ἀπόχρισιν τῶν ἀλλοτρίων ποιέσθαι. τὸ δὲ γνωρίζειν αἰσθητικῆς δυνάμεως ἔργον εἶναι φαίνεται [De propr. plac. 4.764.11-15 K.].

den und erzeugt Nutzen,⁶⁸⁸ ist jedoch weder an Wahrnehmungsinhalte noch an ein Bewusstsein von dieser Lust geknüpft.⁶⁸⁹

Die Lebewesen haben also über die Nerven im Magen an der Wahrnehmung ihrer Bedürfnisse teil, nicht aber, wie man meinen sollte,⁶⁹⁰ vermittelt der Leber. In Bezug auf die Leber hält Galen an seinem Vergleich zur Pflanze fest:

„Die Natur hat der Leber einen kleinen Nerv gegeben, nicht damit dem Lebewesen irgendeine Art von Bewegung noch Wahrnehmung zuteil werde. Denn sie ist gemeinsam mit den von ihr ausgehenden Gefäßen der Ursprung derartiger Vermögen und Aktivitäten, wie sie auch in den Pflanzen vorkommen.“⁶⁹¹

Die Leber verfügt somit über einen kleinen Nerv, hat aber durch diesen keinen Anteil an Wahrnehmungen und Bewegungen. Unter Bewegungen muss Galen hier die ‚willentlichen Bewegungen‘ im Besonderen verstehen, denn wie wir wissen ist die Leber sehr wohl Ursprung bestimmter Vermögen – und zugleich auch Initiator ihrer eigenen Bewegungen wie etwa der Produktion von Blut.

Galen spricht dem *ἐπιθυμητικόν* jedoch nicht nur, wie wir bereits angemerkt hatten, das Begehren nach Speise und Trank, sondern auch den Genuss von Freuden zu, woraus Maßlosigkeit und Willensschwäche entstehen können: „Vermögen desselben aber ist auch der Genuss von Freuden, bei denen im Falle einer stärker als angemessenen Bewegung die Maßlosigkeit und die Willensschwäche entsteht.“⁶⁹² Wenn

⁶⁸⁸ τούτων γὰρ μόνων ἐστὶν ἡ διάγνωσις αὐτοῖς, ἢ τε καθ’ ἡδονὴν, ἢ τε κατ’ ἀνάγκην, ἢ τε κατὰ τινα παραπλησίαν τούτοις ἢ ἀνάλογα τὰ παθήματα γιγνομένη. [*Prop. plac.* 122,7-12 Nutton = *Subst. nat. fac.* IV. 756, 1-3 Kühn]. Vgl. Wilberding (2014), 265.

⁶⁸⁹ “A plant is a living thing in possession of what Plato calls the appetitive soul (which is for Galen identical to Aristotle’s vegetative soul and the Stoic nature), and as such it is self-moved. Its self-motion is to be explained in terms of the four fundamental natural powers, which are in turn essentially related to its ability to sense. This ability to sense is above all related to the plant’s powers of attraction, elimination (or repulsion) and assimilation. Its power of attracting is directed at its own appropriate substance, which Galen take to be a specific fluid in the soil characterized by a property of taste, and the plant is able to recognize this substance, yet without having any sensation of this property of taste (or any other property belonging to the five senses). The same goes for its power of elimination and the substances foreign to it. Although a plant’s power to attract necessarily involves some element of recognition and thus sensation, it would seem to involve no more consciousness or awareness than a magnet would possess, since this too has a natural power of attraction.” Wilberding (2014), 266-267.

⁶⁹⁰ “One might have expected that this line of communication would be extended to the liver.” Gill (2007), 421.

⁶⁹¹ ἐλαχίστου δὲ νεύρου τῷ ἥπατι μετέδωκεν ἡ φύσις, ὡς ἂν μήτ’ εἰς κίνησιν τινα τῷ ζῳῳ μήτ’ εἰς αἴσθησιν αὐτὸν παρασκευάζουσα. τοιαύτης γὰρ ἐστὶν ἀρχὴ δυνάμεως καὶ τοιαύτας ἐνεργείας αὐτό τε καὶ αἱ ἀπ’ αὐτοῦ φλέβες ἐπιστεύθησαν, οἷα κὰν τοῖς φυτοῖς εἴσι. [*De usu part.* 1.226,2-7 Helmreich].

⁶⁹² τῆς δ’ αὐτῆς ταύτης δυνάμεως καὶ ἡ τῶν ἡδέων ἐστὶν ἀπόλαυσις, ἐν ἣ σφοδρότερον τοῦ δέοντος κινουμένη τὴν τ’ ἀκρασίαν καὶ τὴν ἀκολασίαν ἐργάζεται. [*PHP* 7.3, 440,6-8 De Lacy].

wir nun davon ausgehen, dass das *ἐπιθυμητικόν* letztlich für *ἀκρασία* und *ἀκολασία* im Menschen verantwortlich ist, müsste es dann nicht genauso auch die Ursache für bestimmte Handlungen sein, die aus *ἀκρασία* und *ἀκολασία* entstehen? Ist es nicht das *ἐπιθυμητικόν*, welches im Falle von Leontios das konkrete Hinlaufen zu den Leichen und ihr Betrachten aktiv veranlasst? Dazu müssen wir versuchen zu verstehen, was Galen unter ‚willentlichen Bewegungen‘ versteht und welcher Körperteil für die Muskelbewegungen im Organismus zuständig ist. Wir wollen uns deswegen nun die Rolle des Gehirns genauer ansehen.

2.2.4.3 Gehirn und Rückenmark

Uns ist es im folgenden Kapitel wichtig, jene Aspekte in Galens Verständnis vom Gehirn zu beleuchten, die durch Platon motiviert wurden und zu prüfen, inwiefern dieses mit den Darstellungen aus dem *Timaios* kompatibel ist. Der Fokus der Untersuchung wird hier darauf liegen, die Bedeutung des Gehirns für die willentlichen Bewegungen des Menschen herauszuarbeiten. Auf eine detaillierte Darstellung der Anatomie des Gehirns nach Galen hingegen, wie sie bereits von Rocca hinlänglich und umfassend dargelegt wurde, soll in dieser Untersuchung verzichtet werden.⁶⁹³

In *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy bestimmt Galen, wie bereits gezeigt, die *ἔργα κατ’ ἐαυτὴν* des *λογιστικόν* in Vorstellung, Erinnerung, Vernunft und Verstand und die Aufgaben *πρός τι* als Wahrnehmung und willentliche Bewegungen (*καθ’ ὁρμήν*). Das *λογιστικόν* residiert im Gehirn. Wir hatten in Kapitel 1.2.3.3 gesehen, dass Platon seine Lehre von den drei körperlichen Regionen aus *Tim.* 69e-70a etwas später in *Tim.* 73b1-5 noch um den Aspekt des Rückenmarks ergänzt, insofern das Gehirn ein Teil des Rückenmarks ist (*τοῦ μυελοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον* [*Tim.* 73c8-d1]).⁶⁹⁴ Hierin stimmen Platon und Galen überein:

„Dass also der Ursprung aller Nerven das Gehirn und das Rückenmark ist,
und dass das Gehirn wiederum der Ursprung des Rückenmarks ist, [. . .],

⁶⁹³ Siehe Rocca, Julius *Galen on the brain: anatomical knowledge and physiological speculation in the second century AD*, Studies in Ancient Medicine 26, Brill, Leiden / Boston (2003).

⁶⁹⁴ Ganz im Gegenteil hierzu Aristoteles, der die Substanz von Hirn und Mark für verschieden hält und sich dadurch und zugleich von der Auffassung, dass das Gehirn Ursprung des Rückenmarks sei, von vielen anderen Forschern (wie etwa Platon) absetzen will. [*PA* II,7 652 a24-26]. Siehe hierzu: Carolin M. Oser-Grote, Aristoteles und das *Corpus Hippocraticum*. Die Anatomie und Physiologie des Menschen (Philosophie der Antike, Bd. 7), Stuttgart: Franz Steiner 2004, S. 192-193.

und dass die Nerven die seelische Kraft aus dem Gehirn erhalten [...], habe ich in den Doktrinen über Hippokrates und Platon dargelegt. Der Nutzen der Nerven dürfte also sein, das Vermögen (δύναμις) der Wahrnehmungen und Bewegungen vom Ursprung zu den übrigen Teilen des Körpers zu bringen. [...] Und bezüglich der Sehnen, Nerven und Bänder, und wodurch sie sich unterscheiden, wurde in der Schrift „Über die Bewegungen der Muskeln“ gehandelt. Offensichtlich ist nun, dass auch über die Natur der Muskeln in demselben Werk gehandelt wird, und dass sie die Instrumente der willentlichen Bewegungen sind und dass das Ende der Muskeln selbst als Sehnen bezeichnet wird.“⁶⁹⁵

Auch Galen sieht Gehirn und Rückenmark als Einheit an. Beide sind gleichberechtigte ἀρχή der Nerven. Der Nutzen der Nerven (νεύρων μὲν χρεία) besteht im Transport des Vermögens zur Wahrnehmung und Bewegung (δύναμιν αἰσθήσεως τε καὶ κινήσεως). Diese leiten das Vermögen vom Gehirn, also dem Ursprung, aus dem sie auch selbst entspringen, zu den Körperteilen (ἀπὸ τῆς ἀρχῆς παράγειν τοῖς κατὰ μέρος). In Bezug auf die Nerven unterscheidet Galen in Anlehnung an die Arbeiten von Herophilus und Erasistratos zwischen Wahrnehmungsnerven (νεύρων τῶν αἰσθητικῶν) und Bewegungsnerven (νεῦρα προαιρετικά, κινητικά, πρακτικά).⁶⁹⁶ Die Bewegungsnerven, die auch ‚harte Nerven‘ genannt werden, entspringen aus dem Rückenmark, während die weicheren ‚Gehirnnerven‘ ihren Ursprung im Gehirn haben.⁶⁹⁷ Die weicheren Wahrnehmungsnerven führen zu den Sinnesorganen, während die härteren Bewegungsnerven zu den übrigen Körperteilen führen.⁶⁹⁸ Der jahrelange ungenaue Begriffsgebrauch des Wortes ‚νεῦρα‘ wie seine Vorgänger ihn handhabten, ist Galen ein Anlass zur Kritik. So empfiehlt er etwa, das Wort für Nerven (νεῦρα) und das für

⁶⁹⁵ ὅτι μὲν γὰρ ἀρχὴ νεύρων ἀπάντων ἐγκέφαλός τε καὶ νωτιαῖος καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ νωτιαίου πάλιν ἐγκέφαλος, [...] καὶ ὡς τὰ μὲν νεῦρα παρ’ ἐγκεφάλου τὴν ψυχικὴν δύναμιν, [...], ἐν τοῖς Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων ἀποδέδεικται. Εἴη ἂν οὖν νεύρων μὲν χρεία δύναμιν αἰσθήσεως τε καὶ κινήσεως ἀπὸ τῆς ἀρχῆς παράγειν τοῖς κατὰ μέρος· [...] καὶ μὴν καὶ περὶ τενόντων καὶ νεύρων καὶ συνδέσμων, ὅπῃ διαφέρουσιν, ἐν τοῖς Περὶ μυῶν κινήσεως εἴρηται. δῆλον δ’ ὡς καὶ περὶ τῆς τῶν μυῶν φύσεως ἐν ἐκείνοις λέλεκται καὶ ὡς εἰσὶν ὄργανα τῆς καθ’ ὁρμὴν κινήσεως καὶ ὡς ἡ ἀπονεύρωσις αὐτῶν τένων ὀνομάζεται. [*De usu part.* 1.32,23-33,15 Helmreich].

⁶⁹⁶ Vgl. *De usu part.* 2.93,10-14 Helmreich. Vgl. Friedrich Solmsen: “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves” in: *Museum Helveticum* 18 (1961), 150-167 und 169-197, 185 Fn. 2.

⁶⁹⁷ “Psychic *pneuma* in the ventricles must be able to pass into the spinal marrow and hence the nerves. The spinal marrow is the source of all the hard nerves of the body, the nerves of motion. Cranial nerves, some of which are sensory as well as motor, are derived from the base of the brain. All other nerves are derived from either the spinal cord or cerebellum.” Rocca (2008), 249 .

⁶⁹⁸ ταῦτ’ ἄρα τοῖς μὲν αἰσθητηρίοις μαλακῶν, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσι μορίοις, ὅσα καθ’ ὁρμὴν κινεῖται, τῶν σκληρῶν νεύρων ἐδέησε. καὶ αὐτοῖς δὲ τοῖς αἰσθητηρίοις, ὅσα κινεῖται κατὰ προαίρεσιν, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ γλώττη, διττὸν γένος νεύρων ἐστίν, οὐχ ὥσπερ ὡς καὶ ῥῖσιν ἐν μόνον τὸ μαλακόν. [*De usu part.* 1.459,3-9 Helmreich]. Siehe die Passage im Kontext zu *De usu part.* 1.461, 3-462,17 Helmreich. Vgl. Rocca (2003), 83-84.

Sehnen (τένοντες) nicht zu verwechseln.⁶⁹⁹ Galen legt insgesamt großen Wert darauf, zwischen Nerven, Sehnen und Ligamenten genau zu unterscheiden, was selbst ihrem ‚Entdecker‘ Herophilus nicht immer gelingt.⁷⁰⁰

Die Nerven erhalten das seelische Vermögen (τὴν ψυχικὴν δύναμιν) aus dem Gehirn und transportieren sie zu den übrigen Körperteilen, genauer gesagt zu den Muskeln:

„Auf diese Weise nun ist irgendein großes Vermögen (δύναμις) in den Nerven, wobei es von oben her, von dem großen Ursprung, herabfließt; denn weder sind sie von sich selbst her im Besitz dieses Vermögens, noch wohnt es ihnen natürlicherweise inne. Dies dürfte am meisten dann ersichtlich werden, wenn man die Bahnen dieser Nerven oder den Spinalkanal selbst durchschneidet. Insofern man nämlich weiter oben am Kopf den Schnitt macht, wird dieser die Vermögen des Ursprungs bewahren, alle unteren Teile dagegen werden weder fähig sein die Wahrnehmung noch die Bewegungen zu steuern. Die Nerven bringen gleichsam über die Funktion von Kanälen aus irgendeiner Quelle des Gehirns die Vermögen zu den Muskeln.“⁷⁰¹

Die Nerven sind hier als die Vermittler einer δύναμις zu den Muskeln charakterisiert. Werden die Nervenbahnen durchschnitten, ist das Lebewesen unterhalb dieses Schnitts wahrnehmungs- und bewegungsunfähig. Dies zeigt, dass der Ursprung der δύναμις oberhalb des Schnittes sein muss, da alle Körperteile, die oberhalb des Schnittes liegen, ihre Vermögen bewahren. Mit dem seelischen Vermögen, das vom Gehirn über die Nerven zu den Muskeln transportiert wird, ist Wahrnehmungs- und Bewegungsfähigkeit verbunden. Genau dies aber zeichnet nach Galen die willentlichen Bewegungen aus.

Galen wählt die Formulierung ‚großer Ursprung‘, um seine besondere Bedeutung herauszustellen und ihn von den beiden übrigen ἀρχαί Herz und Leber abzugrenzen. Vom Begriff der δύναμις hängt sehr viel ab, je nachdem ob wir δύναμις bei Galen stärker im aristotelischen Sinne als nicht körperlich gedachte Potenz einer Sache auffassen wollen, oder sie in gedankliche Nähe zum psychischen πνεῦμα bringen, was eine Somatisierung dieser seelischen Kraft nahelegen würde. Die Annahme einer Verbindung

⁶⁹⁹ Vgl. *PHP* 1. 9, 96,2-11 De Lacy, vgl. Burkert (2009), 32.

⁷⁰⁰ Vgl. Rocca (2003), 37.

⁷⁰¹ οὕτως ἄρα μεγάλη τις δύναμις ἐν τοῖς νεύροις ἐστίν, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς μεγάλης ἀρχῆς ἐπιρέουσα· οὐ γὰρ δὴ ἐξ αὐτῶν γε οὐδὲ σύμφυτον αὐτὴν ἔχει. γνοίης δ' ἂν τῷδε μάλιστα, εἰ τέμης τῶν νεύρων τούτων ὅτιοῦν ἢ τὸν νοτιαῖον αὐτόν. ὅσον μὲν γὰρ ἀνωτέρω τῆς τομῆς συνεχῆς ἐγκεφάλω, τοῦτο μὲν ἔτι διασώσει τὰς τῆς ἀρχῆς δυνάμεις, τὸ κατωτέρω δὲ πᾶν οὔτ' αἴσθησιν οὔτε κίνησιν οὐδενὶ χορηγεῖν δυνήσεται. λόγον οὖν ὀχετῶν ἔχοντα τὰ νεῦρα καθάπερ ἔκ τινος πηγῆς τοῦ ἐγκεφάλου τοῖς μυσὶ παράγονται τὰς δυνάμεις. [*De motu musc.* 4. 371,2-11 K.].

von psychischer δύναμις und psychischem πνεῦμα bietet sich deshalb in besonderem Maße an, weil beide ihren Ursprung im Gehirn haben und zudem gleichermaßen als Transmitter von Bewegung und Wahrnehmung charakterisiert werden.⁷⁰² In der folgenden Passage spricht Galen über den Verlust des Bewusstseins, wenn psychisches πνεῦμα aus dem Gehirn austritt, und schlussfolgert:

„Aus diesen Phänomenen dürfte jemand vielleicht auf eines von zwei Dingen bezüglich des πνεῦμα in den Ventrikeln des Gehirns schließen: Wenn die Seele unkörperlich ist, dann ist das πνεῦμα, wie man sagt, ihre erste Behausung, wenn die Seele aber ein Körper ist, so ist dieses πνεῦμα selbst die Seele. Aber wann immer die Ventrikel wieder geschlossen sind und das Lebewesen kurze Zeit später wieder Wahrnehmung und Bewegung hat, scheint keine der beiden Aussagen zuzutreffen, weder dass [das πνεῦμα] die erste Behausung [der Seele] ist, noch dass πνεῦμα selbst [die Seele] ist. Es ist nun besser anzunehmen, dass die Seele im eigentlichen Körper des Gehirns wohnt, was auch immer sie gemäß der Substanz sein mag (denn die Untersuchung ist noch nicht zu diesem Punkt gekommen), und dieses πνεῦμα das erste Instrument der Seele für alle Wahrnehmungen des Lebewesens und ferner für die willentlichen Bewegungen ist. Und deswegen trägt [das πνεῦμα], auch wenn es entleert ist und bis es sich wieder zusammen gesammelt hat, dem Lebewesen das Leben nicht davon, sondern bewirkt, dass das Lebewesen unempfindlich und unbeweglich ist. Freilich nun müsste, wenn das πνεῦμα die Substanz der Seele wäre, das Lebewesen gemeinsam mit der Entleerung des πνεῦμας zerstört werden.“⁷⁰³

⁷⁰² Auch Rocca sieht eine Kompatibilität der psychischen δύναμις durchaus mit dem Konzept vom psychischen πνεῦμα: “In *De motu musculorum* IV. 371 K, Galen cites a *power* (δύναμις) flowing from brain to muscle, with the nerves acting as passive carriers for this power (cf. 402-403). In this text, pneumatic transmission along a nerve is not mentioned. Galen postulates instead a rather general ψυχική δύναμις as being responsible for voluntary action. This power seems to alter the innate tension in a muscle, allowing activity [...]. These references to powers are of course, perfectly compatible with pneuma. Yet the maintenance of this essential *tension* (τόνος) for voluntary action is never fully explained. Vegetti, 1993a, puts forward a thesis that Galen utilised Hellenistic mechanical theories to explain how pneuma might act in terms of effecting voluntary muscular movement. It is helpful for an understanding of the concept of muscular pneumatic tension that it maybe compared to the essential tension of a spring processes in order to function. But Galen did not seem to adhere to a doctrine of pneuma as a species of hydraulic fluid moving through nerves an acting on muscles like water in a piston pump (as Vegetti implies). [...]” Rocca (2003), 66-67 Fn. 97.

⁷⁰³ ἐκ τούτων οὖν τῶν φαινομένων ἴσως ἂν τις ὑπονοήσειε τὸ κατὰ τὰς κοιλίας τοῦ ἐγκεφάλου πνεῦμα δυοῖν θάτερον, εἰ μὲν ἀσώματός ἐστιν ἡ ψυχὴ, τὸ πρῶτον αὐτῆς ὑπάρχειν, ὡς ἂν εἴποι τις, οἰκητήριον, εἰ δὲ σῶμα, τοῦτ' αὐτὸ [πνεῦμα] τὴν ψυχὴν εἶναι. ἀλλ' ὅταν γε συναχθεισῶν τῶν κοιλῶν ὀλίγον ὕστερον αὔθις αἰσθάνηται καὶ κινήται τὸ ζῶον, οὐκέτ' οὐδέτερον οἶόν τε φάναι τῶν εἰρημένων ὑπάρχειν τοῦτ' ἰσχυρῶς πνεῦμα. βέλτιον οὖν ὑπολαβεῖν ἐν αὐτῷ μὲν τῷ σῶματι τοῦ ἐγκεφάλου τὴν ψυχὴν οἰκεῖν, ἥτις ποτ' ἂν ᾗ κατὰ τὴν οὐσίαν (οὐπω γὰρ περὶ τούτου σχέψις

Galen stellt hier zunächst zwei mögliche Hypothesen zum Verständnis des Verhältnisses von πνεῦμα und Seele dar. Wird die Seele als etwas Körperliches gedacht, so wäre das (psychische) πνεῦμα dieser seelische Körper, und πνεῦμα und Seele wären identisch. Wird die Seele hingegen als etwas Unkörperliches gedacht, so wäre das (psychische) πνεῦμα ihre erste Behausung (τὸ πρῶτον αὐτῆς ὑπάρχειν).⁷⁰⁴ Beide Möglichkeiten werden von Galen nun zu Gunsten einer dritten Option abgelehnt. Nach dieser dritten Option wird das (psychische) πνεῦμα weder als Behausung der Seele noch als die Seele selbst, sondern als das erste Instrument der Seele (τὸ πρῶτον δ' αὐτῆς ὄργανον) bestimmt. Galen macht klar, dass das (psychische) πνεῦμα von wesentlicher Bedeutung für die seelische Aktivität und insbesondere für Wahrnehmung und Bewegung ist. Dennoch möchte er Seele und πνεῦμα nicht miteinander identifizieren. Sein Beispiel zeigt, dass das Austreten von πνεῦμα aus den Ventrikeln des Gehirns zwar zu Bewusstlosigkeit und Bewegungsunfähigkeit, nicht aber zum Tode führt. Galen setzt hier implizit die Seele mit dem Leben gleich: Wären πνεῦμα und Seele/Leben identisch, würde der Verlust von πνεῦμα zum Tode führen. Dies ist jedoch, wie die vorliegenden empirischen Beobachtungen zeigen, nicht der Fall.

