

Gregor Schiemann

NATUREN IM KOPF

ARISTOTELES' SEELENLEHRE ALS GEGENENTWURF ZU DESCARTES' AUFFASSUNG DES MENTALEN

1. EINLEITUNG

Im ersten Teil (Abschnitte 2 und 3) rekapituliere ich einige grundlegende Bestimmungen des Dualismus von Natur und Geist, wie er auf René Descartes' Philosophie im 17. Jahrhundert zurückgeht. Damit soll nicht nur die bis heute anhaltende berechtigte Kritik an diesem Dualismus, sondern auch ihre unverkennbare Wirkungslosigkeit besser verständlich werden. Der bis in die Gegenwart reichende Einfluß der Natur-Geist-Entgegensetzung läßt vermuten, daß auch die Kritik noch in seinem Bann steht. In dieser Situation empfiehlt es sich, Abstand durch eine Besinnung auf die vorangehende aristotelische Naturauffassung zu gewinnen. Deshalb stelle ich im zweiten Teil (Abschnitt 4) eine Interpretation von Aristoteles' Seelenlehre vor, die als Alternative oder zur Reformierung des cartesischen Dualismus geeignet ist. Dabei beschränke ich mich auf die *mentalen* Naturepräsentationen, da ich ihnen den größten Stellenwert für Descartes' heutige Relevanz beimesse. Diese thematische Eingrenzung erlaubt es, mit der Seelenlehre auf Aristoteles' Naturbegriff zu rekurrieren, ohne die für ihn typische Opposition zum Begriff der Technik berücksichtigen zu müssen. Zur Begründung der modernen Naturwissenschaft war und ist die Ablehnung der antiken Kontrastierung von Natur und Technik unverzichtbar. Daß aber trotz der Legitimität dieser Zurückweisung zahlreiche Gründe *für* den aristotelischen Naturbegriff sprechen, geht auch auf seinen immer noch fruchtbaren anticartesischen Gehalt zurück.

2. DESCARTES' DUALISMUS VON NATUR UND GEIST

Die Ablehnung der auf Aristoteles zurückgehenden Unterscheidung von Natur und Technik steht auch im Zentrum von Descartes' Naturphilosophie. Aristoteles hatte Natur unter anderem als dasjenige definiert, was „in sich selbst einen Anfang von Veränderung und Bestand“ hat, und

demgegenüber von der Technik behauptet, daß ihr „keinerlei innewohnender Drang zu Veränderung in sich“ eigen sei (Aristoteles 1987 II 1, 192b13 f. und 192b18).¹ Die Technik erfährt bei Aristoteles ihre Zwecksetzung vom Menschen, der sie entwirft und für ihre Bewegung sorgt; die Natur fällt hingegen mit ihren eigenen Zwecken und Bewegungsprinzipien zusammen. Descartes verwirft den Rückgriff auf den Zweckbegriff für die Erklärung der unabhängig vom Menschen bestehenden Wirklichkeit. Er führt die Prozesse der aristotelischen Natur und Technik stattdessen auf wirkkausale, rein mechanische Bewegungen submikroskopischer Teile zurück. Pflanzen und Tiere unterscheiden sich bei ihm im Prinzip nicht mehr von Maschinen. An die Stelle der antiken Orientierung an der organischen Natur tritt das Vorbild einer künstlich hergestellten Natur. Technik vermag nicht mehr, wie bei Aristoteles, *anderes* zu leisten als die Natur, sondern unterliegt denselben Gesetzen wie die Natur, deren Struktur sich umgekehrt an technischen Konstrukten enthüllt; Technik wird auf diese Weise natürlich und Natur technisch. Erst diese Einebnung der Differenz von Natur und Technik erlaubt die technische Beeinflussung, Gestaltung und Hervorbringung des Natürlichen. Descartes bereitet somit den Weg, artifiziell Natürliches, d.h. „Biofakte“, zu schaffen (vgl. zum Begriff Karafyllis 2003, im selben Buch).