Uns liegt hier ein gutes Beispiel zur Veranschaulichung von Galens Skepsis vor der Bestimmung der Substanz der Seele vor.⁷⁰⁵ Wenn das (psychische) πνεῦμα das erste Instrument der Seele ist, kann es weder die Seele selbst sein noch ihre Behausung.⁷⁰⁶ Galen schreckt somit nicht nur vor dem letzten Schritt einer Somatisierung der Seele zurück,⁷⁰⁷ sondern setzt wie es scheint sogar eine räumliche Trennung zwischen der Seele und ihrem Instrument voraus. Das das (psychische) πνεῦμα das erste Instrument der Seele ist, nicht aber ihre Behausung darstellt, bedeutet, dass die Seele zwar einen ‚Zugriff‘ im Sinne einer Einwirkungsmöglichkeit auf ihr Instrument braucht, um es

ἦκει), τὸ πρῶτον δ' αὐτῆς ὄργανον εἷς τε τὰς αἰσθήσεις ἀπάσας τοῦ ζώου καὶ προσέτι τὰς καθ' ὄρμην κινήσεις τοῦτ' εἶναι τὸ πνεῦμα, διὸ καὶ κενωθέν, ἄχρις ἂν αὐθις ἀθροισθῆ, τὴν μὲν ζωὴν οὐκ ἀφαιρεῖσθαι τὸ ζῶον, ἀνάισθητον δὲ καὶ ἀκίνητον ἐργάζεσθαι. καίτοι γε, εἴπερ ἦν αὐτὸ ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία, συνδιεφθείρετ' ἂν αὐτῷ κενουμένῳ παραχρῆμα τὸ ζῶον. [PHP 7.3, 442,36-444,11 De Lacy].

⁷⁰⁴ Der Unterschied zwischen den beiden Optionen besteht in der Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der Seele. Es scheint, dass Galen auf eine dritte Option ausweicht, da er sich bezüglich dieser Frage nicht festlegen will.

⁷⁰⁵ Vgl. Ballester (2002), 124.

⁷⁰⁶ Diese Lesart unterstützt auch Donini mit dem Hinweis, dass die wirkliche Natur und Substanz der Seele auf diese Weise unerkannt bleiben könne. Vgl. Donini (2008), 185-186. Ähnlich Siegel über eine verwandte Passage in *QAM*: „He thus simply defined the undeniable relation between bodily changes and mental manifestations but did not use a materialistic interpretation. Galen’s statement that the soul is the ‘mixture of the active qualities’ should be judged in the framework of this philosophy. If pneuma psychikon and brain are only the instruments of the soul, then the pneuma itself cannot be considered as the soul as many philosophers did;“ Rudolph E. Siegel, *Galen on the affected parts, translation from the greek text with explanatory notes*. Basel/München/New York u.a. (1976), 211.

⁷⁰⁷ Vgl. Ballester (2002), 119.

nutzen zu können, nicht aber als ein immanentes Vermögen wirkt. Genauso wie es in einer Sage Tityus und Boreas auf dem Schiff stehend nicht möglich ist, dieses mit ihrer Atemluft in Bewegung zu setzen,⁷⁰⁸ ist es der Seele nicht möglich, das (psychische) πνεῦμα zu benutzen, wenn sie diesem immanent wäre.⁷⁰⁹

Einen weiteren Hinweis darauf, dass Galen das psychische πνεῦμα nicht mit der Substanz der Seele identifiziert, liefert seine Unterscheidung zweier, verschiedener Lokalitäten innerhalb des Gehirns. Dies ist einmal der allgemeine Bereich des Gehirns selbst (ἐν αὐτῷ μὲν τῷ σώματι τοῦ ἐγκεφάλου), zum Anderen der Teilbereich der Ventrikel des Gehirns (τὰς κοιλίας τοῦ ἐγκεφάλου). Während das πνεῦμα in den Ventrikeln des Gehirns residiert, siedelt Galen die Seele im weiter gefassten und nicht näher bestimmten ‚Körper des Gehirns selbst‘ an. Dies lässt darauf schließen, dass die rationale Seele nicht nur mehr Raum einnimmt, sondern auch mehr *ist* als das πνεῦμα allein. Die räumliche Trennung von psychischem πνεῦμα und rationaler Seele legt zudem nahe, dass es sich um ein Verhältnis von einem Teil zu seinem Ganzem handelt, und unterstützt die These von zwei diskreten Entitäten.⁷¹⁰

Das Gehirn ist also der Ursprung des psychischen πνεῦμα sowie der δύναις zu Wahrnehmungen und willentlichen Bewegungen. Wir hatten bereits mehrfach die damit verbundene Sonderstellung des Gehirns und des rationalen Seelenteils in ihm betont. Denn für alle willentlichen Bewegungen – und das bedeutet letztlich für all unser Handeln – sind in somatischer Hinsicht die Bewegungsnerven verantwortlich, weil sie die willentlichen Bewegungen an die Muskeln vermitteln. Das πνεῦμα ψυχικὸν fungiert dazu als eine Art ‚physiological agent‘,⁷¹¹ der hilft, eine Brücke über die Kluft zwischen den seelischen Vermögen und der physischen Umsetzung der Bewegungen zu schlagen. Die Instrumente oder Werkzeuge der Umsetzung der willentli-

⁷⁰⁸ Vgl. MA 698b20 ff.

⁷⁰⁹ Aristoteles begegnet diesem Problem in *De motu animalium* [703a9-14], indem er das Verhältnis von πνεῦμα zur Seele mit dem Verhältnis eines Punktes in den Gelenken, der in Bewegung setzt und bewegt wird, zu einem unbewegten Punkt vergleicht. Aristoteles setzt hier die Seele mit dem unbewegten und das πνεῦμα, das dem Seelenprinzip als *causa materialis* Stoff und Potentialität liefert, mit dem bewegt bewegenden Punkt im Gelenk anlog. Notwendigerweise unterteilt Aristoteles auch das bewegt Bewegende in zwei Teile, denn es wäre unmöglich, dass sich das Lebewesen, ohne sich gegen etwas stützen zu können, von sich selbst aus einem Punkt heraus abstößt. Indem sich aber das πνεῦμα in ihm potentiell als eines, in aktualiter aber als Größe erweist, in der sich zwei Punkte gegeneinander abstützen und somit der Kraft einen Abstoßpunkt verleihen, sieht sich Aristoteles dieses Problems enthoben.

⁷¹⁰ „For Galen, the rational soul and psychic πνεῦμα are two discrete entities that are linked in that the former manifests its activities through the latter. It is enough for him to localise the soul in very general terms as residing in the brain, yet at the same time exclude it from the ventricular system. To place the soul directly in the ventricles would represent for Galen the irrevocable step to equating soul with πνεῦμα.“ Rocca (2003), 196-197.

⁷¹¹ Rocca (2003), 49.

chen Bewegungen (ὄργανα τῆς καθ' ὄρμην κινήσεως) sind nach Galen letztendlich die Muskeln.⁷¹²

Wenn aber nur das λογιστικόν mit Hilfe von Gehirn und Nerven zur muskularen Steuerung fähig ist, wird es schwer, die beiden unteren Seelenteile als Motivatoren eigenständiger seelischer Aktionen, wie Emotionen und Begierden, inklusive ihrer eigenen Strebeziele, sinnvoll zu verteidigen. In den letzten beiden Kapiteln wollen wir nun erneut auf das Problem einer Vereinbarkeit von Galens kephalozentristischen Lehren mit den Forderungen eines dreigeteilten Seelenmodells eingehen und Lösungsansätze präsentieren.

2.2.5 Hirnzentrismus und Tripartition der Seele: Probleme und Wege zur Vereinbarkeit

Bezüglich der Frage nach der Vereinbarkeit von Hirnzentrismus und Tripartition der Seele müssen wir genau zwischen den verschiedenen Problemen unterscheiden, die die Forschung in Galens integrativem Ansatz gesehen hat.

Mansfeld sieht eine Unvereinbarkeit zwischen der Lehre vom Gehirn als Ursprung der Wahrnehmungen und willentlichen Bewegungen und der Forderung, dass die Seelenteile Quellen je eigener, seelischer Motivationen wie Emotionen und Begierden sein sollen.⁷¹³ Denn wenn die Seelenteile im platonischen Sinne als Subjekte oder doch zumindest mit Bobonich als ‚agent-like parts‘ aufgefasst werden, müssen sie auch selbsttätig und das heißt im weitesten Sinne ‚willentlich‘ agieren können. Zur Lösung des Problems schlägt Mansfeld einen vermittelnden Ansatz vor: Wenn die unteren Seelenteile aus Mangel an relevanten Nervenbahnen als seelische Motivationsquellen ausgeschlossen sind, so wäre es doch möglich, dass das λογιστικόν manchmal *im Sinne* der unteren Seelenteile agiert. Dies würde bedeuten, dass das λογιστικόν vom Gehirn ausgehend alle Handlungen veranlasst, auch solche, die seinen eigenen Motivationen widersprechen. Doch Mansfeld zu Folge versäumt es Galen sowohl in psychologischer als auch in physiologischer Hinsicht einen solchen Prozess zufriedenstellend zu erklären.⁷¹⁴

⁷¹² Vgl. *De usu part.* 1.33,13-15 Helmreich.

⁷¹³ „[...] Because there are no motor nerves issuing from either the heart (the seat of anger, according to Galen) or the liver (the seat of desire, according to Galen), the two non-rational parts are in fact precluded from moving any muscle; there is, in the literal sense of the word, no way in which they can determine our actions, because it is reason, and reason alone, which makes the muscles move by means of the connecting nerves.“ Mansfeld (1991), 141.

Mansfelds Vorschlag, den wir einer genaueren Prüfung unterziehen wollen, birgt eine psychologische und eine physiologische Implikation, die er gemeinsam verhandelt, die wir jedoch als zwei getrennte Phänomene untersuchen wollen.

Mansfeld geht in physiologischer Hinsicht davon aus, dass der *θυμός* und das *ἐπιθυμητικόν* von der Möglichkeit zur willentlichen Bewegung ausgeschlossen sind, weil die Organe, in denen sie residieren, nämlich Herz und Leber, nicht über die hierzu notwendigen Nervenbahnen verfügen. Um Galen gegen Mansfelds Kritik zu verteidigen, müssten wir also den Nachweis erbringen, dass und wie es dem *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν* physiologisch gesehen möglich sein könnte, ihre eigenen willentlichen Strebungen zu initiieren.

Mansfelds Lösungsvorschlag ist im psychologischen Bereich angesiedelt und zielt auf ein verändertes Verständnis der Aufgaben der Seelenteile ab: Wenn physiologisch gesehen nur das *λογιστικόν* willentlich zu handeln vermag, so muss es die Möglichkeit geben, dass es manchmal ‚im Sinne‘ der beiden anderen Seelenteile agiert. Das heißt also, dass das *λογιστικόν* manchmal den Willen der beiden anderen Seelenteile übernimmt und ausführt, *als wäre es der eigene*. Wir wollen zeigen, dass diese psychologische Implikation nur schwer mit Galens Seelenvorstellung kompatibel ist. Denn, wie wir bereits festgestellt haben, unterscheiden sich laut Galen die Aktivitäten, die das *λογιστικόν* verantwortet, von den Aktivitäten der beiden anderen Seelenteile grundsätzlich dadurch, dass die einen rationalen, die anderen wiederum irrationalen Ursprungs sind. Würde das *λογιστικόν* bisweilen ‚im Sinne‘ der anderen beiden Seelenteile agieren, würde es bisweilen irrational agieren. Wir müssten also zugestehen, dass das *λογιστικόν* manchmal nicht als es selbst beziehungsweise manchmal auch gegen sich selbst agiert.

Mansfelds Vorschlag birgt somit verschiedene Probleme: Man könnte meinen, dass es dem *λογιστικόν* als rationalem Seelenteil gar nicht möglich ist, irrational zu agieren. Weiterhin liegt es nahe anzunehmen, dass das *λογιστικόν* nur dann gegen sich selbst entscheiden und handeln würde, wenn es es von den beiden anderen Seelenteilen in irgendeiner Weise überwältigt und dazu gezwungen wird. Überstellen wir das irrationale Handeln in den Kompetenzbereich des *λογιστικόν*, müssten wir entweder das *λογιστικόν* teilen, um das Auftreten innerseelischer Konflikte im Sinne Platons rechtfertigen zu können, deren Existenz auch Galen als gegeben ansieht. Oder aber wir müssten annehmen, dass die Tätigkeit des *λογιστικόν* bisweilen zwischen rationalen und irrationalen Strebungen oszilliert. Um Mansfelds Deutung gerecht zu werden,

⁷¹⁴ Vgl. Mansfeld (1991), 133–135, dies sieht auch Gill (2007), 418, ebenso skeptisch gegenüber Galens vermittelndem Ansatz ist Teun Tieleman: “Galen’s Psychology” in J. Barnes und J. Jouanna (Hrsg.): *Entretiens sur l’antiquité classique XLIX: Galien (Fondation Hardt, Vandoeuvres, Suisse (2003), 131-169. 2003, 155.*

müsste Galen somit die stoische Vorstellung teilen, derzufolge alles Handeln von der Vernunft gesteuert wird und irrationales Handeln nur dadurch zu Stande kommen kann, dass die Vernunft versagt und eine Fehlleistung produziert.

Genau eine solche Hinwendung zum Stoizismus nun proklamiert ferner Gill als möglichen Ausweg aus Galens Dilemma. Gill sieht den Widerspruch insbesondere zwischen Galens ‚platonisierender‘ Lehre von den Seelenteilen als drei unabhängigen ἄρχαί auf der einen Seite und einem integrativen Konzept von den Seelenteilen im ganzheitlich aufgefassten Organismus auf der anderen Seite. Gill teilt zwar die Ansicht, dass Galen anatomisch gesehen eine Kommunikation zwischen den Seelenteilen rechtfertigen kann, dennoch gesteht er ihm keine wirkliche Kompatibilität mit Platon zu.⁷¹⁵ Wenn sich Galen anstelle auf die Tripartition auf ein ganzheitliches und integratives psychophysisches Seelenmodell berufen würde, das die kognitiven Fähigkeiten des Gehirns zu den psychologischen Funktionen und die Funktionen von Herz und Leber der ‚Natur‘ zurechnet, könnte er, weil dies besser zur Lehre vom Gehirn und der Aufgabe der Nerven harmonisiert, eine höhere Vereinbarkeit zwischen physiologischen und psychologischen Anforderungen erreichen.⁷¹⁶ Gill vertritt deswegen die Ansicht, dass sich ein stoisches Seelenmodell konsistenter in Galens anatomische Lehre vom Gehirn einfügen würde als das platonische.⁷¹⁷

Gills vorgeschlagener Lösungsversuch wird unserer Meinung nach dem eigentlichen Problem nicht gerecht, da er zwar eine *mögliche* Lösung des Dilemmas suggeriert, diese Lösung jedoch Galens *passim* in *PHP* formuliertem eigenen psychologischen Programm widerspricht: Erstens sieht sich Galen selbst als Verfechter der Tripartition der Seele und nicht der stoischen Lehre vom einen Hegemonikon. Zweitens vertreten wir die Ansicht, dass der integrative psychophysische Ansatz Galens nicht im Widerspruch zur Lehre von den drei ἄρχαί steht. Im Gegensatz zu Gill sind wir der Ansicht, dass die drei ἄρχαί nicht vollständig, sondern nur teilweise als auto-

⁷¹⁵ “In envisaging this kind of internal communication, Galen is, of course, following Plato’s lead in both the Republic and Timaeus, but in a way that is more compatible with his anatomical investigations than some other Platonically inspired features of his theory.” Gill (2007), 422.

⁷¹⁶ “If we take together the various features of Galen’s thinking just mentioned, we can see that Galen has the materials for a picture of embodied psychology that is substantially different from the dominant (Platonising) picture offered in PHP. In place of the focus on the operation of three distinct centres or sources, we can see signs of a more unified psychological and physiological structure. In this more unified view, motivation radiates through the nervous system from the brain and activates the body as an interconnected whole. In the case of anger, the heart provides the reactive component (boiling of the blood), in response to the messages sent from the brain through the nerves. The liver (or liver-based system) operates in a more independent way, but also at a more basic (plant-like) level, carrying forward low-level processes of nutrition. The functions of the liver, and also the purely automatic functions of the heart, can be assigned to “nature”, by contrast with the cognitive work of the control-centre, which can be assigned to the ‘psychic’ functions” Gill (2009), 422.

⁷¹⁷ Vgl. Gill (2007), 98.

nom konzipiert sind. Unsere Tabelle, die wir in Sektion 2.1 auf Basis von *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy erstellt haben, hat gezeigt, dass Galen bei den Seelenteilen psychologische und physiologische ἔργα unterscheidet. Diesbezüglich können wir folgendes feststellen: Die unteren Seelenteile funktionieren zwar in Hinsicht auf ihre physiologischen ἔργα (Ernährung des Körpers, Erzeugen von Hitze etc.) unabhängig voneinander, zur Umsetzung ihrer psychologischen ἔργα (unmäßige Handlungen, emotionale Handlungen) hingegen sind sie genauso auf die Hirnfunktionen angewiesen wie das λογιστικόν, da die Muskeln nur über die vom Gehirn ausgehenden Nerven bewegt werden können. Insofern sind die drei Seelenteile einerseits unabhängig voneinander, andererseits aber sehr wohl verbunden.

Will man hingegen bemängeln, dass Galen sich nicht konsequenter für den einen oder den anderen Ansatz entscheidet, muss man die gleiche Kritik auch auf Platon selbst anwenden: Denn auch der *Timaios* selbst birgt sowohl die Lehre von der Tripartition als auch die Lehre vom einheitlichen psychophysischen Organismus in sich. Man müsste dann konsequenterweise dem *Timaios* ebenfalls eine bessere Kompatibilität zur stoischen als zur platonischen Psychologie anlasten, da auch der *Timaios* Wert auf die psychophysische Interaktion von Seelenteilen und Körperorganen legt.

Mansfeld und Gill gehen nun beide davon aus, dass aufgrund der Sonderstellung des Gehirns nur das λογιστικόν physiologisch gesehen die Möglichkeit zur Initiation willentlicher Bewegungen hat. Da dies im Widerspruch zu den Anforderungen der Tripartition der Seele steht, sehen wir es als unsere Aufgabe an, in Galens Physiologie Möglichkeiten nachzuweisen, dass alle drei Seelenteile eigständige psychologische Motivationsquellen sein können.

2.2.5.1 Die Sonderstellung des Gehirns

Bevor wir zu Galens Verteidigung schreiten, wollen wir jene Textstellen begutachten, die die Sonderstellung des Gehirns in seiner Lehre verdeutlichen, und dadurch auf den ersten Blick eine klare Inkompatibilität zur Tripartition der Seele erzeugen. In *PHP* kritisiert Galen die stoische und ebenso auch aristotelische Ansicht, dass das Herz die Ursache der Wahrnehmungen und der willentlichen Bewegungen sei:

„Das Hegemonikon nun ist, wie auch sie wünschen, die Ursache der Wahrnehmungen und des Willens. Wenn das Herz das Hegemonikon enthält, so muss man zeigen, dass von keinem anderen Teil aus alle willentlichen Bewegungen zu den übrigen Teilen der Lebewesen geführt werden, und dass

die gesamte Wahrnehmung hingegen in dieses hineingeführt wird. Woher aber will man dies zeigen? Woher anders, als aus den anatomischen Untersuchungen? Denn wenn das Herz zu allen Teilen das Vermögen der Wahrnehmung und der Bewegung transportiert, ist es notwendig, dass auf jeden Fall irgendein Gefäß zur Bereitstellung dieses Services aus ihm entspringt.“⁷¹⁸

Galen macht hier die hypothetische Annahme, dass das Herz der Ursprung der Wahrnehmungen und des willentlichen Dranges ist, um dann anhand der Konsequenzen, die aus dieser Annahme folgen müssten, zu zeigen, dass die Annahme nicht aufrecht erhalten werden kann. Wenn nämlich das Herz Ursprung der Wahrnehmungen und des Willens sein sollte, müsste anatomisch gesehen ein entsprechendes, von ihm ausgehendes ‚Gefäß‘ – sprich Nerven oder zumindest ein Äquivalent – nachweisbar sein, dass diesen ‚Service‘ bereit stellen kann. Eines der Hauptanliegen Galens in *PHP* liegt jedoch genau darin, den Irrtum auszuräumen, dass der Ursprung der Nerven im Herzen liege.⁷¹⁹

Diese Ansicht geht, wie sich einem Hinweis Galens in *PHP* 1.8 entnehmen lässt, auf eine Passage aus *De partibus animalium* [666b13-16] zurück.⁷²⁰ Galen kritisiert Aristoteles für seine falsche Zuweisung und tadelt ihn: Dass Aristoteles sich nämlich in Bezug auf das Herz täuscht, könne, so Galen, ohne großen Aufwand durch Aristoteles selbst gezeigt werden: So sei er es, der uns gelehrt habe, auf die Tätigkeit und den Nutzen eines jeden Organes zu schauen, nicht aber auf die (physische) Beschaffenheit, wenn wir untersuchen, was das Wesen eines Dinges sei. Wenn wir also fragen, was das Auge sei, so sollten wir antworten: „Das Organ, mit dem wir sehen.“⁷²¹ Indem Galen also Aristoteles’ Paradigma anführt, bei der Wesensbestimmung auf die Tätigkeit und den Nutzen eines Organes zu blicken (εις τὴν ἐνέργειαν τε

⁷¹⁸ ἔστι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεως τε καὶ ὀρμῆς. οὐκ οὖν ἄλλοθεν χρὴ δεικνύναι τὴν καρδίαν ἐν αὐτῇ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχουσαν ἢ ἐκ τοῦ πάσης μὲν τῆς καθ’ ὀρμὴν κινήσεως ἐξηγεῖσθαι τοῖς ἄλλοις τοῦ ζώου μορίοις, ἅπασαν δὲ αἰσθησιν εἰς αὐτὴν ἀναφέρεσθαι. πόθεν οὖν τοῦτο δειχθήσεται: πόθεν δὲ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἀνατομῶν· εἰ γὰρ αὕτη τοῖς κατὰ μέρος ἅπασιν ἐπιπέμπει δύναμιν αἰσθήσεως τε ἅμα καὶ κινήσεως, ἀποπεφυκέναι τι πάντως ἀπ’ αὐτῆς ἀγγεῖον ἀναγκαῖον ἔστιν εἰς τὴν αὐτῶν ὑπερρροίαν. [*PHP* 2.3, 110,1-8 De Lacy].

⁷¹⁹ Vgl. *PHP* 2.1, 102,11-12 De Lacy.

⁷²⁰ Dort heißt es in dem durch Galen zitierten aristotelischen Text: „Das Herz hat auch eine große Anzahl an Nerven, und dies ist einsichtig, denn die Bewegungen gehen von diesem aus durch Zug und Erschlaffen, und deswegen braucht es diese Kraft und diesen Service.“ ἔχει δὲ καὶ νεύρων πλῆθος ἢ καρδία, καὶ τοῦτ’ εὐλόγως· καὶ ἀπὸ ταύτης γὰρ αἱ κινήσεις, περαίνονται δὲ διὰ τοῦθ’ ἔλκειν καὶ ἀνιέναι· δεῖ οὖν τοιαύτης ὑπερρροίας καὶ ἰσχύος“. [*PHP* 2.1, 92,1-5 De Lacy].

⁷²¹ εἰσὶ μὲν γὰρ τινες ἐν αὐτῇ νευρώδεις διαστάσεις, οὐ μὴν ἤδη γέ πω καὶ νεῦρα. δειχθεῖν δὲ ἂν οὐ διὰ μακρῶν τοῦτο κατ’ αὐτὸν τὸν Ἀριστοτέλη. οὗτος γοῦν ἔστιν ὁ διδάξας ἡμᾶς εἰς τὴν ἐνέργειαν τε καὶ χρεῖαν ἀποβλέπειν ἐκάστου τῶν ὀργάνων, οὐκ εἰς τὴν κατασκευὴν, ἐπειδὴν ὃ τί ποτέ ἐστιν αὐτῶ τὸ εἶναι σκοπώμεθα. τὸ γοῦν ὀφθαλμῶ εἶναι τί ποτέ ἐστιν ἐρωτηθέντες, ἀποκρινάμεθ’ “ὀργάνῳ ὀπτικῶ.” [*PHP* 1.8, 92,2-26 De Lacy].

καὶ χρειᾶν ἀποβλέπειν), und im Rahmen seiner Argumentation gegen ihn verwendet, wird deutlich, wie stark Galen grundlegende aristotelische Lehren internalisiert und akzeptiert hat. Moraux kommentiert diesen Zitationsvorgang folgendermaßen:

„Er [Galen] weist auf die anatomischen Irrtümer des Aristoteles und auf die logischen Mängel seiner Behauptungen hin. Was Aristoteles für Nerven am Herzen gehalten hat, sind in Wirklichkeit Ligamente (Galen denkt wohl an die chordae tendineae). Äußerlich weisen diese eine gewisse Ähnlichkeit mit Nerven auf, sie dürfen jedoch nicht für Nerven gehalten werden. Aristoteles hätte folgenden von ihm selbst formulierten Grundsatz nicht vergessen dürfen: Nicht das Aussehen und die Zusammensetzung eines Organs, sondern seine Funktion und seine Tätigkeit machen sein Wesen aus.“⁷²²

Galen übt hier also Kritik an Aristoteles, weil dieser selbst eines seiner grundlegenden Paradigmen außer acht gelassen hat: Denn der Fehler, die feinen Sehnenfäden, die den Papillarmuskel mit den Segelklappen verbinden, mit Nervenbahnen zu verwechseln, entsteht durch die Verwechslung zweier Körperteile aufgrund ähnlicher Morphologie.⁷²³ Galen gesteht jedoch ein, dass die ‚Natur‘ der feinen Sehnenfäden nicht leicht zu erkennen ist, weil sie eine Art Zwitter aus Nerv und Ligament sind:

„Die Sehnen aber, welche die nervenähnlichen Endpunkte der Muskeln sind, haben eine Natur in der Mitte zwischen Nerven und Ligamenten. Wenn aber jemand [Aristoteles] zustimmen würde, dass diese Ligamente im Herzen Nerven sind, ist es doch offensichtlich, dass von diesem nichts in irgendein Körperteil führt, wie [hingegen] vom Gehirn und dem Rückenmark in alle Teile.“⁷²⁴

⁷²² Moraux (1984), 750.

⁷²³ Dies unterstreicht Galen mit verschiedenen Beispielen, von denen eines hier noch aufgeführt werden soll: „Wenn das Organ nun nämlich Sehvermögen hat, so ist es ein Auge, wenn es auch bei den Menschen auf andere Weise gestaltet ist als bei Krabben [...] Wenn es sich aber so verhält, so darfst du, liebster Aristoteles (Ἀριστότελες φίλτατε), eine Sehne nicht nach ihrer körperlichen Form bestimmen, so wie die meisten, die im Denken nicht trainiert sind, sondern nach ihrer Tätigkeit und ihrem Nutzen (ἀλλ’ ἐνεργεία τε καὶ χρειᾶ).“ εἰ μὲν γὰρ ὀπτικὸν εἴη τὸ ὄργανον, ὀφθαλμὸς ἐστὶ, καὶν ἑτέρως ἔχη κατεσκευασμένον ἀνθρώποις τε καὶ καρκίνοις. [...] εἰ δὲ ταῦθ’ οὕτως ἔχει, κρινέσθω σοι τὸ νεῦρον, Ἀριστότελες φίλτατε, μὴ τῆ τοῦ σώματος ἰδέα, καθάπερ τοῖς πολλοῖς καὶ ἀγυμνάστοις περὶ λόγον, ἀλλ’ ἐνεργεία τε καὶ χρειᾶ. [PHP 1.8, 94,4-11 De Lacy]. Van der Eijk, der Galen hier sorgfältig gefertigte Rhetorik zuspricht, macht unter anderem auch auf die direkte Ansprache an Aristoteles, der hier als ‚beste‘ oder ‚liebste‘ angesprochen wird, aufmerksam: „This passage displays carefully crafted rhetoric. Aristotle is being lectured for failing to live up to what Galen regards as some of his own key principles, namely accuracy (*akribeia*), rigour in demonstrative reasoning (*apodeixis*) and the determination of the essence (*ousia*) of bodily parts by referring to their function or usefulness (*ergon*, *khreia*) as well as their form. The criticism culminates in a transition from a report in the third person to a direct address of Aristotle himself (*Aristoteles philtate*).“ Van der Eijk (2009), 274.

Wichtig ist vor allem der zweite Teil von Galens Aussage, in welcher er betont, dass, *egal* ob es sich bei den Sehnenfäden nun um Nerven handelt oder nicht, keiner dieser Sprösslinge vom Herzen aus in den Körper führt. Dadurch betont er zugleich die Sonderstellung des Gehirns als Ursprung und Ausgangspunkt (ἀρχή) der Nerven.

Und genau hier ist also der kritische Punkt: Wenn nur das *λογιστικόν* *qua* Verbindung von Gehirn und Nerven willentliche Bewegungen initiieren kann, hat dies zur Folge, dass die unteren Seelenteile, da ihnen diese Verbindung fehlt, keine Bewegung des Muskelapparats verursachen können.⁷²⁵ Wenn Galen aber die Tripartition der Seele und die Seelenteile als eigenständige Motivatoren sinnvoll verteidigen möchte, müssten allen drei Seelenteile Initiatoren von Handlungen sein können. Wir wollen deswegen im Folgenden physiologische Möglichkeiten aufzeigen, die es Galen gestatten, dass alle drei Seelenteile wahrnehmen und willentlich agieren können.

2.2.5.2 Die Nervenverbindung zwischen Gehirn und Herz

Galen bezeichnet es zwar als einen anatomischen Irrtum von Aristoteles zu behaupten, dass vom Herzen viele Nerven ausgehen, dies bedeutet jedoch weder, dass das Herz gar keine Nerven haben kann, noch dass keine Nerven in es hineinführen können:

„Und so aber werden wir zeigen, dass das Herz keine für die Wahrnehmung oder willentliche Bewegung zuständigen Nerven (αἰσθητικά τε καὶ προαιρετικά νεῦρα) von nennenswerter Zahl oder Größe hat, sondern, wie gesagt, wächst ein kleiner Nerv vom Gehirn herabkommend in es hinein (σμιχρὸν ἀπ’ ἐγκεφάλου κατιὸν εἰς αὐτὴν ἐμφύεται).“⁷²⁶

Die Beobachtung, dass das Herz nicht über jene ,αἰσθητικά τε καὶ προαιρετικά νεῦρα‘ verfügt, ist nicht nur Galens physiologischem Forschergeist sondern ebenso seinem psychologischen Verständnis geschuldet: Denn nach Galen ist nicht das Herz sondern das Gehirn Ursprung der gerade genannten Nerven sowie Initiator der Wahrnehmungen und willentlichen Bewegungen.⁷²⁷

⁷²⁴ οἱ τένοντες δὲ νευρώδεις τελευταῖ μῦθων ὄντες ἐν τῷ μεταξύ νέρων τε καὶ συνδέσμων τὴν φύσιν ἔχουσιν. εἰ δὲ καὶ νεῦρά τις αὐτῶ συγχωρήσει τοὺς κατὰ τὴν καρδίαν συνδέσμους ὑπάρχειν, ἀλλ’ οὐδὲν γε φαίνεται πρὸς οὐδὲν μέρος τοῦ σώματος ἀπ’ αὐτῶν [I read with Nickel: αὐτῆς] φερόμενον, ὡς ἀπ’ ἐγκεφάλου τε καὶ νωτιαίου πρὸς ἅπαντα. [*in Plat. Tim. comm. Frag. 14, 7-12 Larrain, e cod. Scorial. Φ III, 230 Revilla*).

⁷²⁵ Vgl. Mansfeld (1991), 141.

⁷²⁶ καὶ οὕτως δὲ δείξομεν οὐκ ἔχουσαν ἀξιόλογα τὸ μέγεθος ἢ τὸ πλῆθος αἰσθητικά τε καὶ προαιρετικά νεῦρα τὴν καρδίαν ἐναργῶς, ἀλλ’ ὡς ἔμπροσθεν εἴρηται σμιχρὸν ἀπ’ ἐγκεφάλου κατιὸν εἰς αὐτὴν ἐμφύεται. [*PHP 1.10, 96,12-14 De Lacy*].

Das Zugeständnis eines einzelnen kleinen Nervs, der vom Gehirn ins Herz wächst, scheint nun – zumal es seinem Programm in *PHP* ansonsten nicht zweckdienlich ist – für die Konsistenz seiner Lehre von umso größerer Bedeutung zu sein. Denn dieser Nerv schafft eine nervliche Verbindung zwischen den seelischen Zentren, die hilfreich sein könnte, wenn er die Lehre von der Tripartition der Seele auch in physiologischer Hinsicht sinnvoll verteidigen will.

An unserer Textstelle oben fällt auf, dass besagter Nerv vom Gehirn in das Herz hineinführt und somit eine direkte Verbindung zwischen beiden Organen gewährleistet. Auch in einem Fragment, welches sein Entdecker Larrain als Teil von Galens Kommentar zum *Timaios* authentifiziert hat,⁷²⁸ was wiederum von Nickel angezweifelt wurde,⁷²⁹ wird dieser Nervenstrang besonders hervorgehoben. Hier werden feine Auswüchse (ἀποφύσεις) der Nerven genannt, die vom Gehirn ins Herz hineinführen:

„Es zeigt sich, dass alle Nerven des Lebewesens ihren Ursprung im Gehirn haben, und von dort führen auch feine Auswüchse (ἀποφύσεις) in das Herz. Denn auch dieses braucht eine Teilhabe (ἔδει μετασχεῖν) an dem oberen Ursprung (τῆς ἄνωθεν ἀρχῆς), weil es diesem zu Diensten sein will (ὑπηρετήσιν ταύτη μέλλουσαν), wie das Folgende zeigen wird.“⁷³⁰

Das Herz will also der oberen Quelle zu Diensten sein und diese unterstützen (ὑπηρετήσιν ταύτη μέλλουσαν). Mit dem ‚oberen Ursprung‘ ist das Gehirn gemeint, und wir müssen uns fragen, wie das Herz dem Gehirn zu Diensten sein kann. Der Terminus ‚ὑπηρετέω‘ begegnet uns sowohl bei Platon als auch bei Galen immer wieder im psychologischen Kontext, wenn die Bundesgenossenschaft des *θυμός* gegenüber dem *λογιστικόν* betont werden soll.⁷³¹ Der Ausdruck ‚ὑπηρετέω‘ entstammt der Seemannssprache und bezeichnet ursprünglich das Lauschen der Ruderer im Schiffsbauch auf

⁷²⁷ Und selbst wenn das Herz viele Nerven hätte, würde dies nach Galen nicht bedeuten, dass es der Ursprung der Nerven sein muss, denn das gehäufte Vorkommen irgendwelcher Körperteile in einem Organ ist kein Beweis dafür, dass dort auch der Ursprung dieser Organe sein muss. Da das Herz jedoch gar nicht über eine große Anzahl an Nerven verfügt, erübrigt sich diese Überlegung ohnehin. Vgl. *PHP* 1.8, 92,17-21 De Lacy.

⁷²⁸ Vgl. Larrain (1991), 9–30.

⁷²⁹ Vgl. Nickel (2002), 73–78. Siehe auch das Review von Garofalo (1995), 645-646.

⁷³⁰ ὅτι ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα φαίνεται τὰ κατὰ τὸ ζῶον νεῦρα τὴν ἀρχὴν ἔχοντα, ἀφ’ ὧν καὶ εἰς τὴν καρδίαν ἀποφύσεις μικραὶ παραγίνονται. καὶ γὰρ καὶ ταύτην ἔδει μετασχεῖν τῆς ἄνωθεν ἀρχῆς ὑπηρετήσιν ταύτη μέλλουσαν, ὡς ἐξῆς δειχθήσεται. [*In Plat. Tim. comm.* Frag. 14, 1-4 Larrain, e cod. Scorial. Φ III, 230 Revilla].

⁷³¹ In *PHP* sagt Galen, dass der *θυμός* dem vernünftigen Teil gegeben sei, um ihn gegen den begehrenden Teil ‚zu unterstützen‘ (ὑπηρετεῖν) und gemeinsam mit ihm gegen diesen zu kämpfen. (ἀλλ’ ἐνθα μὲν ἂν ἐκὼν ὁ λογισμὸς ἔπηται τῷ επιθυμητικῷ, συνέπεται καὶ τὸ θυμοειδὲς τῷ λογισμῷ· τοῦτω γὰρ ὑπηρετεῖν καὶ συμπράττειν ὥσπερ τις κύων κυνηγέτη κατὰ τοῦ τρίτου τῆς ψυχῆς εἶδους ὑπὸ τῆς φύσεως ἐδόθη· ἐνθα δὲ ἐναντιοῦται καὶ στασιάζει καὶ μάχεται, μετὰ τοῦ λογιμοῦ γίγνεται καὶ τοῦτω συμμαχεῖ. [*PHP* 5.7, 350,31-352,5 De Lacy]). Vgl. auch *Tim.* 70d.

die Befehle des Steuermannes an Deck. Dies bedeutet, dass die Nicht-Sehenden auf den Sehenden hören.⁷³² Das Verhältnis zwischen Steuermann und gehorsamem Ruderer lässt sich auf das Verhältnis von λογιστικόν und θυμός übertragen. Auch der θυμός hat eine durch das λογιστικόν vermittelte Wahrnehmung bestimmter Vorgänge. Wie die Ruderer aus dem Schiffsbauch heraus den Befehlen des Steuermanns lauschen und in dessen Sinne agieren, braust auch der θυμός auf, wenn das λογιστικόν ihm Meldung von einer ungerechten Sache macht. Der θυμός ist dem λογιστικόν also zu Diensten. Galen muss diese Konnotation des Wortes ‚ὑπηρετέω‘ mitbedacht haben, wenn er diese Leistung hier auf das Herz überträgt, und zeigt dadurch Nähe zum psychophysischen Ansatz des *Timaios*.

Die beiden zuletzt zitierten Textstellen beschreiben, dass der kleine Nerv bzw. auch die feinen Auswüchse vom Gehirn (ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου / ἀπ’ ἐγκεφάλου) in das Herz (εἰς τὴν καρδίαν / εἰς αὐτὴν) hineinwachsen. In beiden Fällen ist dadurch eine klare Ausrichtung angegeben: Das Gehirn ist der Ausgangspunkt dieser Nerven, während das Herz ihr Empfänger ist. Aus dieser Beobachtung ergibt sich die Frage, ob für Galen die Tatsache, dass das Gehirn der Ausgangspunkt der Nerven ist, Konsequenzen für die Tätigkeit der Nerven hat. Mit anderen Worten: Kann das Gehirn als Ausgangspunkt der Nerven diese Verbindung zum Herzen nutzen, das Herz in umgekehrter Richtung jedoch nicht? Dies wäre für Galens Psychologie problematisch. Denn hier benötigen wir beide Möglichkeiten:

Hinsichtlich einer möglichen Kommunikation zwischen den Seelenteilen muss sich einerseits das λογιστικόν dem θυμός mitteilen können wie im Falle des Odysseus.⁷³³ Galen adaptiert, wie wir bereits gesehen haben, diese Geschichte, in welcher das λογιστικόν den θυμός überzeugt, mit dem Racheakt an den Freiern bis zu einem günstigen Zeitpunkt zu warten. Andererseits ist es ebenfalls notwendig, dass der θυμός eine Verbindung zum λογιστικόν unterhält. So erhält im Falle des Odysseus das λογιστικόν zumindest die Kunde darüber, dass der θυμός zürnt und sofort auf die Freier zustürmen und Vergeltung üben möchte. Es muss somit auch der umgekehrte Kommunikationsweg physiologisch möglich sein. Auch Galen scheint die Notwendigkeit einer Kommunikation zwischen den Seelenteilen erkannt zu haben, da er selbst versucht, diese physiologisch sicherzustellen. Dies zeigt eine Passage aus *De usu partium*, die alle bislang angesprochenen Elemente zusammenführt:

„Der vernünftige Teil aber, welcher der wahre Mensch ist, sitzt im Gehirn und hat als Unterstützung (ὑπηρετήν) und Hilfe den θυμός, der ihm gegen

⁷³² Vielen Dank an Burkhard Reis, der mich auf diese Konnotation aufmerksam gemacht hat.

⁷³³ Siehe Kapitel 2.1.5.1 über Galens Adaption des Beispiels von Odysseus.

das wilde Biest zur Seite steht. Weshalb der Demiurg diese Teile durch Auswüchse (διὰ τῶν ἀποφύσεων) miteinander verknüpfte, indem er sie schuf, damit sie auf einander achten (ἐπαίειν ἀλλήλων).“⁷³⁴

Hier verknüpft Galen die aus der Tripartition sich ergebende Notwendigkeit einer Unterstützung (ὑπηρέτην) des λογιστικόν durch den θυμός direkt mit der creatio der feinen Sprösslinge (ἀποφύσεις) der Nerven, wie sie uns bereits aus dem *Timaios*-Exzerpt bekannt sind.⁷³⁵ Diese Textstelle liefert uns einen weiteren wichtigen Baustein zur Erklärung, wie mit Hilfe von Galens physiologischen Überlegungen die Möglichkeit einer Interaktion und Kommunikation zwischen den beiden oberen Seelenteilen sichergestellt werden kann.⁷³⁶ Die soeben zitierte Textstelle nun weist darauf hin, dass die feinen Auswüchse eine gegenseitige Achtsamkeit der Seelenteile zueinander ermöglichen sollen und somit für eine Verbindung sorgen, die in beide Richtungen – also vom Gehirn zum Herzen sowie umgekehrt auch vom Herzen zum Gehirn – funktioniert.

In Hankinsons Interpretation von *PHP* 372,18-374,4 de Lacy wird die Möglichkeit dargestellt, dass die Wuchsrichtung der Nerven aus dem Gehirn heraus zugleich auch die Richtung des mit ihnen transportierten Vermögens angibt. Dann würden Hankinson zufolge beim Durchtrennen eines Nervs nur jene Körperteile vom Vermögen der Wahrnehmung und Bewegung ausgeschlossen, die unterhalb des Schnitts liegen.⁷³⁷ Diese Vermutung lässt sich jedoch anhand der angegebenen Referenzstelle aus *PHP* nicht eindeutig verifizieren.

Andere Textstellen aus *PHP* wiederum legen nahe, dass durchaus beide Vermittlungsrichtungen möglich sein können. Die genaue Funktion der Nerventätigkeit, insbesondere aber die Funktion des psychischen πνεῦμα, liegt bei Galen weitestgehend

⁷³⁴ τὸ δὲ λογιζόμενον ὄντως ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐν ἐγκεφάλῳ καθιδρυμένον ὑπηρέτην τέ τινα καὶ βοηθὸν ἔχον τὸν θυμὸν ἐπίκουρον ἑαυτῷ κατὰ τοῦδε τοῦ θρέμματος. ὅθεν αὐτὰ διὰ τῶν ἀποφύσεων ὁ δημιουργὸς ἡμῶν συνάψας ἐπαίειν ἀλλήλων ἐτεχνήσατο. [*De usu part.* 1.227,10-15 Helmreich].

⁷³⁵ ὅτι ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα φαίνεται τὰ κατὰ τὸ ζῶον νεῦρα τὴν ἀρχὴν ἔχοντα, ἀφ’ ὧν καὶ εἰς τὴν καρδίαν ἀποφύσεις μικραὶ παραγίνονται. καὶ γὰρ καὶ ταύτην ἔδει μετασχεῖν τῆς ἀνωθεν ἀρχῆς ὑπηρετήσῃν ταύτῃ μέλλουσαν, ὡς ἐξῆς δειχθήσεται. [*in Plat. Tim. comm. frag.* 14, 1-4 Larrain, e cod. Scorial. Φ III, 230 Revilla].

⁷³⁶ Auch Schiefsky interpretiert diese Passage als Galens Antwort auf die Forderung nach Kommunikation zwischen den Seelenteilen: “[...] where the need for communication is explicitly linked with the demands of the tripartite theory: the three parts are connected by “offshoots” (*apophuseis*) so that they may “heed” (*epaiein*) one another.” Schiefsky (2012), 346.

⁷³⁷ “There are two important features of this passage – [...] The second is that, given that causal influence is directional, flowing one way only, if you intervene at some point in the vessel which transfers the influence such as to interrupt it, then all points downstream of the interruption will be affected, while those upstream of it will not be affected.” Hankinson (1991), 224.

im Dunkeln. Rocca hat bereits auf die problematische Doppelbestimmung von $\pi\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ als Substanz und als Qualität, die vor allem in Galens Theorie des Sehens in *PHP* 7.7 zum Tragen kommt, hingewiesen.⁷³⁸

Galens Beschreibung des Sehvorgangs ist für unsere Frage jedoch interessant. Denn er geht nicht davon aus, dass das wahrgenommene Objekt von Außen das Sinnesorgan affiziert, sondern dass die Luft zwischen dem Organ und dem Objekt wie eine Verlängerung des Sehinstruments fungiert. Dadurch entsteht zwischen Nerv und Objekt über den Weg der Luft eine kontinuierliche Verbindung.⁷³⁹ Auch wenn also die Emission des $\pi\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ vom Gehirn ausgehend über das Auge gewissermaßen bis hin zum Gegenstand gelangt, und das Sehen somit als ein aktiver, vom Gehirn ausgehender Prozess charakterisiert ist, wird dennoch der Gegenstand bzw. seine Form in irgendeiner Weise an das Auge (und das Gehirn) übermittelt. Diese Beobachtung ist deswegen interessant, weil sie zeigt, dass weder die ‚Wuchsrichtung‘ der Nerven noch die ‚Flussrichtung‘ des $\pi\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ den Ausschlag dafür geben, dass bestimmte Signale nur von der Quelle zum Empfänger gelangen können. Am Beispiel der Sinneswahrnehmung zeigt sich vielmehr deutlich, dass der vom Gehirn ausgehende $\pi\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ -Fluss eine Verbindung zwischen Organ und Wahrnehmungsobjekt schafft, über die sich die qualitativen Unterschiede des Objekts in irgendeiner nicht näher charakterisierten Weise mitteilen. Nicht nur im Falle des Sehens sondern auch im Falle der anderen Sinnesorgane scheint die Wahrnehmung über eine qualitative Veränderung zu erfolgen, bei der die Sinnesorgane die Qualität des wahrgenommenen Gegenstands gewissermaßen assimilieren.⁷⁴⁰ In *De motu musculorum* spricht Galen zwar, wie wir bereits weiter oben zeigen konnten, nicht von $\pi\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ sondern von einem Vermögen ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) in den Nerven, welches von seinem Ursprung, dem Gehirn, herabfließt und über die Nervenkanäle zu den Muskeln gelangt,⁷⁴¹ doch es spricht nichts gegen eine Übertragbarkeit des Vorgangs im soeben beschriebenen Sinne.

Für unsere Fragestellung oben können wir ableiten, dass die feinen Auswüchse, durch die Gehirn und Herz verbunden sind, eine Verbindung zwischen den beiden seelischen Zentren schaffen, die in analoger Weise nicht einseitig sondern in beide Richtungen funktionieren können müssten. Wir haben somit durch den Nachweis der kleinen Nerven, die Galen an verschiedenen Stellen in seinem Werk erbringt, einen möglichen Kommunikationsweg zwischen Herz und Gehirn aufgezeigt. Dies ermöglicht, dass das $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ sich dem $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ mitteilen kann, was beispielsweise dann notwendig ist, wenn es den $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ an bestimmten Wahrnehmungen oder Meinungen,

⁷³⁸ Rocca (2003), 66-67, Fn. 97

⁷³⁹ Vgl. *PHP* 7.7, 474,3-7 De Lacy.

⁷⁴⁰ Vgl. *PHP* 7.5, 462,1-3 De Lacy, und Rocca (2003) ebd.