Zu den entscheidenden Voraussetzungen des cartesischen Programms gehört die Prämisse, daß der menschliche Geist von der Natur unabhängig sei. Der Begriff des Geistes tritt bei Descartes als Gegenbegriff zur Natur an die Stelle des Technikbegriffes. Natur wird zum Inbegriff des Ausgedehnten, das disjunkt dem Geist als Inbegriff des Ausdehnungslosen gegenübersteht. Unter Geist versteht Descartes vornehmlich das klare und deutliche Denken, dessen Vollzug man im eigenen Bewußtsein selbst erlebt und das nur in der ersten Person singular privilegiert thematisierbar ist. Der Geist muß „Ich“ denken können.

Die Ablösung der Antithese Natur/Technik durch Natur/Geist hat weitreichende Folgen. Faßte Aristoteles den Menschen im wesentlichen als Naturwesen auf, das Nichtnatürliches schafft, spaltet Descartes das menschliche Individuum in einen nichtnatürlichen und einen natürlichen Teil und fügt letzterem die Technik hinzu. Dem nichtnatürlichen Denken kommt die Fähigkeit zu, Technik als etwas Natürliches zu schaffen. Der Dualismus von Natur und Geist hat bei Descartes eine bezeichnend asymmetrische Struktur: Der Geist erkennt sowohl sein eigenes Wesen wie auch das der Natur, während die Natur zu überhaupt keiner Wesenserkenntnis imstande ist. Hinter dieser epistemischen Hierarchie steht zum

¹ Wie im folgenden zitiert mit der Kapitelbezeichnung und der durch Komma abgetrennten Zählung nach Bekker.

einen der Wille, das nahezu vollständig in den Geist gelegte menschliche Selbstverständnis auf Distanz zur aristotelischen Natur zu bringen. Der Mensch, das einzig beseelte Wesen, sieht sich von unbearbeiteten Stoffen, Pflanzen und Tieren umgeben, um nicht zu sagen: bedrängt. Aristotelische Natur umfaßt den ganzen Körper und steht mit dem Geist, der als letztes menschliches Refugium jenseits des Natürlichen zu liegen kommt, in unmittelbarer Wechselbeziehung.

Zum anderen führt Descartes für die Sonderstellung des Geistes Phänomene an, die kaum an Plausibilität verloren haben. So erscheint das nicht mit Wahrnehmungen und Empfindungen verknüpfte Erleben durch die von ihm entdeckte Eigenschaft der Unräumlichkeit als kategorial verschieden von den in der äußeren Wahrnehmung präsenten Gegenständen. Gedanken fehlt beispielsweise eine eigene räumliche Lokalisierung. Man kann sich bloß in Gedanken an einen Ort begeben oder sich in seine Gedanken verlieren und darüber seinen physischen Ort vergessen. Zudem ist allem Körperlichen das bewußtseinstypische Vermögen der Unveränderlichkeit fremd: Der menschliche Körper altert notwendig, der Geist nicht (vgl. Baltes 2003, in diesem Buch).

Das einzig dem Geist Zukommende, bemerkt Descartes, umfasse außer dem Verstand den Willen, durch den sich der Mensch „mit höchste[r] Vollkommenheit“ auszeichne (Descartes 1969 ff. VIII-1, S. 18). Ähnlich wie ein Klavierspieler sein Instrument, setzt der Geist den menschlichen Körper in Bewegung. Der Wille hat absolute Macht über die in ihrem Möglichkeitsspektrum vorgegebene organische Maschine (vgl. Taylor 1993, S. 269 ff.). Damit erhält der eigene Körper den gleichen Objektcharakter wie technische Konstrukte. Nach diesem Muster denkt sich Descartes auch die Beherrschung der äußeren Natur durch den Menschen. Der Mensch greift gemäß seiner eigenen Vorstellungen in die Natur ein, stellt aus ihren Materialien technische Konstrukte her, um die Naturkräfte für seine Zwecke auszunutzen.