⁷⁴¹ Vgl. *De motu musc.* 4. 371,2-11 K.

wie etwa über eine Unrechtserfahrung, teilhaben lässt. Es ermöglicht aber gegebenenfalls auch, dass der *θυμός* dem *λογιστικόν* seinen Zorn und seine Handlungsabsichten vermitteln kann.

Der Nachweis der Nervenverbindung zwischen Herz und Gehirn könnte also eine Möglichkeit sein, um die Kommunikation zwischen beiden Seelenteilen physiologisch zu ermöglichen. Doch außer einer Kommunikation zwischen den Seelenteilen, erfordert die Tripartition auch, dass alle drei Seelenteile willentliche Bewegungen umsetzen können. Können wir nun die kleinen Nervenstränge zwischen Gehirn und Herz zusätzlich auch dazu heranziehen, um es dem *θυμός* zu erlauben über diese Nervenbahnen seine eigenen willentlichen Impulse an das Gehirn weiterzugeben und über den Weg des Gehirns zu realisieren? Diese Annahme ist höchst spekulativ, da Galen über eine solche Möglichkeit im Zusammenhang mit den kleinen Nerven nichts verlauten lässt.

In einer anderen Passagen in *PHP* hingegen, in der er hypothetisch die Möglichkeit diskutiert, ob das Herz dem Gehirn Wahrnehmung und Bewegung mitteilt (*τὴν καρδίαν ἐγκεφάλῳ χορηγεῖν αἴσθησίν τε καὶ κίνησιν* [*PHP* 2.6, 150,22-23 De Lacy]), werden die Arterien als (hypothetisches) Verbindungsglied zur Übermittlung der psychischen *δύναμις* vorgeschlagen. Galen schließt in dieser Passage jedoch aus, dass das Herz die psychische *δύναμις* zum Gehirn übermittelt, da beim Durchtrennen der Arterien und der bei diesen liegenden Nerven, die das Herz und das Gehirn verbinden, das Lebewesen zwar seine Stimme verliere, deswegen aber nicht ‚stumpfsinnig‘ werde:

„Denn wenn das Lebewesen tatsächlich stumpfsinnig würde, eine Bezeichnung die ihnen zufolge wahrnehmungslos und unbeweglich meint, dann müsste notwendigerweise folgen, dass das Herz dem Gehirn den ersten Ursprung der Bewegung übermittelt, welches dieses dann an den gesamten Körper auf dem Wege der Nerven weitergibt, so dass [das Gehirn] eine Art zweiter Ursprung (*δευτέραν τινὰ ἀρχὴν*) und nicht eigentlich der erste wäre [...]“.⁷⁴²

Galen lehnt diese Konklusion ab, weil sie auf einer falschen empirischen Prämisse fußt: Erstens ist der Verlust der Stimme nicht dem Durchtrennen der Arterien, sondern dem Durchtrennen der bei ihnen liegenden Nerven geschuldet, und zweitens

⁷⁴² εἴπερ γὰρ ὄντως ἐγένετο καρῶδες τὸ ζῷον, ὅπερ αὐτοῖς ὄνομα βούλεται σημαίνειν τὸ ἀναίσθητόν τε καὶ ἀκίνητον, ἐξ ἀνάγκης ἂν ἀκολουθεῖν τὸ τὴν καρδίαν ἐπιπέμπειν ἐγκεφάλῳ τὴν πρώτην ἀρχὴν αἰσθήσεως τε καὶ κινήσεως, ἣν αὐτὸς ἅπαντι τῷ σώματι διὰ νεύρων χορηγεῖ, ὥστ' εἶναι δευτέραν τινὰ ἀρχὴν αὐτόν, οὐκ ἀκριβῶς πρώτην, ἀνάλογον ὑπάρχω μεγάλου βασιλέως. [*PHP* 2.6, 150,25-29 De Lacy].

ist Stimmverlust nicht identisch mit dem Verlust von Wahrnehmung und Bewegungen.⁷⁴³ Das Herz kann demnach aufgrund empirischer Befunde nicht als die erste Ursache (πρώτην ἀρχήν) von Wahrnehmungen und Bewegungen gelten. Galen wendet sich mit diesem Argument explizit gegen die kardiozentrische Position, derzufolge alle willentlichen Bewegungen und Wahrnehmungen zuerst vom Herzen ausgehen.

Die Ablehnung des Kardiozentrismus als muss jedoch nicht bedeuten, dass dem Herz und den Arterien gar kein Einfluss auf das Gehirn und die Nerventätigkeit zukäme. Im Folgenden wollen wir zeigen, dass das Herz über den Verbindungsweg der aus ihnen entspringenden Arterien durchaus einen Einfluss auf die vom Gehirn ausgehenden willentlichen Bewegungen nehmen kann.

2.2.5.3 Die Arterien, die innere Hitze und das πνεῦμα als Verbindungsglieder zwischen Herz und Gehirn

Der Verbindungsweg über die kleinen Nerven ist nicht der einzige, den Galens Physiologie uns anbietet. Hankinson hat bereits ansatzweise eine von ihm selbst als spekulative bezeichnete Möglichkeit diskutiert, ob nicht auch das ‚kochende‘ Blut in den Arterien einen Einfluss auf das Gehirn nehmen und dessen normale Funktion so beeinträchtigen könne, dass dieses daraufhin annormale Signale aussendet.⁷⁴⁴ Diese von Hankinson bloß angedeutete Option bietet einen hervorragenden Anlass, nicht nur das Blut, sondern insbesondere auch das von Hankinson in diesem Zusammenhang nicht erwähnte vitale πνεῦμα (πνεῦμα ζωτικόν) und die innere Hitze (ἔμφυτον θερμόν) des Lebewesens hinsichtlich eines möglichen Einflusses auf das Gehirn genauer zu überprüfen.

Bezüglich der Verbindung zwischen Gehirn und Herz nennt Galen insgesamt drei Arten von Gefäßen: Venen, Arterien und Nerven (φλέβες καὶ ἀρτηρίαὶ καὶ νεῦρα). Im Einzelnen meint er damit die Arterien und Halsschlagadern, die Rückenvenen und jene im vorherigen Kapitel behandelten Nebensprösslinge der Nerven, die bei den Arterien wachsen.⁷⁴⁵ Wir wollen unser Augenmerk in diesem Kapitel auf die Arterien und das in ihnen enthaltene vitale πνεῦμα sowie die damit verbundene innere Hitze (ἔμφυτον θερμόν) des Lebewesens richten.

⁷⁴³ Vgl. *PHP* 2.6, 150,3-152,8 De Lacy. Eine logische Analyse der Passage liefert Hankinson (1991), 221-223.

⁷⁴⁴ Vgl. Hankinson (1993), 208, Fn. 76.

⁷⁴⁵ συνάπτει δὲ καρδίαν ἐγκεφάλῳ τὰ τρία γένη τῶν ἀγγείων, ἅπερ δὴ καὶ παντὸς τοῦ σώματος ὑπάρχει κοινά, φλέβες καὶ ἀρτηρίαὶ καὶ νεῦρα, φλέβες μὲν αἱ σφαγιτίδες ὀνομαζόμεναι, ἀρτηρίαὶ δὲ αἱ καρωτίδες, νεῦρα μὴν τὰ ταῦταις ταῖς ἀρτηρίαις παραπεφυκῶτα. [*PHP* 2.6, 148,18-22 De Lacy].

In *De methodo medendi* unterscheidet Galen drei körperliche ‚Quellen‘, die drei verschiedene Arten von πνεῦμα generieren: Die Quelle des psychischen πνεῦμα (πνεῦμα ψυχικόν) liegt im Gehirn und wird durch das Einatmen und im Nervengeflecht genährt. Die Quelle des vitalen πνεῦμα (πνεῦμα ζωτικόν) hingegen ist das Herz sowie die Arterien, die Quelle des natürlichen πνεῦμα (πνεῦμα φυσικόν) sind die Leber und die Venen.⁷⁴⁶ Der Begriff ‚Quelle‘ (πηγή) darf dabei nicht zu wörtlich verstanden werden: Im Falle von vitalem und psychischen πνεῦμα ist klar, dass Herz und Gehirn das πνεῦμα nicht völlig selbstständig kreieren, sondern die von außen kommende Atemluft als Grundlage benutzen, die dann in ‚inneres‘ πνεῦμα umgewandelt wird.⁷⁴⁷

Bezüglich des vitalen und des psychischen πνεῦμα ist wichtig, dass beide im Organismus miteinander verbunden sind: Die Atemluft erfährt zunächst in der Lunge eine Umwandlung in etwas πνεῦμα-artiges, um dann mit Hilfe des Bluts und der inneren Hitze in der linken Herzkammer durch eine Art ‚Kochung‘ in vitales πνεῦμα verwandelt zu werden. Durch das Arteriensystem, in dem es weiter verändert wird, erhält das vitale πνεῦμα einen Zugang zum Gehirn. Dort unterläuft es dann im *retiform plexus* (δικτυοειδὲς πλέγμα) sowie den *choroid plexuses* (χοριοειδῆ πλέγματα) noch weitere Veränderungen. Der Prozess dieser qualitativen Umwandlung der äußeren Luft zum vitalen und anschließend dann zum psychischen πνεῦμα wird also letztlich in den Kammern des Gehirns vollendet.⁷⁴⁸ Obwohl Galen das Gehirn als ‚Quelle‘ des psychischen πνεῦμα bezeichnet, sind also auch die Atemluft, die Lungen und das Herz an der Umwandlung zum psychischen πνεῦμα beteiligt.

Die Umwandlung des vitalen πνεῦμα zu psychischem πνεῦμα in den Arterien und in den Kammern des Gehirns ist nun dadurch möglich, dass es über das Arteriensystem eine physiologische Verbindung zwischen Herz und Gehirn gibt. So wie die Nerven die Transportwege des psychischen πνεῦμα sind, stellen die Arterien die Transportwege des vitalen πνεῦμα dar. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass auch das vitale πνεῦμα

⁷⁴⁶ τοῦ μὲν δὴ ψυχικοῦ πνεύματος ἐναργῶς ἐδείξαμεν οἷον πηγὴν τινα οὖσαν τὸν ἐγκέφαλον, ἀρδομένου καὶ τρεφομένου διὰ τε τῆς εἰσπνοῆς καὶ τῆς ἐκ τοῦ δικτυοειδοῦς πλέγματος χορηγίας. τοῦ δὲ ζωτικοῦ πνεύματος οὐχ ὁμοίως μὲν ἐναργῶς ἢ ἀπόδειξις ἦν, οὐ μὴν ἀπίθανόν γε κατὰ τε τὴν καρδίαν αὐτὸ καὶ τὰς ἀρτηρίας δοκεῖν περιέχεσθαι, τρεφόμενον καὶ τοῦτο μάλιστα μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς, ἤδη δὲ καὶ τοῦ αἵματος. εἰ δὲ ἐστὶ τι καὶ φυσικὸν πνεῦμα, περιέχοιτ' ἂν καὶ τοῦτο κατὰ τε τὸ ἥπαρ καὶ τὰς φλέβας. [*De meth. med.* X 839,10-840,1 Kühn].

⁷⁴⁷ Rocca sieht hierin ein Tribut Galens an die stoische πνεῦμα-Lehre, Galen selbst führt die große Bedeutung der Atemluft auf Hippokrates zurück. Vgl. Rocca (2003), 64.

⁷⁴⁸ τὸ δ' ἐκ τῶν τραχειῶν ἀρτηριῶν πνεῦμα τὸ ἔξωθεν ἐλχθὲν ἐν μὲν τῇ σαρκὶ τοῦ πνεύμονος τὴν πρώτην ἐργασίαν λαμβάνει, μετὰ ταῦτα δ' ἐν τῇ καρδίᾳ τε καὶ ταῖς ἀρτηρίαις καὶ μάλιστα ταῖς κατὰ τὸ δικτυοειδὲς πλέγμα τὴν δευτέραν, ἔπειτα τὴν τελεωτάτην ἐν ταῖς τοῦ ἐγκεφάλου κοιτίαις, ἐνθα δὴ καὶ ψυχικὸν ἀκριβῶς γίγνεται [πρό-τερον]. [*De usu part.* 1.393,23-394,6 Helmreich]. Vgl. Kovačić (2001), 120. Der *retiform plexus* wird von Rocca als „a network of fine arteries at the base of the brain“ beschrieben, die *choroid plexuses* als Geflecht „of veins and arteries in the ventricular system, which complete the transformation of vital to psychic pneuma“ beschrieben werden. Zu dem hier und oben geschilderten Vorgang vgl. Rocca (2003), 64-65.

einen Verbindungsweg zwischen dem *θυμός* und dem *λογιστικόν* spielt, und wie dieser Weg beschaffen ist.

Das vitale πνεῦμα ist laut Galen zwar nur schwer nachzuweisen, und doch sagt er, dass es im Herzen und in den Arterien residiert und durch Atmung und Blut genährt wird.⁷⁴⁹ Wichtig für unsere Belange ist, dass er es auch als eine „Art Quelle der inneren Hitze“ (πηγή τις οὔσα καὶ ἥδε τῆς ἐμφύτου θερμασίας [*De Meth. med.* X 635,17-18 Kühn]) bezeichnet.⁷⁵⁰ Eine eigene Schrift Galens über die innere Hitze gilt als verloren, doch in seinem übrigen Werk lassen sich mannigfaltige Hinweise auf eine umfassende Bedeutung der inneren Hitze finden.⁷⁵¹ Sie spielt sowohl für viele körperliche als auch für viele seelische Prozesse eine wichtige Rolle. Durch körperliche Übungen, aber auch durch Emotionen wie Zorn, Verzweiflung und Scham wächst die innere Hitze laut Galen an und wird wärmer, wobei es zu einer Art ‚Kochung‘ im Herzen kommen kann.⁷⁵² Die ‚Kochung‘ der inneren Hitze ist bei Galen, wie im *Timaios* auch, ein körperliches Zeichen für einen starken Affekt.

Da solch heftige Affekte Einfluss auf die Aufgaben der Seelenteile haben, haben wir sie in Kapitel 2.1.3 bei unserer Auswertung jener zentralen Passage aus *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy zu einer eigenen Klasse von Aufgaben unter der Bezeichnung ‚ἔργα κατὰ πάθος‘ zusammengefasst. Im Falle des *θυμός* besteht seine affektgemäße Aufgabe im ‚Kochen der inneren Hitze‘ (ζέσις τῆς ἐμφύτου θερμασίας ποθοῦσης) im Falle eines Vergeltungswunsches bei Meinung über eine Ungerechtigkeit.⁷⁵³ Die Formulierung ‚κατὰ πάθος‘ können wir dabei auf zwei Weisen verstehen: Zum Einen ist die Affektion der Seele durch eine Ungerechtigkeit gemeint, zum Anderen aber ist auch das ‚Kochen‘ der inneren Hitze selbst eine affektive Reaktion des *θυμός*, durch die er auf den Ausnahmezustand reagiert.⁷⁵⁴ Das ‚Kochen‘ der inneren Hitze

⁷⁴⁹ τοῦ δὲ ζωτικῆς πνεύματος οὐχ ὁμοίως μὲν ἐναργῶς ἢ ἀπόδειξις ἦν, οὐ μὴν ἀπίθανόν γε κατὰ τὴν καρδίαν αὐτὸ καὶ τὰς ἀρτηρίας δοκεῖν περιέχεσθαι, τρεφόμενον καὶ τοῦτο μάλιστα μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς, ἥδη δὲ καὶ τοῦ αἵματος. [*De meth. med.* X 839, 13-17 Kühn].

⁷⁵⁰ ἐτέρα δ' οὐ μόνον ὡς φυτοῖς ἡμῖν ἢ ζῶσιν, ἀλλὰ καὶ ὡς ζῶσις ὑπάρχουσα ψυχῇ, κατὰ τὴν καρδίαν ἴδρυται πηγὴ τις οὔσα καὶ ἥδε τῆς ἐμφύτου θερμασίας· ὅχετοί δὲ καὶ ταύτης τῆς πηγῆς αἱ ἀρτηρίαί, καλουμένης καὶ αὐτῆς ὀνόμασι πολλοῖς· καὶ γὰρ δύναμις ζωτικὴ καὶ δύναμις θυμοειδῆς καὶ ψυχῆ ζωτικὴ καὶ ψυχῆ θυμοειδῆς ὀνομάζονται. [*De meth. med.* X 635,15-636,3 Kühn].

⁷⁵¹ Siehe die Übersicht von Richard J. Durling: „The Innate Heat in Galen“ in: *Medizinhistorisches Journal* 23 (1988), 10-12.

⁷⁵² κατὰ δὲ τὰ γυμνάσια τῆς ἐμφύτου τοῖς ζῶσις θερμασίας αὔξησις ἐστίν, ἐξ αὐτῶν τῶν ἰδίων σωμάτων γινομένη. Καὶ τοῦτο κοινὸν μὲν ἀπάντων τῶν γυμνασίων, οὐ μὴν γε ἴδιόν ἐστιν, εἴ γε δὴ καὶ τοῖς θυμωθεῖσι καὶ τοῖς ἀγωνιάσασιν καὶ τοῖς αἰδεσθεῖσιν αὔξησις τῆς ἐμφύτου γίνεται θερμότητος· ὁ μὲν γε θυμὸς οὐδ' ἀπλῶς αὔξησις, ἀλλ' οἷον ζέσις τις ἐστὶ τοῦ κατὰ τὴν καρδίαν θερμοῦ· διὸ καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τῶν φιλοσόφων οἱ δοκιμώτατοι τοιαύτην εἶναι φασί· συμβεβηκὸς γάρ τι καὶ οὐκ οὐσία τοῦ θυμοῦ ἐστὶν ἢ τῆς ἀντιτιμωρήσεως ὄρεξις. [*De san. tuenda*, CMG V.4,2 61,21-28 Koch].

⁷⁵³ Vgl. *PHP* 7.3, 438,35-440,2 De Lacy.

⁷⁵⁴ Vgl. *PHP* 6.1, 360,22-362,2 De Lacy.

als ἔργον κατὰ πάθος des θυμός ist zugleich die Ursache dafür, dass auch die beiden anderen Seelenteile und auch der Körper in Mitleidenschaft gezogen werden. Ihr Leiden (pathêma) stellt somit eine indirekte Folge des aktiven Affekts durch den θυμός dar.⁷⁵⁵ Der Zorn kann in diesem Sinne als eine Art Krankheit der Seele begriffen werden.⁷⁵⁶ Dies gilt freilich nicht für alle Regungen des θυμός sondern nur für jene, die entstehen, wenn ein Affekt wie beispielsweise der des Zorns maßlos und fortreibend (*ametroi, ekphoroi*) ist. Dadurch wird er zu einem *pathos* im Sinne einer widernatürlichen Bewegung (*kinêsis para physin*).⁷⁵⁷ Auch die innere Hitze hat nur dann negative Auswirkungen auf den Körper, wenn sie unnatürlich gesteigert wird. Wir müssen also zwischen der naturgemäßen, nützlichen und gemäßigten Form der inneren Hitze und ihrer affektiven Komponente unterscheiden. Im Affekt des Zornes, aber auch bei Scham und Verzweiflung kann es zu einer Überhitzung kommen. Nach unseren bisherigen Erkenntnissen liegt es nahe anzunehmen, dass diese Erwärmung lokal auf das Herz, genauer gesagt auf die linke Herzkammer begrenzt ist, wo das vitale πνεῦμα erzeugt wird. Wie wir jedoch wissen, ist das vitale πνεῦμα zugleich die Basis für das psychische πνεῦμα, wobei Herz und Gehirn über die Arterien miteinander verbunden sind. Wir können also mit einigem Recht vermuten, dass eine übermäßige Erhitzung des vitalen πνεῦμα im weiteren Sinne auch das psychische πνεῦμα sowie das Gehirn affiziert. Was passiert nun laut Galen, wenn das Gehirn und das in ihm residierende psychische πνεῦμα heißer wird als angemessen?

Galen selbst liefert uns Beispiele dafür, dass sich eine übermäßige Erwärmung negativ auf Körper und Seele, insbesondere aber auf das Gehirn und das λογιστικόν selbst auswirkt. So verdeutlicht er am Beispiel des Weines, dessen Wirkung vor allem im Erzeugen von Hitze besteht, die negativen Folgen einer solchen Erwärmung für den Körper im Allgemeinen, für das Gehirn sowie für die Seele. „Der Wein zwingt die [rationale] Seele dazu, nicht mehr genau zu wissen, was sie einst wusste und nicht mehr richtig tun zu können, was sie einst tat“ (οἶνος κελεύει τὴν ψυχὴν μῆτε νοεῖν ἀκριβῶς, ἃ πρόσθεν ἐνόει, μῆτε πράττειν ὀρθῶς, ἃ πρόσθεν ἔπραττε [*QAM* 70,17-19 Müller]). Doch nicht nur das Gehirn und das λογιστικόν sind betroffen: Die Erwärmung des übrigen Körpers ist laut Galen der Grund dafür, dass die Bewegungen von dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν stärker und unausgeglichener werden (πληροῦντα κινήσεως μὲν ἀμετροτέρας αἴτιον γίνεσθαι τῷ τ' ἐπιθυμητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καὶ τῷ θυμοειδεῖ), während die Erwärmung des Gehirns beim λογιστικόν zu übereilten

⁷⁵⁵ Die Unterscheidung zwischen *erga* und *pathê* der Seele geht laut Hankinson zurück auf *Phdr.* 245c und *De an.* 1.1 403b12. Vgl. Hankinson (1993), 208 n. 77.

⁷⁵⁶ Vgl. Hankinson (1993), 207.

⁷⁵⁷ Vgl. *PHP* 6.1, 362,3-364,2 De Lacy.

willentlichen Akten führt (βουλήs δὲ προπετεστέρας τῷ λογιστικῷ).⁷⁵⁸ Beide Konsequenzen sind für unsere Überlegungen von höchstem Interesse:

Zum Einen wird hier deutlich, dass eine Erwärmung des Körpers zu unmäßigen Bewegungen von dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν führt, was wiederum unsere bisherigen Erkenntnisse bestätigt, dass die Bewegungen dieser Seelenteile beim Affekt (κατὰ πάθος) widernatürlich sind und degenerieren. Zum Anderen zeigt sich, dass das λογιστικόν durch eine Erwärmung des Gehirns dazu gebracht wird, den rechten Augenblick (καιρός) für sein Handeln nicht mehr richtig einschätzen zu können: Es kommt beim λογιστικόν zu einem völlig übereilten Willensakt (βουλήs δὲ προπετεστέρας τῷ λογιστικῷ [QAM 71,10-11 Müller]). Wir hatten die Relevanz, die Galen dem rechten Augenblicks beimisst, bereits in den Kapiteln 2.1.4 und 2.1.5 einer gründlichen Untersuchung unterzogen. Dabei hatten wir festgestellt, dass es eine besondere Fähigkeit des λογιστικόν ist, den rechten Augenblick des Handelns zu bestimmen, während die beiden anderen Seelenteile von Natur aus zu voreiligen Schlüssen und mit diesen Schlüssen verbundenen Handlungen neigen. So wie das ἐπιθυμητικόν voreilig zu dem hinzieht, was als lustvoll erscheint, beginnt der θυμός bei einer vermeintlichen Unrechtserfahrung unmittelbar zu zürnen.⁷⁵⁹ Es ist deswegen für unsere Überlegungen sehr interessant, dass Galen in QAM als Konsequenz einer Erwärmung des Gehirns dem λογιστικόν selbst den übereilten Willensakt zuschreibt. Augenscheinlich also entscheidet und handelt das λογιστικόν unter veränderten körperlichen Bedingungen in eben jenem, voreiligen Modus, der natürlicherweise sonst den beiden anderen Seelenteilen zukommt.

Der Körper (und das Gehirn als dessen Teil) erhitzen sich nun nicht nur beim Weingenuss sondern auch bei bestimmten Affekten wie Zorn, Scham und Verzweiflung. Insbesondere das vitale πνεῦμα in der linken Herzkammer, welches Galen, wie oben bereits dargelegt, als eine „Art Quelle der inneren Hitze“ (πηγή τις οὔσα καὶ ἥδε τῆς ἐμφύτου θερμασίας [De meth. med. X 635,17-18 Kühn]) bezeichnet, ist unmittelbar in diese Erwärmung involviert. Das Herz als Sitz des θυμός, des vitalen πνεῦμα und der inneren Hitze ist somit gleich in dreifacher Hinsicht in das ‚Kochen‘ der inneren Hitze eingebunden. Was aber sind die möglichen Konsequenzen aus dieser Erwärmung? Obwohl spekulativ, ist folgende Option logisch aus Galens sonstigen Aussagen über das πνεῦμα zu konstruieren: Da das psychische πνεῦμα durch das vitale πνεῦμα genährt wird, liegt es nahe, dass das psychische πνεῦμα von der starken Erhitzung des vitalen πνεῦμα mitbetroffen ist. Die Steigerung der inneren Hitze im

⁷⁵⁸ ἡγεῖται ἄρα τὸν οἶνον ἀτμῶν θερμῶν ὄλον τε τὸ σῶμα καὶ μάλιστα τὴν κεφαλὴν πληροῦντα κινήσεως μὲν ἀμετροτέρας αἰτίον γίνεσθαι τῷ τ' ἐπιθυμητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καὶ τῷ θυμοειδεῖ, βουλήs δὲ προπετεστέρας τῷ λογιστικῷ. [QAM 71,6-11 Müller].

⁷⁵⁹ Vgl. De an. aff. dign. et cur. CMG V.4,1,1, 20,7-13 De Boer, vgl. PHP 5.7, 340,10-18 De Lacy.

Affekt dürfte also zugleich zu einer Erwärmung des Gehirns und des psychischen πνεῦμα führen. Wenn nun die Auswirkungen der zorngemäßen Erwärmung auf die Seele ähnliche sind wie die Auswirkungen der Erwärmung aufgrund von Weingenuß, wird klar, wie stark der Einfluss des θυμός auf das λογιστικόν ist.

Dass Hitze und die damit einhergehende Trockenheit des Herzens Auswirkungen auf die Handlungen und den Charakter des Menschen hat, zeigt Galen auch in seiner *Ars medica*. Dort beschreibt er die Konsequenzen eines warmen und trockenen Herzens. In diesem Falle ist „[...] der Herzschlag hart und stark und schnell und häufig, und die Atmung stark und schnell und häufig. [...] In Hinsicht auf die Handlungen sind [diese Menschen] bereitwillig, mutvoll und schnell, wild und ruhelos und wagemutig und schamlos, sowie tyrannisch im Charakter, denn sie sind jähzornig und nicht zu stoppen.“⁷⁶⁰ Galen skizziert hier zunächst die positiven Eigenschaften (bereitwillig, mutvoll, schnell) und sodann die negativen Eigenschaften (wild, ruhelos, wagemutig, schamlos, tyrannisch, jähzornig, nicht zu stoppen) des thymetischen Menschen. Wir können nun ableiten, dass die positiven und negativen Eigenschaften vom Grad der inneren Hitze abhängen. Während im positiven Falle der θυμός zu helfenden und mutvollen (ἔτοιμοι καὶ θυμικοί) Handlungen fähig ist, die die Tätigkeit des λογιστικόν unterstützen, setzt er seine negativen Eigenschaften gegen das λογιστικόν ein. Als eine „Art Kochung der Hitze im Bereich des Herzens“ bezeichnet Galen den θυμός auch in *De sanitate tuenda*.⁷⁶¹ Am Beispiel des Zorns zeigt er dort, dass dieser grundsätzlich eine ἐνεργεία des affektiven Vermögens der Seele – gemeint ist hier der θυμός – ist, in seiner degenerierten Form jedoch, also wenn er maßlos und fortreibend (ἄμετρος, ἔκφορος) ist, zum πάθος im Sinne einer widernatürlichen Bewegung gezählt werden muss.⁷⁶²

Aus unseren bisherigen Überlegungen können wir ableiten, dass also der θυμός durch eine zorngemäße Erwärmung die Willensakte des λογιστικόν beeinflussen kann. Denn eine Erwärmung des Gehirns führt laut *QAM* dazu, dass der Prozess der rationalen Überlegung abgekürzt wird. Dafür spricht zusätzlich auch, dass Galen in *PHP* den Zustand des Zürnenden mit dem eines Wahnsinnigen vergleicht. Dort bezeichnet er die Kraft des thymetischen Seelenteils als energisch und hitzig gemäß seiner Wärme, so dass der Zürnende als wahnsinnig und cholerisch bezeichnet werde.⁷⁶³ Ist der θυμός im Zustand des Affekts, erwärmt sich das vom Herzen ausgehende vi-

⁷⁶⁰ θερμῆς καὶ ξηρᾶς καρδίας οἱ σφυγμοὶ σκληροὶ καὶ μεγάλοι, καὶ ταχεῖς, καὶ πυκνοὶ, καὶ αἱ ἀναπνοαὶ μεγάλαι τε καὶ ταχεῖαι, καὶ πυκναί. [...] εἰς δὲ τὰς πράξεις ἔτοιμοι καὶ θυμικοί καὶ ταχεῖς, ἄγριοι, καὶ ἀνήμεροι, καὶ ἰταμοὶ, καὶ ἀνάσχυντοι, καὶ τυραννικοί τοῖς ἦθεσι, καὶ γὰρ ὀξύθυμοι καὶ δύσπαστοι. [*Ars med.* I 334,13-335,4 Kühn].

⁷⁶¹ Vgl. *De san. tuenda* CMG V.4,2, 61,24-15 Koch.

⁷⁶² Vgl. *PHP* 6.1, 362,3-364,2 De Lacy.

⁷⁶³ Vgl. *PHP* 6.8, 416,21-24 De Lacy.

tale πνεῦμα und bringt durch eine Erwärmung von psychischem πνεῦμα und Gehirn das λογιστικόν zu übereilten Schlüssen. Somit ist es also physiologisch möglich, dass der θυμός mit seinem Zorn über die damit verbundene Erhitzung die Willensakte des λογιστικόν manipuliert. Unter erneutem Rückgriff auf das oft bemühte Beispiel von Odysseus können wir vermuten, dass der Zorn des Odysseus bei einer gewissen Stärke das Gehirn des Odysseus so sehr hätte erwärmen können, dass sich sein λογιστικόν dadurch zu dem übereilten Schluss hätte hinreißen lassen können, es sei gut und richtig, sich nun sofort an den Freiern zu rächen. Dass im Falle des Odysseus dennoch das λογιστικόν siegt, zeigt, wie groß seine Besonnenheit und wie dominant das rationale Element in ihm ist.⁷⁶⁴

Bevor wir uns abschließend zur Problematik der willentlichen Bewegung der irrationalen bzw. nicht rationalen Seelenteile äußern wollen, soll noch das in der Leber ansässige ἐπιθυμητικόν in die Überlegung miteinbezogen werden. Denn dieses spielt im Rahmen der Tripartition der Seele eine wichtige Rolle. Auch das ἐπιθυμητικόν kann laut Platon und Galen Strebeziele verfolgen und verfügt über ein Spektrum eigener Begierden und Lüste. Wir wollen im nächsten Kapitel zeigen, dass sich zwischen Leber, Herz und Gehirn ebenfalls Verbindungswege aufweisen lassen.

2.2.5.4 Nerven, Venen, πνεῦμα und Blut: Die Einbindung der Leber in den Organismus

Nachdem wir ausführlich über die Verbindungen zwischen Herz und Gehirn gehandelt haben, wollen wir uns nun der Leber zuwenden. Auch das ἐπιθυμητικόν muss physiologisch gesehen in der Lage sein, gewisse ‚willentliche‘ Impulse zu setzen oder doch zumindest mit dem Gehirn zu kommunizieren. Wir müssen dazu nur an Leontios denken, der zu den Leichen hinläuft, oder an denjenigen, der trinkt, obwohl sein λογιστικόν ihm diese Handlungen verbietet.

Für die Leber gilt in Hinsicht auf die Nerven Ähnliches wie für das Herz: Wie wir bereits in 2.2.4.2 dargelegt haben, verfügt die Leber zwar nicht über Nerven zur Wahrnehmung und willentlicher Bewegung, ist aber dennoch im Besitz eines ‚kleinen Nervs‘ (ἐλάχιστου δὲ νεύρου).⁷⁶⁵ Die Existenz dieses kleinen Nervs gewährleistet analog zu den feinen Auswüchsen und kleinen Nerven des Herzens eine organische Verbindung zwischen Leber und Gehirn. Könnten wir diesen kleinen Nerv also gegebenenfalls im Sinne einer (spekulativen) Annahme zur Gewährleistung einer Kommunikation zwischen dem λογιστικόν und dem ἐπιθυμητικόν heranziehen? In *De usu*

⁷⁶⁴ Dies lässt wiederum auch Rückschlüsse auf einen starken τόμος der Seele zu. Vgl. hierzu unsere Überlegungen aus Kapitel 2.1.3.

⁷⁶⁵ Vgl. *De usu part.* 1.226,2-7 Helmreich.

partium legt Galen diese Interpretation ausdrücklich nahe. Einerseits heißt es dort, dass die Organe ihre Nerven lediglich aus einem dritten nützlichen Grunde erhalten: Nämlich damit sie Schmerzen empfinden können. Dieses ist notwendig, um den Tod der Lebewesen innerhalb kürzester Zeit zu verhindern.⁷⁶⁶ Andererseits stellt Galen die Rolle der Nerven für Herz und Leber gesondert heraus:

„Alle Organe haben Anteil an den Nerven, damit sie eine gewisse Form der Wahrnehmung erhalten; doch insbesondere Leber und Herz haben Anteil an den Nerven, weil auch sie die Ursprünge bestimmter Vermögen sind, ersteres Ursprung des ἐπιθυμητικόν, letzteres des θυμός. Ich habe in PHP gezeigt, dass diese Ursprünge aufeinander achten sollen, in bestimmtem Maße verbunden sein sollen und miteinander (kommunikative) Gemeinschaft pflegen sollen.“⁷⁶⁷

Obwohl Galen die psychologische Relevanz der Nerven für Herz und Leber unter explizitem Rückbezug auf *PHP* hier betont, wird insbesondere die Relevanz des sogenannten ‚primitiven‘ Nervs der Leber in der Forschung gerne negiert.⁷⁶⁸

Wir möchten in diesem Falle, wie wir es auch im Falle des Herzens getan haben, zwischen der kommunikativen Funktion und der Funktion willentlicher Bewegungen des kleinen Nervs unterscheiden: Während wir einerseits Galens Hinweis auf eine kommunikative psychologische Funktion des kleinen Nervs betonen wollen, und diese Möglichkeit, auch wenn Galen nicht weiter ins Detail geht, gerne annehmen wollen, ergeben sich uns andererseits große Zweifel daran, dass wir diesem kleinen Nerv auch irgendeine direkte Bedeutung für die willentliche Bewegung beimessen können. Zwar schafft der Nerv ein körperliches Bindeglied zwischen Gehirn und Leber, doch Galen negiert ausdrücklich, dass der Leber durch diesen von der Natur gegebenen Nerv das Vermögen zur willentlichen Bewegung zuteil werde.

Wir müssen deshalb auch für die Leber prüfen, ob es andere Formen der Verbindung zwischen den Organen gibt, und diese sodann auf ihre psychologische Relevanz hin überprüfen. Hier kommt nun die Verbindung über die Venen, das natürliche πνεῦμα

⁷⁶⁶ Vgl. *De usu part.* 1.278,14-22 Helmreich.

⁷⁶⁷ κοινῇ μὲν γὰρ ἅπαντα ταῦθ', ἴν' αἰσθήσεώς τινος μετέχη καὶ μὴ παντάπασιν ἢ φυτά, διὰ τοῦτο νεύρων μετέλαβεν· ἰδίᾳ δ' αὐτῶν ἥπαρ τε καὶ καρδία, διότι καὶ αὐτὰ δυνάμεων τινων ὑπάρχουσιν ἀρχαί, τὸ μὲν τῆς ἐπιθυμητικῆς ψυχῆς, τὸ δὲ τῆς θυμοειδοῦς. ἐδείχθη δ' ἐν τοῖς Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων ἐπαεῖν ἀλλήλων χρῆναι τὰς ἀρχὰς καὶ συνῆφθαι κατὰ τι καὶ κοινωνεῖν. [*De usu part.* 1.365,5-14 Helmreich].

⁷⁶⁸ “Indeed, the liver is sometimes presented as forming part of the nervous system in UP, though only by means of a small nerve, in view of the primitive, non-cognitive type of functions associated with the liver, which are here again linked with the idea of “nature.” Gill (2007), 421.

und das Blut in Frage. Leber und Venen sind laut Galen die Quelle von natürlichem πνεῦμα.⁷⁶⁹ Da wir durch Galen weder über dessen genaue Funktion noch über dessen Relevanz genauer informiert sind, wurde seine Rolle von der Forschung bislang als gering bis nahezu nicht vorhanden eingestuft.⁷⁷⁰ Aufgrund der schwachen Informationslage ist es deshalb notwendig, dass wir uns zusätzlich zum natürlichen πνεῦμα vor allem auf das Blut und seine Funktion für die Interaktionsmöglichkeiten des ἐπιθυμητικόν im Organismus konzentrieren.

Basierend auf *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy hatten wir die Ernährung des Körpers sowie die Generierung des Blutes unter die ,ἔργα πρὸς τι‘ des ἐπιθυμητικόν zusammengefasst. Die Leber ist also über das Blut mit dem übrigen Körper verbunden. Als Ausgangspunkt der Venen sorgt sie dafür, dass das Blut und somit auch die durch die Nahrung aufgenommenen Qualitäten, nämlich Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit zum Körper gelangen. Denn die Leber versorgt den Körper über das Blut mit Nährstoffen. Wir hatten bereits in Kapitel 2.2.4.2 gezeigt, dass Galen Platons *Timaios* hinsichtlich seiner Metapher von der Leber als ‚Krippe‘ Tribut zollt.⁷⁷¹

Nachdem die Leber die Nahrung vom Magen empfangen hat, wandelt sie diese in das nährendes Blut um. Ein Teil davon gelangt zum Herzen und wird dort noch einmal verwandelt. Bei diesem Vorgang spielt erneut die Körperwärme eine wichtige Rolle: Denn das vom Herzen weitergegebene Blut hat keine nährendes Funktion, sondern soll die Körperwärme in die Arterien führen. Außer dem Zusammenhang zur inneren Hitze des Lebewesens besteht auch eine Relation zum vitalen πνεῦμα. Denn das vitale πνεῦμα wird, wie wir im letzten Kapitel zeigen konnten, außer durch die Atemluft auch durch das Blut genährt.

Die Verbindungen, die sich an dieser Stelle auftun, sind also komplex: Wir können sehen, dass die Leber an der Produktion von vitalem πνεῦμα beteiligt ist, indem sie das aus der Nahrung erzeugte Blut an das Herz liefert, welches das Herz zur Produktion von vitalem πνεῦμα benötigt. Außerdem versorgt die Leber alle anderen Körperteile mit nährendem Blut. Das Blut steht zudem im Zusammenhang zur Hitze in den Arterien. Wenn wir uns nun daran erinnern, was Galen in *QAM* 71,6-11 Müller über die Auswirkungen des Weines und der mit dessen Konsum verbundenen Erwärmung des Körpers sowie des Gehirns verlauten lässt, können wir hieraus einige wichtige Konsequenzen für die Wirkmächtigkeit des in der Leber ansässigen ἐπιθυμητικόν ab-

⁷⁶⁹ Vgl. *De meth. med.* X 840,1 Kühn.

⁷⁷⁰ Vgl. Rocca (2003), 65 Fn. 95, T. Manzoni, *Il cervello secondo Galeno*, Ancona (2001), 39-44, Siegel (1968), 186.

⁷⁷¹ Vgl. *PHP* 6.8, 418, 9-16 De Lacy.

leiten. Die Leber nämlich hat die Autorität über die Ernährung des Körpers und dadurch in gewisser Weise auch über die Seele, deren Vermögen den Mischungen des Körpers folgen. Wir wie gezeigt haben, ist der σκοπός von *QAM* darauf ausgerichtet, die Abhängigkeit der Seele von der Körpermischung, die zu einem Großteil durch die Nahrung und das aus dieser Nahrung gewonnene Blut bestimmt wird, nachzuweisen. Das für das Erzeugen der Körpermischung zentrale Organe ist nun die Leber, die das nährnde Blut aus den Nahrungsmitteln gewinnt. Die Leber ist somit jener Umschlagpunkt, an dem sich der Einfluss des Körpers auf die Seele zu allererst manifestiert. Denn hier werden die durch die Nahrung aufgenommenen Qualitäten so umgewandelt, dass sie als Teil des Organismus in diesen eingehen, und in ihm ihre Wirkkraft im Körper und auf die Seele entfalten können. Die Entfaltung dieser Wirkkraft braucht eine gewisse Zeit:

„Denn [die Leber] ist nicht der Ursprung der offensichtlichen Bewegungen, wie das Herz vom Puls und das Gehirn von Wahrnehmung und willentlicher Bewegung, noch ist sie Ursache einer plötzlichen Schädigung, wie die beiden anderen, sondern mit der Zeit wird das Lebewesen in seiner guten Ernährung und seiner gesunden Farbe durch die Schwäche der Leber geschädigt.“⁷⁷²

Der Einfluss einer geschädigten Leber ist zwar weniger schnell und unmittelbar als der des Herzens und des Gehirns, aber deswegen nicht weniger bedeutsam.⁷⁷³ Auch durch eine langsame Veränderung kann die Leber den übrigen Körper des Lebewesens im guten wie im schlechten Sinne beeinflussen. Das sich manche Effekte sogar recht schnell einstellen können, zeigt sich besonders eindringlich an den Folgen maßlosen Weinkonsums.

Wir haben gesehen, dass Galen in *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy die ,ἔργα κατὰ πάθος‘ des ἐπιθυμητικόν als Maßlosigkeit und Willensschwäche bestimmt.⁷⁷⁴ Auf Basis unserer bisherigen Erkenntnisse können wir nun zeigen, dass ἀκρασία und ἀκολασία somatisch gesehen mit dem Blut verbunden sind. Maßlosigkeit und Willensschwäche äußern sich in bestimmten Handlungen, und der Weinkonsum ist hierfür ein treffliches Beispiel: Das ἐπιθυμητικόν hat bisweilen ein Begehren nach Wein. Ist der Weinkonsum höher als zuträglich, oder verträgt der Mensch aufgrund seiner Jugend oder

⁷⁷² οὔτε γὰρ ἐναργοῦς ἐστὶ κινήσεως [ἡ] ἀρχή, καθάπερ ἡ μὲν καρδία τῆς σφυγμικῆς, ὁ δ' ἐγκέφαλος τῆς αἰσθητικῆς τε καὶ προαιρετικῆς, οὐτ' ὀξείας βλάβης αἴτιον, ὡς ἐκείνων ἐκάτερον, ἀλλ' ἐν τῷ χρόνῳ βλάπτεται τὸ ζῶον εἰς εὐτροφίαν τε καὶ εὐχροίαν ἥπατος ἀτονήσαντος. *PHP* 6.3, 374,1-4 De Lacy.

⁷⁷³ Vgl. Hankinson (1991), 224.

⁷⁷⁴ τῆς δ' αὐτῆς ταύτης δυνάμεως καὶ ἡ τῶν ἠδέων ἐστὶν ἀπόλαυσις, ἐν ἣ σφοδρότερον τοῦ δέοντος κινουμένη τὴν τ' ἀκρασίαν καὶ τὴν ἀκολασίαν ἐργάζεται. [*PHP* 7.3, 440,6-8 De Lacy].

seiner sonstigen Konstitution den Wein nur schlecht, kommt es, wie wir bereits gesehen haben, zu einer Überhitzung des Körpers. Dies wird auch durch Galens Hinweise auf den Weingenuss und seine Interpretation der platonischen *Gesetze* untermauert, die zeigen, dass Kinder keinen Wein trinken sollten, da dessen feurige Konsistenz den jungen Körpern und Seelen schade.⁷⁷⁵ Die Überhitzung des Körpers und des Gehirns führt dann, wie *QAM* 71,6-11 Müller verdeutlicht, dazu, dass das λογιστικόν übereilte Willensakte ausübt. Insofern also kann das ἐπιθυμητικόν über den Weg des Bluts und die damit verbundene Erhitzung des Körpers die selben negativen Auswirkungen auf das Gehirn und das λογιστικόν ausüben wie auch der θυμός.

Das Problem an dieser Erklärung ist freilich, dass sie nicht zeigt, wie das Begehren des ἐπιθυμητικόν den Menschen zum ersten Schluck Wein bringt, noch bevor der Körper durch den Konsum erhitzt wurde. Wenn das ἐπιθυμητικόν die Initialzündung zum Weintrinken sein soll, wird es schwierig zu erklären, wie es dies in einem noch nicht übermäßig erhitzten Organismus bewerkstelligen kann. Hier lassen sich freilich Auswege finden: Wir können beispielsweise annehmen, dass zuerst das λογιστικόν den Weinkonsum veranlasst, denn Wein in Maßen ist für die meisten Menschen gesund, und erst dann, wenn ein bestimmtes Maß überschritten wird, und die Körpermischung zu stark erhitzt wird, das ἐπιθυμητικόν durch unmäßige Bewegungen die Kontrolle ergreifen und zu noch mehr Weinkonsum verführen kann.

Grundsätzlich knüpft hieran das Problem der letzten Erklärung der Ursache von ἀκρασία und ἀκολασία an. Galen sieht, wie wir gezeigt haben, in Übereinstimmung mit dem *Timaios* zwei Säulen, auf denen die Schlechtigkeit der Seele beruht. Dies sind die Verfassung des Körpers und eine unsachgemäße Aufzucht (ἀπαίδευτον τροφήν).⁷⁷⁶ Wir hatten gezeigt, dass Galen den Begriff τροφή in *QAM* recht eng verstanden wissen will, indem er ihn vor allem auf die Nahrung bezieht. An späterer Stelle zitiert er jedoch *Tim.* 87b3-8, wo die Erzeuger und die Erzieher als Ursachen der Schlechtigkeit, und damit einhergehend Ernährung, Beschäftigungen und Wissen (τροφῆς, ἐπιτηδεύματων, μαθημάτων) als Mittel genannt werden, durch die man dem Schlechten entfliehen kann.⁷⁷⁷ Hieran können wir ablesen, dass für Galen sowohl die Körperkonstitution, die sich durch Lebenswandel, Ernährung und Vererbung bestimmt, als auch die Erziehung des Menschen für dessen Charakterausbildung bedeutsam sind. Ob das ἐπιθυμητικόν also eine solche Stärke erreicht, dass es die Handlungen des Menschen beeinflussen kann, liegt nicht zuletzt an der allgemeinen Körperkonstitution, die der Mensch bei der Geburt mitbringt, und die durch die Erziehung bereits in frühester Kinderzeit geprägt wird. Sowohl ἀκρασία als auch ἀκολασία gehen somit auf allge-

⁷⁷⁵ Vgl. *Leg.* 666a3-7.

⁷⁷⁶ Vgl. *Tim.* 86d5-e3.