Zu den Widersinnigkeiten von Descartes' Dualismus gehört die Annahme, daß der Geist durch die von ihm betriebene Naturbeherrschung nicht selbst beeinflußt werde. Descartes muß diese Rückwirkung ablehnen, weil er jede unaufhebbare Abhängigkeit des Geistes vom Körper und der ihn umgebenden Welt bestreitet. Über die Naivität dieser Vorstellung darf nicht ihre weit bis in die gegenwärtige Wissenschaft und Technik reichende praktische Wirksamkeit unterschätzt werden. Um hierfür nur ein Beispiel zu geben, sei auf ein repräsentatives Dokument der US-Regierung verwiesen, das über die Aussichten der sogenannten Nanotechnologie unter dem Titel „*Shaping the World Atom by Atom*“ berich-

tet.² „*Shaping*“ bzw. „Gestaltung“ unterstellt in diesem Kontext, daß die gestaltende Instanz nicht im Gestalteten aufgeht. Der Entwurf, nach dem die Welt Atom für Atom für menschliche Zwecke neu eingerichtet werden soll, geht in cartesischer Tradition der Naturveränderung nicht nur voraus, sondern bleibt von ihr auch wesentlich unberührt.

3. DESCARTES' SELBSTKORREKTUR: KÖRPERLICH-GEISTIGE HYBRIDZUSTÄNDE

Die Problematik eines dualistisch der Natur gegenübergestellten Geistes hat allerdings auch Descartes erkannt. Durch eine komplizierte Konzeption hat er die Beziehungen des Geistes zu der ihm gleichsam am nächsten stehenden Natur, dem menschlichen Körper, abzuschwächen und zu ergänzen versucht. In seinem Werk findet sich diese Konzeption nur ansatzweise, wobei vor allem die berühmten *Meditationes de prima philosophia* und sein letztes Buch, die *Passions de l'Ame*, von Bedeutung sind (Descartes 1969 ff. VII und XI; vgl. Oksenberg Rorty 1986, Oksenberg Rorty 1992, Rodis-Lewis 1990). Zwischen die geistigen, nur dem Bewußtsein zugänglichen und den vom Bewußtsein unabhängigen körperlichen Phänomene schiebt er einen körperlich-geistigen Bereich, der vor allem die Wahrnehmungen und die Empfindungen, zu denen auch das leibliche Erleben gehört, umfaßt. Während das Körperliche der Selbsterfahrung höchstens bedingt, in der Hauptsache aber der Naturforschung offen stehe, werde das Körperlich-Geistige zwar vom Subjekt ausnahmslos erlebt, in seiner Bedeutung jedoch meist erst intersubjektiv in alltagspraktischen Zusammenhängen verstanden. Denn das Körperlich-Geistige sei nicht deutlich, sondern bloß klar zu erfassen, was am besten die Leute vermögen würden, „die nie philosophieren und nur ihre Sinne gebrauchen“, d.h. sich des lebensweltlichen *Common Sense* bedienen (Brief an Elisabeth vom 28.6.1643, in: Descartes 1969 ff. III, S. 690; vgl. Alanen 1996, S. 14; Gueroult 1953 II, S. 292 f.). Dieser mittlere Bereich untergliedert sich in ein Spektrum von korrelativer, gleichsam berührungsfreier Bezogenheit der geistigen und der körperlichen Substanz, von Mischzuständen und von Formen ihrer unauflösbaren Vereinigung.