⁷⁷⁷ Vgl. *Tim.* 87b3-8, *QAM* 71,19-72,2 Müller.

meine, habituelle Zustände des Körpers und der Seele zurück. Dass Galen in *QAM* 51,1-6 Müller nun *Tim.* 86d5-e3 zitiert, wo Schlechtigkeit in die Sphäre des Unfreiwilligen verlegt und auf die schmerzliche Verfassung des Körpers und eine ungebildete Erziehung (ἀπαίδευτον τροφήν) zurückgeführt wird, zeigt, dass er das erste Entstehen von seelischer Schlechtigkeit nicht dem ἐπιθυμητικόν zuspricht, weshalb wir dem oben aufgezeigten Problem einer ersten Verursachung entgehen können. Dasselbe gilt auch für den θυμός, da Galen dort deutlich macht, dass „also aufgrund der warmen Mischung die Jähzornigen entstehen, die mit dem Jähzorn wiederum die innere Hitze anheizen.“⁷⁷⁸ Es liegt also auch hier eine Wechselwirkung zwischen natürlicher Konstitution und charakterlich motivierten Aktivitäten vor.

Auch das ἐπιθυμητικόν kann also über die Nahrung und eine damit verbundene Steigerung der Körperwärme in analoger Weise zum θυμός die Willensakte des λογιστικόν abkürzen, beziehungsweise, bei stärkerer Interpretation, diese Willensakte durch die eigenen voreiligen Akte ersetzen. Denn wie wir gesehen haben, bestimmt Galen das ἐπιθυμητικόν als jenen Seelenteil, der auf Basis einer Vorstellung voreilig zu den als lustvoll vorgestellten Dingen hinzieht.⁷⁷⁹ Bei dieser parallelen Analyse der beiden unteren Seelenteile dürfen wir freilich nicht vergessen, dass ein wohlzogener θυμός, dessen Bewegungen gemäß der Natur sind, stets versuchen wird, die Willensakte des λογιστικόν abzusichern und zu unterstützen. Dies zeigt etwa *PHP* 5.7, wo es heißt, der θυμός solle gemeinsam mit der vernünftigen Überlegung die ‚maßlose Bewegung‘ des unmäßigen Seelenteils [i.e. des ἐπιθυμητικόν] besiegen.⁷⁸⁰ Am Beispiel des großgesinnten Mannes (μεγαλόψυχος) weist Galen, wie wir in Kapitel 2.1.2 sehen konnten, darauf hin, dass bei bestimmten Menschen die Spannung der Seele (τόνος τῆς ψυχῆς) stark und die Empfindungen (παθήματα) gering seien.⁷⁸¹ Den τόνος der Seele zählt Galen in *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy, wie wir wissen, zu den ‚intrinsic Aufgaben‘ (ἔργα καθ’ ἑαυτήν) des θυμός. Dass Hitze in Maßen dem τόνος der Seele nicht schadet, sondern für diesen sogar hilfreich ist, legen nämlich bestimmte Passagen in *De moribus* nahe. Hier ist innere Hitze als Bestandteil der natürlichen somatischen Konstitution ein zuträglicher Faktor für die Stärke und Standfestigkeit des menschlichen Handelns, die einen starken tonos begünstigt, während Kälte zu

⁷⁷⁸ διὰ γοῦν τὴν θερμὴν κρᾶσιν οἱ ὀξύθυμοι γιγνόμενοι ταύταις πάλιν ταῖς ὀξύθυμαῖς ἐκπυροῦσι τὴν ἔμφυτον θερμασίαν. [*QAM* 79,4-7 Müller].

⁷⁷⁹ Vgl. *De an. aff. dign. et cur.* CMG V.4,1,1, 20,10-13 De Boer.

⁷⁸⁰ ὁ θυμὸς ἐνταῦθα κινεῖται συμμαχῶν τῷ λογισμῷ καὶ πολλάκις μὲν ἐκράτησεν ἅμα τῷ λογισμῷ τῆς ἀμέτρου κινήσεως τοῦ ἀκολάστου τῆς ψυχῆς εἶδους. [*PHP* 5.7, 350,14-16 De Lacy].

⁷⁸¹ *De loc. aff.* VIII 301,14-302,5 Kühn = *SVF* II, 876,1-9.

Faulheit, Immobilität und Schwäche führt.⁷⁸² Auch in *PHP* betont Galen, dass das Herz im Gegensatz zur Leber natürlicherweise warm sei.⁷⁸³

Auch darüber hinaus zeigt Galen, dass die natürliche Form der inneren Hitze viele wichtige und nützliche Funktionen im Organismus erfüllt. Dass zu große Hitze dem Gehirn schadet, bedeutet zudem nicht, dass das Gehirn deswegen natürlicherweise kalt wäre. Es besitzt seine eigene Wärme, wie Galen, indem er sich mit der Aristoteles zugeschriebenen Sichtweise, nach der das Gehirn das Herz kühlen solle, sehr kritisch auseinandersetzt.⁷⁸⁴ Dass die gemäßigte, natürliche Wärme der Organe inklusive all ihrer positiven Auswirkungen keinesfalls identisch mit dem ‚Kochen‘ (ζέσις) dieser Hitze im Affekt ist, zeigt sich auch daran, dass Galen für den natürlichen Prozess der ‚Kochung‘ der Nahrung im Magen im Falle der Verdauung einen anderen Begriff, nämlich ‚πέψις‘ verwendet.⁷⁸⁵ Deswegen wird hier der Deutung Schiefskys widersprochen, die nahezulegt, dass Galen den *tonos* der Seele nicht nur mit der inneren Hitze des Lebewesens, sondern auch mit dem ‚Kochen‘ dieser Hitze identifiziere, wodurch Schiefsky schließt, dass Galen psychologische Aktivitäten tendenziell als physiologische Aktivitäten verstehe.⁷⁸⁶ Hingegen sehen wir das ‚Kochen‘ (ζέσις) der inneren Hitze als wichtiges Instrument, mit dem die unteren Seelenteile die Willensakte des λογιστικόν manipulieren können. Wir müssen deshalb dieses Kochen (ζέσις) von der naturgemäßen Form der inneren Hitze des Lebewesens unterscheiden, da diese dem seelischen *tonos* nicht schadet, sondern zuträglich ist.

2.2.5.5 Die willentlichen Bewegungen der unteren Seelenteile

In den vorangegangenen Kapiteln konnten wir gegen Mansfeld und Gill zeigen, dass es dem *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν* auch ohne einen direkten somatischen Zugang zu

⁷⁸² Vgl. “The essence of this strength, which enables someone to act patiently and steadfastly is, as far as I can see, innate heat, for the more powerful the movement of the innate heat, the more someone moves. Just as cold produces laziness, immobility and weakness, so heat produces energy, movement, and the strength to act. That is why the beginning of youth and wine arouse movement and power, while old age and chilling drugs produce laziness and weakness; they lead, in time, to the annihilation of actions and movements.” *De moribus* I 27,13-19 Kraus, übers. von. Davies (2013), 140.

⁷⁸³ Vgl. *PHP* 6.8, 418,20-22 De Lacy.

⁷⁸⁴ Vgl. *De usu part.* 1.446,5-453,9 Helmreich.

⁷⁸⁵ „Der Magen aber ist das Instrument der Kochung“ (ἡ δὲ γαστήρ ὄργανον πέψεως [*De usu part.* 1.208,4-5 Helmreich]).

⁷⁸⁶ “Galen’s references to the “tone” of the soul and the “boiling” of the innate heat in connection with the spirited part reflect a tendency towards a physical understanding of psychological activities, despite his official agnosticism on the question of the substance (*ousia*) of the soul. The notion of psychic strength as tone (*tonos*) is ascribed to Chrysippus in *PHP* IV.6.1-11 5.403-06 K; Galen appropriates the term but associates it with the innate heat rather than the Stoic *pneuma*.” Schiefsky (2012), 337 n. 27.

den relevanten Nervenbahnen im Gehirn möglich ist, indirekt einen Einfluss auf das Gehirn und das λογιστικόν zu nehmen. Dies ist ihnen einerseits über das vitale πνεῦμα, welches das psychische πνεῦμα beeinflusst, und andererseits über das nährnde Blut sowie in beiden Fällen über die damit im Zusammenhang stehende innere Hitze gegeben. Wir haben physiologisch gesehen verschiedene Wege sichergestellt, wie die beiden Seelenteile ihren Einfluss auf das Gehirn geltend machen können.

Doch wie haben wir diesen Einfluss zu bewerten? Bleibt ein verkürzter und voreiliger Willensakt, der von dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν über die Steigerung der Körperwärme verursacht wird, letztlich doch nur ein (verfehlt) Willensakt des λογιστικόν?

Wir haben hier sowohl psychologisch als auch physiologisch gesehen eine schwächere und eine stärkere Möglichkeit, die Wirkmöglichkeiten der irrationalen bzw. nicht rationalen Seelenteile zu interpretieren:

A) Nach der schwächeren psychologischen Interpretation resultieren irrationale Handlungen aus einer Beeinflussung des λογιστικόν durch den θυμός und das ἐπιθυμητικόν, die so dominant ist, dass der vollzogene Willensakt durch seine Verkürzung und Voreiligkeit zwar wie ein Willensakt des θυμός und des ἐπιθυμητικόν beschaffen ist, jedoch letztlich ein (verfehlt) rationaler Willensakt bleibt.

B) Nach der stärkeren psychologischen Interpretation würden wir den θυμός und das ἐπιθυμητικόν als eigene Motivationsquelle begreifen, die eigene Willensakte durchsetzen können. Wenn wir davon ausgehen, dass sie im Falle eines abgekürzten rationalen Willensakts anstelle des λογιστικόν agieren, müssen wir auch die daraus resultierenden irrationalen Akte als willentliche Akt werten.

Auch physiologisch gesehen haben wir zwei Interpretationsmöglichkeiten für die Wirkung des θυμός auf das λογιστικόν :

A') Interpretieren wir die Eigenständigkeit des θυμός und des ἐπιθυμητικόν physiologisch gesehen schwächer, müsste auch der irrationale Handlungsimpuls, weil er letztlich vom Gehirn ausgeht und durch die Nervenbahnen erfolgt, ein vom λογιστικόν initiiertes Akt sein. Nach dieser Interpretation würden wir den Seelenteil und das Organ, in dem er residiert, miteinander identifizieren.

B') Interpretieren wir die Eigenständigkeit des θυμός und des ἐπιθυμητικόν physiologisch gesehen stärker, so können wir argumentieren, dass sie sich über die Verbindungen von vitalem πνεῦμα, Blut, innerer Hitze sowie über die Manipulation des

psychischen πνεῦμα die Wege des λογιστικόν zu Nutzen machen kann. Der θυμός und das ἐπιθυμητικόν würden sich also zur Umsetzung eigener Strebungen letztlich über den Weg des psychischen πνεῦμα des Gehirns und der Nerven bedienen. Nach dieser Interpretation würden wir Seelenteil und Organ nicht miteinander identifizieren, sondern die Organe lediglich als Instrumente der Seelenteile begreifen.⁷⁸⁷ Diese Interpretation würde es ermöglichen, dass ein Seelenteil auch diejenigen Organe nutzen kann, in denen er nicht beheimatet ist.

Zu A):

Man könnte die irrationalen Handlungsimpulse einfach als eine Störung der Tätigkeit des λογιστικόν betrachten. Dann bleibt es das λογιστικόν, das die willentlichen Impulse setzt, auch wenn diese nicht seinen sonstigen rationalen Kriterien entsprechen, – mit der Konsequenz, dass letztlich alles willentliche Handeln im Aufgabengebiet eines einzigen seelischen Zentrums verbleibt. Laut Gill wäre ein solch stoisches Seelenmodell besser mit Galens physiologischen Annahmen vereinbar als die platonische Psychologie.⁷⁸⁸ Gills Vorwurf an Galen lautet ja, dass die einzige anatomische Lösung, um die unteren Seelenteile handlungsfähig zu machen – laut Gill ist dies die soeben aufgezeigte Möglichkeit einer Kommunikation via Nervensträngen – die Lehre von den drei ἀρχαί unterminiere. Um die Möglichkeit ihrer psychologischen Handlungsfähigkeit sicherzustellen, bewege sich Galen auf eine ganzheitliche, psychophysische Sicht des Organismus zu, mit welcher nach Gill die Adaption des stoischen Hegemonikon als Steuerungszentrale besser harmonieren würde.⁷⁸⁹ Dazu müsste Galen laut Gill die Funktionen der unteren Seelenteile konsequent als natürliche Funktionen ansehen – und alle seelischen Funktionen stattdessen dem λογιστικόν überlassen.⁷⁹⁰ Da Galen bisweilen tatsächlich zwischen ‚natürlichen‘ Funktionen wie der Ernährung und ‚seelischen‘ Funktionen wie Wahrnehmung und Bewegung unterscheidet,⁷⁹¹ müsste

⁷⁸⁷ Was *PHP* 7.3, 442,36-444,11 De Lacy nahelegt.

⁷⁸⁸ Vgl. Gill (2007), 418-423.

⁷⁸⁹ “And I think that Galen would have done much better if he had adopted the Stoic account of the hēgemonikon, the ruling part or ‘control-centre’, with its unified picture of psychological functions, in place of the Platonic tripartite psyche with three different sources of motivation.” Gill (2007), 410.

⁷⁹⁰ „I think his theory would have been much more coherent and tenable if he had advanced a view more like that of the Stoics, one which adopted the idea of a unified psychological centre while attributing sub-psychological processes to “nature”. Gill (2007), 416.

⁷⁹¹ Vgl. τμητέον δὴ ταύτην εἰς δύο τὰ πρῶτα γένη, διότι καὶ τῶν ἐνεργειῶν αὐτῶν δύο εἶσιν αἱ πρῶται διαφοραί. αἱ μὲν γὰρ ψυχῆς, αἱ δὲ φύσεώς εἰσι. καὶ καλοῦνται διὰ τοῦτο ψυχικαὶ μὲν αἱ πρότεροι, φυσικαὶ δὲ αἱ δεύτεροι. αὐθις οὖν τὰς ψυχικὰς προτέρας τέμνοντες εἰς τε τὰς αἰσθητικὰς καὶ τὰς κινητικὰς καὶ τρίτας τὰς ἡγεμονικὰς [*De sympt. diff.* 7, 55 Kühn], Vgl. *De san. tuenda* CMG V.4,2, 170, 30-2 Koch, *De motu musc.* IV.372 11-15 Kühn; *De cris.* IX.612-13 Kühn; *De temper.* 43, 2-4 Helmreich; *De subst. nat. fac.* 4.759 Kühn. Vgl. von Staden (2000), 107.

er somit diesen bereits vorhandenen Ansatz schlichtweg konsequenter ausbauen, um zu einer durchgängig konsistenten Position zu gelangen.⁷⁹² Wir stimmen Gill darin zu, dass diese kleinen Nerven zwar als Garanten für eine mögliche Kommunikation zwischen den Seelenteilen herangezogen werden könnten, willentliche Bewegung im strengen Sinne wird dem *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν* durch sie jedoch nicht ermöglicht. Wir können jedoch durch unseren Nachweis der Wirkmacht von vitalem πνεῦμα, dem Blut sowie der damit im Zusammenhang stehenden inneren Hitze zeigen, dass der *θυμός* und das *ἐπιθυμητικόν* nicht auf die Nervenbahnen angewiesen sind, um ihren Einfluss auf das Handeln geltend zu machen. Über die Steigerung der inneren Hitze durch das *ἐπιθυμητικόν* und den *θυμός* können die rationalen Willensakte abgekürzt werden.

Um Gill zufrieden zu stellen, müsste Galen also zustimmen, dass der zornige Affekt mit dem verkürzten und somit verfehlten oder degenerierten Denkakt des *λογιστικόν* identisch ist. Genau dieses stoische Verständnis der Affekte lehnt Galen jedoch in *PHP* unmissverständlich ab. In unserer Auseinandersetzung mit *PHP* in Sektion 2.1 haben wir bereits gesehen, dass Galen die stoische Ansicht, dass es nur das rationale Vermögen in der Seele gebe, zu Gunsten der Annahme von zwei Vermögen zurückweist, einem rationalen (ἡ λογικὴ δύναμις) und einem irrationalen (ἄλογον).⁷⁹³ Des weiteren heißt in *PHP*:

„Die Fehler sind schlechte Urteile und ein vernünftiges Denken (λόγος), das sich über die Wahrheit geirrt hat und sich verfehlt hat; aber der Affekt wiederum ist nichts, was einen Fehler macht, noch etwas, das sich in Bezug auf das Denken irrt, sondern er ist eine Bewegung der Seele, die dem vernünftigen Denken gegenüber ungehorsam ist.“⁷⁹⁴

Affekte sind für Galen also keine Fehler des rationalen Urteilens, sondern eigenständige seelische Bewegungen, die sich dem rationalen Element der Seele widersetzen. Auch die von Mansfeld vorgeschlagene Lösung, dass das *λογιστικόν* manchmal ,im

⁷⁹² “The liver (or liver-based system) operates in a more independent way, but also at a more basic (plant-like) level, carrying forward low-level processes of nutrition. The functions of the liver, and also the purely automatic functions of the heart, can be assigned to “nature”, by contrast with the cognitive work of the control-centre, which can be assigned to the ‘psychic’ functions.” Gill (2007), 422.

⁷⁹³ “διὸ καὶ τοιαύτας ἐστὶν ἀκοῦσαι φωνὰς ἐπὶ τε τῶν ἐρώντων καὶ τῶν ἄλλως σφόδρα ἐπιθυμούντων καὶ ἐπὶ τῶν ὀργιζομένων, ὅτι τε τῷ θυμῷ θέλουσι χαρίζεσθαι καὶ ἔαν αὐτούς, εἴτε ἄμεινον εἴτε μή, καὶ μηθὲν λέγειν αὐτοῖς, καὶ ὡς τοῦτο ἐκ παντός γε τρόπου ποιητέον, καὶ εἰ διαμαρτάνουσι καὶ εἰ ἀσύμφορόν ἐστιν αὐτοῖς.” [*PHP* 4. 6, 27].

⁷⁹⁴ τὰ μὲν γὰρ ἁμαρτήματα μοχθηρὰ κρίσεις εἰσὶ καὶ ὁ λόγος ἐψευσμένος τῆς ἀληθείας καὶ διημαρτημένος· τὸ δὲ πάθος ἐμπαλιν οὐδὲν μὲν ἡμαρτημένον οὐδὲ παρορώμενον κατὰ τὸν λογισμόν, ἀπειθής δὲ ἐστὶ τῷ λόγῳ κίνησις ψυχῆς. [*PHP* 4.4, 242,33-36 De Lacy].

Sinne‘ der beiden anderen Seelenteile handele,⁷⁹⁵ greift nicht. Zwar bringt die Erhitzung des Gehirns das *λογιστικόν* manchmal dazu, voreilige Entscheidungen zu treffen und dementsprechend solche Willensakte auszuführen, die denen des *θυμός* oder des *ἐπιθυμητικόν* ähneln; Man kann Mansfeld jedoch entgegen halten, dass der oben skizzierte Vorgang ganz offensichtlich einen übereilten Willensakt des *λογιστικόν* zeigt, der einem widernatürlichen Zustand geschuldet ist. Denn das *λογιστικόν* entscheidet und handelt ja bei einer Erwärmung des Gehirns und des psychischen *πνεῦμα* ganz offensichtlich nicht so, wie es im naturgemäßen Zustand entscheiden und handeln würde. Ganz sicher also handelt es nicht durch seine eigene, rationale Entscheidung ‚im Sinne‘ des *θυμός*, sondern sein voreiliger Willensakt wird durch die Veränderung der Körpertemperatur erzwungen.

Zu B):

Können wir nun tatsächlich noch von einem rationalen Willensakt sprechen, wenn dieser Akt – durch eine von dem *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν* erzwungene Verkürzung – den rationalen Kriterien nicht mehr genügt? Gehen wir einmal am Beispiel einer Zorneshandlung davon aus, dass die Hitze des vitalen *πνεῦμα* das psychische *πνεῦμα* und das Gehirn so stark erwärmt, dass der Willensakt des *λογιστικόν* keine Ähnlichkeiten mehr mit jenem Willensakt hat, den er im naturgemäßen Zustand hätte. Weiter gehen wir davon aus, dass dieser Willensakt mit jenem identisch ist, den der *θυμός* tätigen würde. Was nun hindert uns daran, jene übereilten Willensakte des *λογιστικόν* als durch den *θυμός* initiierte Akte zu begreifen? Dadurch, dass der *θυμός* im Falle eines Vergeltungswunsches das ‚Kochen‘ der inneren Hitze zu erstrebt,⁷⁹⁶ erhält er die Möglichkeit über das ‚Kochen‘ der inneren Hitze und das damit verbundene *πνεῦμα* die willentlichen Bewegungen des *λογιστικόν* durch eine Verkürzung der rationalen Tätigkeit zu beeinflussen und zu modifizieren. Gegen Mansfelds Interpretation, dass das *λογιστικόν* manchmal *im Sinne* der beiden anderen Seelenteile handele, bieten wir deshalb die alternative Interpretation an, dass das *ἐπιθυμητικόν* und der *θυμός* durch die Erwärmung des Gehirns den eigentlichen, rationalen Willensakt des *λογιστικόν* durch einen verkürzten Willensakt *ersetzen können*.

⁷⁹⁵ Vgl. Mansfeld (1991), 133-135.

⁷⁹⁶ Vgl. *PHP* 7.3, 438,28-440,8 De Lacy

Zu A’):

Ein große Schwachstelle an der Galen-Kritik ist, dass sie eine strikte Kopplung von Seelenteil und Organ voraussetzt. Galens Kritiker gehen davon aus, dass Galen jene Handlungen als ‚willentlich‘ begreift, die durch das Gehirn und die vom Gehirn ausgehenden Nerven initiiert werden. Darüber hinaus gehen sie davon aus, dass alle vom Gehirn initiierten Handlungen auch zwangsläufig durch das λογιστικόν initiiert werden müssen, weil es in diesem Körperteil residiert. Willentliches Handeln wird somit immer als rational verursachtes Handeln verstanden, weil das Gehirn und das λογιστικόν miteinander identifiziert werden. Durch diese Identifizierung entsteht eine Erklärungsnot, wie man das Entstehen von irrationalem Handeln begründen soll. Der vermeintliche Ausweg besteht darin, Galen ein stoisches Handlungsmodell zu unterstellen, und irrationales Handeln als das Handeln eines defizitär arbeitenden λογιστικόν zu verstehen.

Zu B’):

Sowohl die Identifizierung von Gehirn und λογιστικόν als auch die Identifizierung von Wille und Rationalität ist hier problematisch. Denn auch voreilige Willensakte, die keinen rationalen Kriterien genügen, werden durch das Gehirn realisiert. Setzen wir das λογιστικόν mit der Tätigkeit des Gehirns gleich, müssen wir zulassen, dass das λογιστικόν manchmal Akte ausüben kann, die rationalen Kriterien genügen, und manchmal Akte ausüben kann, die diesen Kriterien nicht genügen. Im Falle eines seelischen Konflikts, wie beim Dürstenden, in dessen Seele etwas zum Getränk hinzieht, während zugleich etwas anderes in ihr sie zurückhält, müsste dann das λογιστικόν als einziger handlungsfähiger Seelenteil sowohl das Streben zum Getränk als auch dessen Verweigerung verursachen. Dadurch kommen wir zu dem Widerspruch, dass das λογιστικόν als ein und derselbe Seelenteil zur selben Zeit und in Bezug auf das selbe Objekt sowohl rationale als auch irrationale Akte verursacht. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, müssen wir erstens die Tätigkeit des λογιστικόν von der Tätigkeit des Gehirns unterscheiden, und zweitens einräumen, dass irrationale Akte von einem anderen Seelenteil ausgeführt werden als rationale Akte.

Mit dieser Forderung knüpfen wir, wie unschwer zu erkennen ist, wieder am Beginn dieser Arbeit an, wo die Notwendigkeit einer Herleitung von verschiedenen Seelenteilen bei Platon dargelegt wurde. Da Galen davon ausgeht, dass es in der Seele verschiedene motivationale Kräfte gibt, die auch gegeneinander arbeiten können, müssen wir sicherstellen, dass alle drei Seelenteile zu willentlichen Entscheidungen und Handlungen fähig sind. Unter ‚willentlichem Handeln‘ fassen wir also sowohl jene Akte, die rationalen Kriterien genügen, also auch jene Akte, die diesen rationalen Kriterien nicht genügen. Diese Forderung ist dann mit Galens Physiologie kompa-

tibel, wenn wir die Tätigkeit des λογιστικόν nicht mit der Tätigkeit des Gehirns identifizieren. Galen selbst identifiziert in *PHP λογιστικόν* und Gehirn nicht miteinander, sondern bezeichnet das Gehirn lediglich als die Behausung der Seele und das πνεῦμα als ihr erstes Instrument für Wahrnehmungen und willentliche Bewegungen.⁷⁹⁷ Es spricht dementsprechend nichts dagegen, dass das ἐπιθυμητικόν und der θυμός durch ihr Wirken im physiologischen Verbund auf Basis von vitalem πνεῦμα, Blut und innerer Hitze voreilige Willensakte herbeiführen können, die wir als irrationalen Ursprungs bezeichnen können. Deswegen können wir letztlich alle drei Seelenteile widerspruchsfrei als Motivatoren und Initiatoren von im erweiterten Sinne ‚willentlichen‘ Handlungen betrachten.

Ein breiterer Begriff des ‚Willentlichen‘ bei Galen kann uns dabei helfen, auch jene Handlungen des Menschen, die unter dem Einfluss von dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν stehen, als willentliche Akte kategorisieren zu können. Wie wir bereits in 2.1.3 dargelegt haben, verwenden wir in dieser Arbeit für die ‚κινήσεις καθ’ ὄρμην‘ die Übersetzung ‚willentliche Bewegung‘. Wir hatten zugesichert, dass wir versuchen würden, den Begriff ‚κινήσεις καθ’ ὄρμην‘ auf seine Äquivalenz zum Begriff ‚κινήσεις κατὰ προαίρεσιν‘ hin zu überprüfen. Eine solchen Prüfung liegt nahe, weil der Terminus ‚ὄρμη‘ in seinen Grundbedeutungen von Trieb, Impuls, Eifer oder Drang auf den ersten Blick weniger rational konnotiert als der Begriff ‚προαίρεσις‘.

Nach stoischer Lehre findet sich die ὄρμη grundsätzlich auch bei Kindern und Tieren. In Form eines Handlungsimpulses des erwachsenen Menschen unterscheidet sie sich von der ὄρμη der Kinder und Tiere durch einen Zustimmungsakt (συγκατάθεσις), der zwischen eine Vorstellung (φαντασία) und die ὄρμη geschaltet ist. Diese συγκατάθεσις, die wir als eine Entscheidungsleistung für oder gegen eine Handlung verstehen, stellt dabei eine zentrale Leistungen des ἡγεμονικόν dar. Nach stoischer Lehre ist deswegen alles willentliche Handeln des erwachsenen Menschen letztlich zustimmungsgebunden und somit zugleich rational motiviert.⁷⁹⁸

Um die Konsistenz von Galens Handlungstheorie zu gewährleisten, bietet es sich hingegen an, nicht nur die rational motivierten Bewegungen sondern auch die Bewegungen von von dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν unter die ‚κινήσεις καθ’ ὄρμην‘ und die ‚κινήσεις κατὰ προαίρεσιν‘ zu subsumieren, und unter einem erweiterten Begriff von ‚willentlicher Bewegung‘ zusammenzufassen. Ein Argument hierfür liefert uns die nachfolgende Passage aus *De moribus*:

⁷⁹⁷ *PHP* 7.3, 442,36-444,11 De Lacy.

⁷⁹⁸ Vgl. Jörn Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter: eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*. Leuven University Press, Leuven (2009), 157-161.

“Remember what I have said, and remember that a person sometimes makes a decision without scrutiny or investigation following what is imagined weakly, not strongly, in the imagination. This happens to the rash person. A decision is sometimes made after examination and thinking about many aspects [of the question]; this person is called ‘steady and cautious’ and is said to have a solid character and to be the opposite of the rash and foolish person. Folly is embarking on something without consideration; it is said that this action is without reason, by which is meant that he has banished thought, since when a person does not use thought he does not use the soul by virtue of which he is called ‘rational’.”⁷⁹⁹

Die Textpassage zeigt, dass voreilig handelnde Personen ihre Entscheidungen auf Basis einer schwachen Vorstellungsleistung treffen, ohne vorher alle Aspekte der Sache gründlich abgewägt zu haben. Voreilige, vorstellungsgeleitete Entscheidungen finden nicht nur ohne Nutzung des Denkens im Besonderen sondern sogar ohne das rationale Seelenvermögen im Allgemeinen statt. Galen spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Verbannung‘ des Denkens. Voreiliges Handeln ist somit in gewissem Sinne ebenso wenig rational wie die Bewegungen der Tiere, die gar nicht über ein λογιστικόν verfügen. Voreiliges Entscheiden und Handeln resultiert deshalb nicht aus einem verkürzten Vernunftsakt, sondern erfolgt auf Basis eines vorstellungsgeleiteten Seelenvermögens oder Seelenteils. Wenn das rationale Seelenvermögen aus der Seele ‚verbannt‘ wird, und dennoch Entscheidungen und mit diesen Entscheidungen verbundene Konsequenzen in Form von Handlungen vorliegen, müssen wir die Quelle dieser Entscheidung als unabhängig vom rationalen Seelenvermögen sehen. Es bietet sich deswegen aus den genannten Gründen an, auch den von dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν initiierten Bewegungen die Prädikate ‚entscheidungsgeleitet‘ und ‚willentlich‘ zuzugestehen.

⁷⁹⁹ *De moribus* IV 46,3-8 Kraus, übers. von Davis (2013), 166.

Fazit

Diese Arbeit hatte es sich zum Ziel gesetzt, das Verhältnis zwischen Galen und Platon hinsichtlich ihrer psychologischen und physiologischen Forschungen zu beleuchten und dabei insbesondere Galens Adaption der platonischen Seelenlehre in der *Politeia* und dem *Timaios* auf Gründlichkeit und Sachkenntnis hin zu überprüfen. Im Zuge dessen wurde die Frage nach der Vereinbarkeit physiologischer und psychologischer Aspekte in den Seelenlehren beider Denker behandelt. Schwerpunktmäßig konnte dabei gezeigt werden, dass es Galen gelingt, die Lehre von der Tripartition der Seele fruchtbar in sein physiologisches Verständnis vom Gehirn als Ursprung der Nerven zu integrieren und dabei sowohl seiner eigenen Lehre von den drei autonomen ἀρχαί als auch den Erfordernissen von Interaktion, Kommunikation und willentlichen Akten der Seelenteile innerhalb der psychophysischen Einheit des Organismus gerecht zu werden.

Die Ursachen für Galens ‚Platonismus‘ wurden bislang selten in ihrer sachlichen Motivation gesucht, sondern in methodischer Hinsicht auf seinen Eklektizismus, in ideologischer Hinsicht auf seine Autoritätsgläubigkeit und in philosophischer Hinsicht auf seine Unfähigkeit zurückgeführt, die Nähe und Kompatibilität seiner Gedanken zur Philosophie der Stoa zu akzeptieren und realisieren. Den Vorwurf des ‚Eklektizismus‘ konnten wir entkräften, indem wir diesen Begriff, in Übereinstimmung mit Moraux, seiner noch von Zeller stammenden negativen Konnotation entkleidet und grundsätzlich reformiert haben. Auch der Vorwurf der Autoritätsgläubigkeit steht weder zu Galens *passim* erkennbarer Kritikfähigkeit an seinen Vorbildern und deren Schulen, noch zu seinem grundsätzlichen Agnostizismus, der ihn vor eigenen wie vor übernommenen Letztbegründungen aller Art schützt, in irgendeinem Verhältnis.

Die vermeintliche Nähe zur stoischen Philosophie, die Gill bei Galen erkennt, konnten wir ebenfalls relativieren: Galen adaptiert in *PHP* die Lehre von der dreigeteilten Seele aus der *Politeia* und verbindet diese physiologisch gesehen mit dem Konzept von drei autonom arbeitenden, körperlichen ἀρχαί. Zugleich aber teilt er die im *Timaios* enthaltene Vorstellung von einem einheitlichen Organismus, in welchem Körper und Seele ebenso ineinandergreifen wie die seelischen Zentren selbst. Die mannigfachen Parallelen zwischen dem *Timaios* und Galens Charakterisierung der psychologischen und physiologischen Aufgaben der Seelenteile im körperlichen Verbund sind in unserer Untersuchung auffallend stark zu Tage getreten. Dass Platon im *Timaios* den Fokus auf die psychophysische Interaktion der Seelenteile legt, bedeutet nicht automatisch eine Inkonsistenz zu seiner Lehre von der Tripartition. Ganz im Gegenteil fügt der *Timaios* physiologisch gesehen den in der *Politeia* noch fehlenden Baustein

hinzu, der die Vernetzung und somit die Möglichkeit zur Kommunikation zwischen den Seelenteilen gewährleistet. Galens besonderer Verdienst besteht deswegen nicht darin, die Tripartition in die Vorstellung von einem einheitlichen Organismus zu integrieren, denn dies leistet schon der *Timaios*. Galen gelingt es vielmehr, beide Ansätze auch noch zusätzlich mit den modernen anatomischen Erkenntnissen seiner Zeit zu vereinbaren.

Galen zeigt, dass das Gehirn als Ursprung der Nerven anatomisch gesehen eine Sonderstellung im Organismus einnimmt. Dies zwingt ihn jedoch weder psychologisch noch physiologisch gesehen dazu, auf ein unifiziertes Hegemonikon im Gehirn auszuweichen. Er legt, ganz im Gegenteil, vielmehr großen Wert darauf, dass die Seele nicht eingestaltig ist, sondern aus drei eigenaktiven Teilen besteht, die in Gehirn, Herz und Leber angesiedelt sind. Galen verwendet in *PHP* viel Energie darauf, die Rolle des Herzens im Organismus zu relativieren, um dem stoischen und aristotelischen Kardiozentrismus entgegenzuwirken. Doch ebenso stark sind seine Bemühungen, die unifizierende Seelenvorstellung der Stoiker zu widerlegen. Das Konzept vom Hegemonikon zu übernehmen, um es dann vom Herzen in das Gehirn zu verlegen, kann aus Galens Sicht keine statthafte Lösung sein.

Dass nach Galen bestimmte physiologische Vorgänge, wie die Erzeugung von Blut, die Ernährung oder die Produktion der inneren Wärme sowie des natürlichen und vitalen πνεῦμα, den Regionen von Leber und Herz vorbehalten bleiben, schützt ihn davor, zum Vertreter eines hirnzentristischen, physiologischen Systems zu werden. Auch wenn Galen in manchen Schriften einige der Funktionen von Herz und Leber mit dem Prädikat ‚seelisch‘, andere hingegen mit dem Prädikat ‚natürlich‘ versieht, handelt es sich bei den genannten Organen doch in jedem Falle um aktive ἀρχαί je eigener psychophysischer Vermögen und Aktivitäten. Wir haben aus diesen Gründen in dieser Arbeit dem Herz und der Leber ebenso wie den ihnen funktional angegliederten Organen Lunge und Magen genauso viel Aufmerksamkeit gewidmet wie dem Gehirn.

Was das Gehirn laut Galen vor dem Herzen und der Leber auszeichnet, ist seine Fähigkeit auf dem Wege der Nerven das Vermögen zur Wahrnehmung und zur willentlichen Bewegungen an die als Instrumente bezeichneten Muskeln zu senden. In den letzten Kapiteln unserer Abhandlung haben wir jedoch deutlich gemacht, dass auch diese besondere Hirnaktivität nicht zu einer unifizierten Seelenvorstellung führen muss: Die Leber und das Herz sind über kleine Nerven mit dem Gehirn verbunden. Wir konnten zeigen, dass Galen selbst diese kleinen Nerven im Falle des Herzens in einen psychologischen Kontext einbettet, indem er sie als mögliche Organe zur

körperlichen Realisierung einer gegenseitigen Achtsamkeit heranzieht. Aus diesem Grund haben auch wir in Übereinstimmung mit Galen sowie Teilen der Forschung diese kleinen Nerven als mögliche Verbindungsorgane zum Zwecke einer Ermöglichung von Kommunikation zwischen den drei Seelenteilen interpretiert.

Zu den Erfordernissen, die die Tripartition der Seele mit sich bringt, gehört jedoch außer einer solchen Kommunikationsmöglichkeit auch die Realisierung von selbstmotiviertem Handeln im Sinne eigener willentlicher Akte durch alle drei Seelenteile. Ein wichtiger Teil dieser Arbeit besteht darin, Möglichkeiten aufzuzeigen, wie der *θυμός* und das *ἐπιθυμητικόν* ihre willentlichen Akte körperlich gesehen ausführen können. Als weitere physiologische Möglichkeiten hatten wir im Falle des *θυμός* das psychische *πνεῦμα* und im Falle des *ἐπιθυμητικόν* das natürliche *πνεῦμα* sowie das Blut herangezogen und gezeigt, dass beide Seelenteile über eine Steigerung der inneren Hitze im gesamten Organismus und vor allem im Gehirn zu einer Manipulation der vom *λογιστικόν* initiierten Willensakte fähig sind. Ein breiter Begriff ‚willentlicher‘ Bewegung umfasst sowohl die im strengen Sinne willentlichen rationalen Akte, die das *λογιστικόν* initiiert, als auch die nicht rationalen bzw. irrationalen Akte, die durch die beiden unteren Seelenteile verursacht werden.

In Galens Schriften fanden wir nun einerseits Anhaltspunkte dafür, dass eine Erwärmung des Gehirns zu einer Veränderung der Willensakte des *λογιστικόν* führen kann, und zwar in dem Sinne, dass diese in degeneriertem Zustand zur Voreiligkeit tendieren können. Interpretiert man Galen hier im stoischen Sinne, so bräuchten wir zur Begründung von irrationalen Akten und Willensschwäche keine eigenen Akte des *ἐπιθυμητικόν* und des *θυμός*, sondern würden diese als degenerierte, voreilige Akte des *λογιστικόν* verstehen. Gegen diese stoische Lesart Galens spricht nun, dass Galen selbst von einem eigenen Streben von dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *θυμός* ausgeht, das er als vorstellungsgelitet (beziehungsweise meinungsabhängig), voreilig und unmittelbar kennzeichnet. Anders als das *λογιστικόν* sind weder der *θυμός* noch das *ἐπιθυμητικόν* dazu in der Lage, den rechten Augenblicks ihres Handelns richtig zu bestimmen.

Gegen Mansfelds vermittelnde Interpretation, die besagt, dass das *λογιστικόν* manchmal *im Sinne* der beiden anderen Seelenteile handele, haben wir eine alternative Sichtweise vorgeschlagen. Nach unserer Interpretation ist es ebenso möglich, dass das *ἐπιθυμητικόν* und der *θυμός* durch die Erwärmung des Gehirns den eigentlichen, rationalen Willensakt des *λογιστικόν* durch einen verkürzten Willensakt manipulieren oder sogar *ersetzen können*. Dies wird dann möglich, wenn wir die Tätigkeit des *λογιστικόν* von der Funktion des Gehirns unterscheiden und erlauben, dass das

psychische πνεῦμα nicht nur als das Instrument des λογιστικόν, sondern als das Instrument aller drei Seelenteile geltend gemacht werden kann. Da Galens Physiologie es dem θυμός und dem ἐπιθυμητικόν möglich macht, das psychische πνεῦμα, welches durch das vitale πνεῦμα gespeist wird, über die Steigerung der inneren Hitze zu verändern, ist es nur ein kleiner Schritt, die aus dieser Veränderung resultierenden Akte als Willensakte der für diese Veränderung ursächlichen Seelenteile anzusehen. Und ursächlich für diese Veränderung sind der θυμός und das ἐπιθυμητικόν sowie das Herz und die Leber, in denen sie beheimatet sind.

In diesem Sinne haben wir abschließend für eine möglichste breite Konnotation des Willensbegriffs, der das Streben aller drei Seelenteile einschließt, plädiert. Im Zuge der Etablierung eines solchen breiten Begriffs von ‚willentlicher Bewegung‘, unter den wir sowohl die κινήσεις κατὰ προαίρεσιν als auch die κινήσεις καθ’ ὄρμην zusammenfassen, wollen wir diese allen drei Seelenteilen zuzuerkennen. Den Nachweis, dass ein breiter Begriff von ‚willentlicher Bewegung‘ mit Galens erkennbaren Ansätzen einer Handlungstheorie kompatibel ist, konnten wir erbringen, indem wir gezeigt haben, dass die Fähigkeit, sich für oder gegen das Ausführen einer Bewegung zu entscheiden, Galen zufolge im Falle des ἐπιθυμητικόν auf einem einfachen Vorstellungsakt, im Falle des θυμός hingegen auf einer auf einem Vorstellungsakt basierenden und bisweilen auch vom λογιστικόν beeinflussten Meinung basiert. Die bedeutsame Rolle der φαντασία für den Vorstellungsakt und die ‚willentliche Bewegung‘ sowie ihre Funktion für die Möglichkeit einer Kommunikation zwischen λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν im *Timaios*, wurde dabei von uns besonders herausgearbeitet. Insgesamt ist in unserer Arbeit deutlich geworden, dass Galen mit Platon viele grundsätzliche Voraussetzungen aus der *Politeia* teilt, wie etwa die Charakterisierung der drei Seelenteile und ihrer Strebeziele. Zudem legt Galen mit Platon für die Herleitung der Seelenteile den Satz vom Widerspruch zu Grunde. Auch wenn wir dabei im Einzelnen durchaus Unterschiede und Modifizierungen herausgearbeitet haben, stellt dies unser Forschungsergebnis insgesamt nicht in Frage: Galens umstrittener Versuch, die platonische Psychologie mit den aktuellen, anatomischen Forschungen seiner Zeit zu verbinden, ist bei genauerer Untersuchung weniger widersprüchlich als bisher angenommen, und bietet darüber hinaus spannende Einsichten in seine Adaption der psychologischen und physiologischen Lehren Platons.

Literaturverzeichnis

- Adam, J., *The Republic of Plato*, 2 vols.; Cambridge (1902).
- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford (1981).
- Alpers-Gölz, Roswitha, *Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte*. Spudasmata Bd. VIII. Hildesheim/New York (1976).
- Aubenque, Pierre, *Prudence chez Aristote*, Paris (1986).
- Aubenque, Pierre, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg (2007).
- Ballester, Luis García, *Almay enfermedad en la obra de Galeno: Traducción y comentario del escrito 'Quod animi mores corporis temperamenta sequantur.'* Cuadernos hispánicos de historia de la medicina y de la ciencia, xii, Series A (monographs). Albatros Ediciones, Valencia, Granada (1972).
- Ballester, Luis García: „Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought“ in (ders.): *Galen and Galenism: theory and medical practice from antiquity to the European Renaissance*. Aldershot [u.a.] (2002), 117-152.
- Baltes, Matthias und Dörrie, Heinrich, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvollen Abläufe*. Bausteine 151-168 (Baustein 165), Stuttgart / Bad Cannstatt (2002).
- Baltes, Matthias, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach de antiken Interpreten*, Leiden Brill (1976).
- Barker, Andrew: „Timaeus on music and the liver“ in M.R. Wright (Hrsg.): *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*. London / Wales (2000), 85-99.
- Barnes, Jonathan: „Galen on Logic and therapy“ in Fridolf Kudlien and Richard J. Durling (Hrsg.): *Galen's method of healing. Proceedings of the 1982 Galen Symposium*, Brill (1991), 50-102.
- Brisson, Luc, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris (1974).
- Blößner, Norbert: „Sokrates und sein Glück. Oder: Weshalb hat Platon den *Phaidon* geschrieben?“ in A. Havlíček und F. Karfík (Hrsg.): *Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Prag (2001), 96-139.

- Bobonich, Christopher, *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, Oxford University Press (2002), 23-41.
- Brandwood, Leonard, *The Chronology of Plato's dialogues*, Cambridge University Press, (1990).
- Braund, S. Und Most, G. (Hrsg.): *Ancient anger: perspectives from Homer to Galen*, Yale classical studies 32, Cambridge (u.a.) (2003).
- Brinker, Wolfram, *Platons Ethik und Psychologie: philologische Untersuchungen über thymetisches Denken und Handeln in den platonischen Dialogen*, Frankfurt a.M. (2008).
- Broadie, Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press (2011).
- Brunschwig, Jaques und Nussbaum, Martha C. (Hrsg.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press (1993).
- Büttner, Stefan: „The Tripartition of the Soul in Plato's *Republic*“ in Fritz-Gregor Herrmann (Hrsg.): *New Essays on Plato. Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*. The Classical Press of Wales, Swansea (2006), 75-93.
- Burkert, Walter: „Die Entdeckung der Nerven. Anatomische Evidenz und Widerstand der Philosophie“ in: Wolfram Brunschön, Christian Brockmann und Oliver Overwien (Hrsg.): *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*, Berlin (2009), 31-44.
- Burnyeat, Miles F. und Williams, Bernard: „The Truth of Tripartition.“ In: *Proceedings of the Aristotelian Society 106* (2006), 1–22.
- Burnyeat, Miles F.: „Eikōs Mythos“ in: *Rhizai 2* (2005), 143-165.
- Burnyeat, Miles: „Plato on the Grammar of Perceiving“ in: *Classical Quarterly 26* (1976), 29-51.
- Carone, Gabriela Roxana, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, Cambridge University Press (2005).
- Caston, Victor: „Epiphenomenalisms, ancient and modern“, in: *Philosophical Review 106.3* (1997), 309-363.

- Caswell, Caroline P., *A study of thumos in early greek epic. Supplements of Mnemosyne*, Leiden (1990).
- Cessi, Viviana, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a.M. (1987).
- Clarke, E.: "Aristotelian concepts of the form and function of the brain", in: *Bulletin of the History of Medicine* 37, (1963), 1–14.
- Cornford, Francis M.: "Psychology and Social Structure in the Republic" in: *Classical Quarterly* 6 (1912), 246- 265.
- Cornford, Francis M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Kessinger Publishing (1937).
- Cooper, John M.: "Plato's Theory of Human Motivation" in: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 1 (1984), 3-21 repr. in Gail Fine (Hrsg.): *Plato Vol. 2, Ethics, Politics, and the Soul*, Oxford Readings in Philosophy (1999), 186-206.
- Cooper, John M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (1975).
- Cropsey, Joseph, *Plato's World. Man's Place in the Cosmos*. University of Chicago (1995).
- Dillon, John: "How does the soul direct the body, after all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy", in Dorothea Frede und Burkhard Reis (Hrsg.): *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin / New York (2009), 349-358.
- Dillon, John: "The role of the demiurge in the Platonic Theology" in A. Ph. Segonds und Carlos Steel (Hrsg.): *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998)*, en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Leuven, Les Belles Lettres (Ancient and Medieval philosophy, De Wulf-Mansion Centre, series 1, 26) University Press/Paris (2000), 339-349.
- Dominick, Yancy Hughes: "Seeing Through Images: The Bottom of Plato's Divided Line" in *Journal of the History of Philosophy*, 48.1 (2010), 1-13.
- Donini, Pierluigi: „Psychology“ in R. J. Hankinson (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge (2008), 184-209.

- Donini, Pierluigi: "The history of the concept of eclecticism", in John M. Dillon (Hrsg.): *The question of "eclecticism": Studies in later Greek philosophy*, Hellenistic culture and society 3, Berkeley/California (1988), 15-33.
- Donini, Pierluigi, *Tre studi sull'aristotelismo nel secondo secolo d.C.*, Torino (1974).
- Durling, Richard J.: "The Innate Heat in Galen" in: *Medizinhistorisches Journal* 23 (1988), 10-12.
- Van der Eijk, Philip: "Aristotle! What a thing for you to say! Galen's engagement with Aristotle and Aristotelians", in C.J. Gill, J. Wilkins, T. Whitmarsh (Hrg.): *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge (2009), 261–281.
- Van der Eijk, Philip: „Körper, Seele, Geist Ansichten über psychosomatische Wechselwirkung im griechischen, philosophischen und medizinischen Denken“, 9. Ausonius-Preis-Verleihung, Festvortrag (2006).
- Elm, R., *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn (1996).
- Engberg-Pedersen, Troels, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford (1983).
- Englert, Ludwig, *Untersuchungen zu Galens Schrift Thrasymbulos*, Studien zur Geschichte der Medizin. Heft 18. Leipzig (1929).
- Fine, Gail: "Knowledge and Belief in *Republic* V–VII" in S. Everson (Hrsg): *Companions to Ancient Thought*, i. *Epistemology*, Cambridge (1990), 85–115.
- Flashar, Hellmut, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin (1966).
- Föllinger, Sabine, *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis aus der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart (1996).
- Forchhammer, Peter Wilhelm: „Topographie von Athen“ in: *Kieler Philologische Studien*, Kiel (1841), 275-374.
- Frede, Dorothea, *Platons Phaidon*, Werkinterpretation, Darmstadt (1999).
- Furley, David und Wilkie, J., *Galen on Respiration and the Arteries*, Princeton (1984).

- Garcia-Ballester, Luis: "Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought" in Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabre, u.a. (Hrsg.): *Galen and Galenism: Theory and medical practice from antiquity to the European Renaissance*, Aldershot [u.a.] (2002), 117-152.
- Garofalo, I.: "Galens Kommentar zu Platons Timaios. Ex primo et secundo libro Galeni Commentariorum qui de eis quae medice dicta sunt in Platonis Timaeo inscribuntur eclogas praefatus primus edidit et adnotavit C.J. Larrain" in: *Gnomon* 67 (1995), 645-646.
- Gerson, Lloyd P. , *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford (2003).
- Gill, Christopher, *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, Oxford (2010).
- Gill, Christopher: "Galen and the Stoics: What each could learn from the other", in Dorothea Frede und Burkhard Reis (Hrsg.): *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlin/New York (2009), 409-423.
- Gill, Christopher: "Galen and the stoics: Mortal enemies or blood brothers?" in: *Phronesis*, Vol. 52 (2007), 88-120.
- Gill, Christopher: "Did Galen understand Platonic and Stoic thought on the emotions?" in J. Sihvola and T. Enjberg (Hrsg.): *The emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht (1998), 113-148.
- Gill, Christopher: "Galen vs. Chrysippus on the Tripartite Psyche in 'Timaeus' 69-72" in *Interpreting the 'Timaeus-Critias'*. Tomas Calvo ed. Sankt Augustin: Academia: (1997), 267-274.
- Graeser, Andreas, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Zetemata*, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 47, München (1969).
- Griswold, Charles: "Comments on Kahn" in Julia Annas und Christopher Rowe (Hrsg.): *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Harvard University Press (2002), 129-144.
- Guthrie, W. K. C., *The Later Plato and the Academy, Sect. IV Timaeus and Critias*, Cambridge University Press (1978).
- Hankinson, Robert J. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge (2008).

- Hankinson, Robert J.: "Galen's Anatomy of the soul", in: *Phronesis*, Vol. 36, No.2 (1991), 197-233.
- Hankinson, Robert J. : "Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen's philosophical psychology", in: Jacques Brunschwig and Martha C. Nussbaum (Hrsg.): *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press (1993), 184-222.
- Hankinson, Robert J.: "Body and soul in Galen" in R. A. H. King (Hg.): *Common to Body and Soul*, Berlin (2006), 231-257.
- Hardie, W. F. R., *A study in Plato*, Oxford (1936).
- Hardy, Jörg, *Jenseits der Täuschungen - Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, Neue Studien zur Philosophie 25, Göttingen (2011).
- Höffe, Otfried, Art. phronêsis / Klugheit, *Aristoteles Lexikon*, Stuttgart (2005), 451-454.
- Ilting, Karl-H.: „Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965), 377-392.
- Inwood, Brad *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press (2003).
- Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, Oxford University Press (1995).
- Irwin, Terence, *Plato's Moral Theory*, Oxford (1977).
- Jacobi, Klaus: „Klugheit als reflektierende Urteilsraft. Aristoteles Nikomachischen Ethik und Platons Menon“ in Franz-Josef Bormann und Christian Schröer (Hrsg.): *Abwägende Vernunft: Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin (2004), 17-38.
- Jäger, Werner, *Scripta Minora II*, Rom (1960).
- Jinek, Jakub, *Gerechtigkeit zwischen Tugend und Gesetz: Platons Gerechtigkeitslehre in der Politeia*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften (2009)
- Johansen, Thomas K., *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press (2004).

- Kahn, Charles H.: "On Platonic Chronology" in Julia Annas and Christopher Rowe (Hrsg.): *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Harvard University Press (2002), 93-128.
- Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press (1996).
- Karasmanis, Vassilis : "Plato's *Republic*: The Line and the Cave" in: *Apeiron* 21 (1988), 147–171.
- Kavvadas, Nestor, *Die Natur des Schlechten bei Proklos. Eine Platoninterpretation und ihre Rezeption durch Dionysios Areopagites*, De Gruyter, New York / Berlin (2009).
- Kersting, Wolfgang, *Platons >Staat<. Werkinterpretationen*, Darmstadt, zweite Aufl. (2006)
- Klosko, G.: "The 'Rule' of Reason in Plato's Psychology" in: *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988), 341–356.
- Kollesch, Jutta: „Anschauungen von den ἀρχαί in der *Ars medica* und die Seelenlehre Galens“ in Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le Opere psicologiche di Galeno*, Bibliopolis (1988), 215-229.
- Kovačić, Franjo: *Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger*, Stuttgart (2001).
- Kullmann, Wolfgang, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart (1998).
- De Lacy, Phillip: "Galen's Psychology" in J. Barnes und J. Jouanna (Hrsg.), *Entretiens sur l'antiquité classique XLIX: Galien*, Vandoeuvres, Suisse (2003), 131-169.
- De Lacy, Phillip: "The third part of the Soul", in Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio Galenico internazionale (Pavia 1986)*. Elenchos XIII, Neapel (1988), 43-63.
- De Lacy, Phillip: "Galen's Platonism", in: *The American Journal of Philology*, Vol. 93, No 1. (1972), 27-39.
- Larrain, Carlos, *Galens Kommentar zu Platons Timaios*, Beiträge zur Altertumskunde 29, Stuttgart 1992.

- Larrain, Carlos: „Ein unbekanntes Exzerpt aus Galens Timaioskommentar“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85 (1991), 9–30.
- Lee, Kyung Jik, *Platons Raumbegriff: Studien zur Metaphysik und Naturphilosophie im "Timaios"*, Würzburg (2001).
- Lesky, Erna, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden (1951).
- Leumann, Manu: *Homerische Wörter*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 3, Basel (1950).
- Lloyd, Geoffrey E. R.: „Scholarship, authority and argument in Galen’s *Quod animi mores*“ in Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio Galenico internazionale (Pavia 1986)*. Elenchos XIII, Neapel (1988), 11- 42.
- Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge University Press, erste Aufl. (1996), Nachdruck: University of California Press (2001).
- Lorenz, Hendrik: „The Cognition of Appetite in Plato’s *Timaeus*“, in Rachel Barney, Tad Brennan und Charles Brittain (Hrsg.): *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press (2012), 238-258.
- Lorenz, Hendrik, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford University Press (2006).
- Lorenz, Hendrik: „Desire and Reason in Plato’s Republic“ in David Sedley (Hrsg.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 83–116.
- Lewis, David, *The Plurality of Worlds*, Oxford: Oxford University Press (1986).
- Malcolm, J.: „The Cave Revisited“ in: *Classical Quarterly* (1981), 60–68.
- Mansfeld, Jaap: „The idea of the will in Chrysippus, Poseidonios and Galen“ in John Cleary und Gary Gurtler (Hrsg.): *Proceedings of the Boston area Colloquium in Ancient Philosophy VII* (1991), 107-145.
- Manuli, Paola: „La Passione nel *De Placitis Hippocratis et Platonis*“ in Paola Manuli und Mario Vegetti (Hrsg.): *Le Opere psicologiche di Galeno*, Bibliopolis (1988), 185-214.

- Manzoni, T., *Il cervello secondo Galeno*, Ancona (2001).
- Mason, Andrew S.: "Immortality in the Timaeus" (discussion note) in: *Phronesis* 39.1 (1994), 90-97.
- Meerwaldt, J. D. : „Cleanthea F“ in: *Mnemosyne* 4 (1951), 38-66.
- Menn, Stephen: "Self-motion and reflection: Hermias and Proclus on the harmony of Plato and Aristotle on the soul" in James Wilberding und Christoph Horn (Hrsg.): *Neoplatonism and the Philosophy of Nature* (2012), 44-67.
- Moline, J: "Plato on the Complexity of the Psyche," in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978), 1–26.
- Moraux, Paul, *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Vol. 2: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr., Berlin (1984).
- Morris, Michael: "Akrasia in the Protagoras and the Republic" in: *Phronesis* 51.3 (2006), 195-229.
- Moss, Jessica: "Pictures and Passions in the Timaeus and Philebus" in Rachel Barney, Tad Brennan T. und Charles Brittain (Hrsg.): *Plato and the Divided Self*. Cambridge University Press (2012), 259-280.
- Moss, Jessica: "Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008), 35-68.
- Müller Jörn, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter: eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*. Leuven University Press, Leuven (2009).
- Murphy, N. R., *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford (1951).
- Nickel, Diethard: "On the authenticity of an 'excerpt' from Galen's Commentary on the Timaeus" in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 77: The Unknown Galen*, Vol. 45 (2002), 73–78.
- Nussbaum, Martha C., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1. Aufl. (1986).
- Nutton, Vivian: „Säftelehre“ in Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Hrsg.): *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, Bd. 10*, Stuttgart / Weimar (2001), 1208-1210.

- Nutton, Vivian: "Galen's Philosophical Testament: 'On my own Opinions'" in Jürgen Wiesner (Hrsg.): *Aristoteles: Werk und Wirkung Bd. 2*, Berlin/New York (1987), 27-51.
- Opsomer, Jan: "To find the Maker and the Father. Proclus' exegesis of Plato *Tim.* 28C3-5" in: *Études Platoniciennes 2* (2006), 261-283.
- Opsomer, Jan: "A craftsman and his handmaiden. Demiurgy according to Plotinus" in Thomas Leinkauf und Carlos Steel (Hrsg.): *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance – Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance* (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion-Centre, series 1, 34) Leuven (2005), 67-102.
- Opsomer, Jan: "Who in heaven is the Demiurge? Proclus' exegesis of Plato *Tim.* 28c 3-5", in: *The Ancient World 32,1* (2001), 52-70.
- Opsomer, Jan: "Deriving the three intelligible triads from the "Timaeus"" in A. Segonds, Leendert Westerink und Carlos Steel (Hrsg.): *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque* (2000), 351-372.
- Oser-Grote, Carolin M., *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*, Philosophie der Antike, Bd. 7, Stuttgart (2004), 192-193.
- Patzig, Günther: „Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet“ In: *Antike und Abendland 16* (1970), 113–26.
- Pechriggl, Alice, *Antike Philosophie von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns*, Bielefeld (2006).
- Pelosi, Francesco, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge University Press (2010).
- Penner, T.: "Thought and Desire in Plato" in G. Vlastos (Hrsg.): *Plato: A Collection of Critical Essays*, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion, New York (1971), 96-118.
- Phillips, Joanne H.: Review zu Ballester Traducción y comentario del escrito 'Quod animi mores corporis temperamenta sequantur.', in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences Vol. 36, No. 2* (1981)

- Price, Anthony W.: "Are Plato's Soul-Parts Psychological Subjects?" in: *Ancient Philosophy* 29 (2009), 1-15.
- Price, Anthony W., *Mental Conflict*, London/ New York (1995).
- Purviance, Susan M.: "Thumos and the Daring Soul: Craving Honor and Justice", in: *Journal of Ancient Philosophy Vol. II* (2008), 1-16.
- Raeder, Hans Henning, *Platons Philosophische Entwicklung*, Teuber (1905).
- Rappe, Guido, *Archaische Leiberfahrung: Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in aussereuropäischen Kulturen*, Akademie Verlag, Berlin (1995).
- Raven, J. E., *Plato's Thought in the Making. A study of the Development of his Metaphysics*, Cambridge (1965).
- Renaut, Olivier "Le rôle de la partie intermédiaire (θυμός) dans la tripartition de l'âme," *Journal of the International Plato Society* 6 (2006).
- Robinson, Richard: "Plato's Separation of Reason from Desire" in: *Phronesis* 16 (1971), 38-48.
- Robinson, J. V.: "The tripartite Soul in the *Timaeus*' " in: *Phronesis* 35.1 (1990), 103-110.
- Rocca, Julius *Galen on the brain: anatomical knowledge and physiological speculation in the second century AD*, Studies in Ancient Medicine 26, Brill, Leiden / Boston (2003).
- Rocca, Julius: „Anatomy“ in Hankinson, Robert J. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge (2008), 242-262.
- Sandbach, F. H., *The Stoics*, 1. Aufl. 1975, 2. Aufl. Bristol (1989).
- Sayers, Sean, *Plato's Republic. An introduction*, Edinburgh (1999).
- Scheffel, Wolfgang, *Aspekte der Platonischen Kosmologie: Untersuchungen zum Dialog „Timaios“*, Leiden/Brill (1976), 138-140.
- Schiefsky, Mark: "Galen and the tripartite Soul" in Rachel Barney, Tad Brennan, und Charles Brittain (Hrsg.): *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press (2012), 331-349.

- Schofield, Malcom, *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press (2006).
- Schubert, Andreas, *Platon: „Der Staat“. Ein einführender Kommentar*, Paderborn (1995).
- Siebeck, Hermann, *Geschichte der Psychologie*, I, 2 , erste Aufl. Gotha (1880), Neudruck Amsterdam (1961).
- Siegel, Rudolph E., *Galen's System of Physiology and Medicine*, Basel-New-York (1973).
- Siegel, Rudolph E., *Galen on the affected parts*, translation from the greek text with explanatory notes. Basel/ München/New York u.a. (1976).
- Sier, Kurt: „Weiblich und Männlich. Ihre Funktion bei der Zeugung nach Aristoteles und Platon“ in Christian Brockmann, Wolfram Brunschön und Oliver Overwien (Hrsg.): *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*, Berlin (2009), 191-212.
- Singer, P. N.: “Aspects of Galen’s Platonism” in J. A. López Férez (Hrsg.): *Galeno: obra, pensamiento et influencia*, Madrid (1991), 41-55.
- Solmsen, Friedrich: “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves” in: *Museum Helveticum* 18 (1961), 150-167 und 169-197.
- Von Staden, Heinrich, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press (1989).
- Von Staden, Heinrich: “Body, soul and nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen” in: J. P. Wright and P. Potter (Hrsg.): *Psyche and Soma*, Oxford (2000), 79-116.
- Stalley, R. F.: “Plato’s Arguments for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul” in: *Phronesis* 20 (1975), 110-128.
- Steel, Carlos: “The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of "Timaeus" 69-72” in: *Phronesis* 46 (2001), 105-128.
- Szlezák, Thomas A.: „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia“ in: *Phronesis* 21 (1976), 31-58.
- Taylor, Alfred E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford (1928).

- Tieleman, Teun: "Galen's Psychology" in J. Barnes und J. Jouanna (Hrsg.): *Entretiens sur l'antiquité classique XLIX: Galien* (Fondation Hardt, Vandoeuvres, Suisse (2003), 131-169.
- Tieleman, Teun, *Chrysippus' on Affections, Reconstruction and Interpretation*, Leiden/Brill (2003).
- Tieleman, Teun, *Galen and Chrysippus "On the Soul" : argument and refutation in the "De Placitis"*, book II-III, *Philosophia antiqua* 68, Leiden/N.Y/Brill (1996).
- Tracy, Theodore, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Mouton (1969).
- Wilberding, James: "The secret of sentient vegetative Life in Galen" in: Peter Adamson, Roitraud Hansberger und und James Wilberding (Hrsg.): *Philosophical Themes in Galen*, Supplement 114 *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, London (2014), 249-268.
- Wilberding, James: "Curbing One's Appetites in Plato's *Republic*" in: Rachel Barney, Tad Brennan und Charles Brittain (Hrsg.): *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press (2012), 128-149.
- Wilberding, James: "Plato's Two Forms of Second-Best Morality" in: *The Philosophical Review* 118.3 (2009), 351-734.
- Wilberding, James: "Prisoners and Puppeteers in the Cave" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 117-139.
- Wilson, J. R. S: "The Contents of the Cave" in: *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. 2 (1976), 117-127.
- Wöhrle, Georg, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, Hermes Einzelschriften Heft 56, Franz Steiner Verlag, Stuttgart (1990).
- Wöhrle, Georg (Hrsg.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike: Biologie*, Stuttgart (1999).
- Wolf, Ursula, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Werkinterpretationen, Darmstadt (2002).
- Woods, M.: "Plato's division of the Soul" in: *Proceedings of the British Academy* 73, 23-48.

Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Band 3: Die nacharistotelische Philosophie. Hälfte 1, Leipzig (1923), sechste Auflage (1963).

Übersetzungen

Biesterfeldt Hinrich: *Galen, Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen, in arabischer Übersetzung*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 40,4. Steiner Verlag, Wiesbaden (1973).

Dirlmeier, Franz, *Aristoteles Nikomachische Ethik*, zehnte Auflage Oldenbourg Akademie Verlag (1999).

Hauke, Erika: *Galen, Daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind*. Diss. Med., Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Berlin (1937).

Lacy, Phillip de: *Galen, On the doctrines of Hippocrates and Plato*, CMG V.4,1,2, Berlin (1978–1984).

Mattock, J. N.: „A translation of the Arabic epitome of Galen’s book *περὶ ῥῆθῶν*“ in S. M. Stern, A. Hourani und V. Brown (Hrsg.) *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Festschrift für R. Walzer, Oriental Studies. 5*, Oxford (1972), 235–260.

Nutton, Vivian: *Galen, De propriis placitis*, CMG V 3,2, Berlin (1999).

Rapp, Christoph, *Aristoteles: Rhetorik*, 2 Bde., Akademie Verlag, Berlin (2002).

Rehn, Rudolf und Paulsen, Thomas: *Platon, Timaios*, Griechisch-Deutsch Reclam. Stuttgart (2003).

Schadewaldt, Wolfgang, *Homer, Die Odyssee*, Hamburg (1958).

Schleiermacher, Friedrich und Müller, Hieronymus, *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 1-6, Rowohlt’s Klassiker, Reinbeck (1957-1959).

Singer, P. N. (Hg.), *Galen: Psychological Writings. Avoiding Distress, Character Traits, The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person’s Soul, The Capacities of the Soul Depend on the Mixtures of the*

Body, transl. and with intr. by Vivian Nutton, Daniel Davies and P.N. Singer. Cambridge University Press (2014).

Talladge, Margaret, *Galen, On the usefulness of the parts of the body*. Translated from the Greek with an Introduction and Commentary, Cornell University Press, Ithaca, New York (1968).

Editionen

Aristoteles

Aristotelis, *De anima*, hg. von William David Ross: Classical Texts Series, Oxford University Press, Oxford (1956).

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, hg. von I. Bywater, Clarendon Press Oxford (1894) (repr. 1962).

Galen

Claudii Galeni opera omnia, Editionem curavit Carl Gottlob Kühn, 20 Bde., Leipzig (1821–1833), Nachdruck Hildesheim (1964–1965). *Medicorum graecorum opera quae exstant. 1–20*.

Galenus, *De naturalibus facultatibus*, Claudii Galeni Pergameni scripta minora, vol. 3, hg. von J. Marquardt, I. Müller und G. Helmreich, Teubner, Leipzig (1893), Repr. (1967).

Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, hg. von Philip de Lacy, Akademie-Verlag, Berlin (1978-1984). (CMG V.4,1,2).

Galenus, *In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*, e cod. Paris. gr. 2838, hg. von H. O. Schröder, Teubner, Leipzig (1934). (CMG, suppl. vol. 1).

Galenus, *In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*, e cod. Scorial. Φ III 11 (230 Revilla), „Ein unbekanntes Exzerpt aus Galens Timaioskommentar“, hg. von Carlos J. Larrain, C.J. in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85 (1991).

Galenus, *De propriis placitis fragmenta inedita*, *Philologus* 52., hg. von G. Helmreich (1894).

Galenus, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, de Boer, W.: Galeni, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione*, *De atra bile*. Leipzig, Berlin 1937. (CMG V.4,1,1), 3–37.

Galenus, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, *Scripta minora*, vol. 2, hg. von J. Marquardt, I. Müller, und G. Helmreich, Teubner, Leipzig (1891), Nachdruck (1967).

Galenus, *De temperamentis libri iii*, hg. von G. Helmreich, Teubner, Leipzig (1904), Nachdruck (1969).

Galenus, *De usu partium libri XVII* hg. von Georg Helmreich, Bd. 1–2. Leipzig (1907–1909), Nachdruck Amsterdam (1968).

Galenus, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, *Scripta minora*, vol. 2, hg. von J. Marquardt, I. Müller, und G. Helmreich, Teubner, Leipzig (1891), Nachdruck (1967).

Galenus, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, *Scripta minora*, vol. 2, hg. von J. Marquardt, I. Müller, und G. Helmreich, Teubner, Leipzig (1891), Nachdruck (1967).

Plato

Plato, *Gorgias*, *Platonis opera*, hg. von J. Burnet, Vol. 3, Clarendon Press, Oxford (1903) (repr. 1968).

Plato, *Leges*, *Platonis opera*, hg. von J. Burnet, Vol. 5, Clarendon Press, Oxford (1907) (repr. 1967).

Plato, *Phaedo*, *Platonis opera*, hg. von J. Burnet, Vol. 1, Clarendon Press (1900) (repr. 1967).

Plato, *Phaedrus*, *Platonis opera*, hg. von J. Burnet, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford (1901) (repr. 1967).

Plato, *Protagoras*, *Platonis opera*, hg. von J. Burnet, Vol. 3, Clarendon Press, Oxford (1903) (repr. 1968).

Plato, *Respublica*, *Platonis opera*, hg. von J. Burnet, Vol. 4, Clarendon Press, Oxford (1902) (repr. 1968).

Plato, *Timaeus*, *Platonis opera*, hg. von J. Burnet, Vol. 4, Clarendon Press, Oxford (1902) (repr. 1968).

Curriculum Vitae

- 1999-2007: Studium der Philosophie, Germanistik und Klassischen Literaturwissenschaft an der Universität zu Köln.
- 2008-2011: Wissenschaftliche Mitarbeit am Institut für Griechische und Lateinische Philologie an der Freien Universität Berlin.
- 2011-2014: Wissenschaftliche Mitarbeit und Promotion am Institut für Philosophie II (Philosophie der Antike und des Mittelalters) an der Ruhr-Universität Bochum.
- 2014-2016: Wissenschaftliche Mitarbeit im DFG-Projekt zu Michael von Ephesos' Kommentar zum X. Buch von Aristoteles Nikomachischer Ethik (Übersetzung und Kommentar) am Institut für Philosophie II (Philosophie der Antike und des Mittelalters) an der Ruhr-Universität Bochum.