Descartes spricht in den Erläuterungen zu seinen *Meditationes* (Antwort auf die sechsten Einwände) nicht von drei Phänomenbereichen, sondern von „drei Stufen der Sinnesauffassung“:

„Um recht zu verstehen, wie es mit der Gewißheit der Sinnesauffassung steht, muß man sozusagen drei Stufen derselben unterscheiden: Zur ersten gehört nur

² Vgl. <http://wtec.org/loyola/lbrarian.htm> (10.06.2003).

das, wodurch unmittelbar das körperliche Organ von den äußeren Objekten affiziert wird (...). Die zweite Stufe umfaßt alles das, was unmittelbar im Geiste dadurch sich ergibt, daß er mit dem so affizierten körperlichen Organe vereinigt ist; hierher gehören, die Perzeptionen des Schmerzes, des Kitzels, des Durstes, (...) der Farben, (...) der Wärme (...) und dergl., die (...) aus der Vereinigung und sozusagen Vermischung des Geistes mit dem Körper entstehen. Die dritte schließlich umfaßt alle die Urteile, die wir bei Gelegenheit von Bewegungen des körperlichen Organs über die Dinge außer uns zu fällen von Jugend auf gewohnt sind“ (Descartes 1915, S. 378).

Mit der zweiten „Stufe der Sinnesauffassung“ liefert Descartes nicht mehr, aber auch nicht weniger als einen Ansatz zur Beschreibung des Mentalen, der in seiner phänomenologischen Beschränkung weder Annahmen über die *Genese* der verschiedenen Bewußtseinszustände noch über ihre *Dynamik* macht (Der Ausdruck „Mentales“ bezeichnet die Vorgänge und Gegenstände des Bewußtseins und Unbewußtseins.). Die von ihm entwickelten Natur-Geist-Übergangsmöglichkeiten sind bemerkenswerterweise schon hinreichend, um der aktuellen antidualistischen Kritik, die das Fehlen von Zuständen einklagt, die aus polaren Natur-Geist-Bestimmungen gebildet sind, ohne sich auf sie zu reduzieren, standzuhalten (Latour 1994; Haraway 1995).

Allerdings heben die Hybridzustände die grundsätzlichen Aporien des Dualismus nicht auf. *Theoretisch* folgt aus der von Descartes behaupteten Einwirkung des Geistes auf die Natur die Falschheit des Dualismus, wenn für den Bereich der natürlichen Phänomene kausale Geschlossenheit angenommen wird. Kausale Geschlossenheit meint das heute in den Naturwissenschaften uneingeschränkt vorausgesetzte regulative Prinzip, „daß jedes physische Phänomen durch andere physische Phänomene verursacht wird: daß wir den Bereich physischer Phänomene nicht verlassen müssen, wenn wir nach einer Kausalerklärung für ein physisches Phänomen suchen“ (Bieri 1981, S. 6). Wo der Dualismus eine eigenständige Kausalerklärung der Natur zugesteht, den Geist aber als nichtnatürliche Kraft im Bereich des Natürlichen gelten läßt, widerspricht er sich selbst. Im Hinblick auf die *praktischen* Dimensionen der menschlichen Selbsterfahrung bleiben die als Hybridzustände beschriebenen Wahrnehmungen und Empfindungen einseitig durch den Geist, ohne den sie nicht vorkommen, bestimmt. Die geistdominierte Kennzeichnung von Wahrnehmungen und Empfindungen hat aber namentlich vor dem Hintergrund der ökologischen Krise an Fragwürdigkeit gewonnen. Heute erscheint es wünschenswert, Natur nicht nur aus der abständigen Distanz des begrifflichen Bewußtseins, sondern auch in unmittelbareren Formen des leiblichen Erlebens zu erfahren (Böhme 2000, vgl. auch Keitsch 2003, in diesem Buch). Nicht zuletzt ist Descartes' Analogisierung des körperlichen

Bereiches mit technischen Konstrukten unhaltbar geworden. Zwar kann man den Eindruck gewinnen, daß die zur Verfügung stehenden Mittel der medizinischen Technik allermeist dazu dienen, den Körper als Quelle von Leiden still zu stellen und das Organische zu ersetzen, wo es seine Funktionen für menschliche Zwecke nur schlecht erfüllt. Der Körper scheint endlich zu der Maschine geworden zu sein, die Descartes schon in ihm sah. Doch eben diese Technisierung des Körpers stößt in der Moderne an ihre eigenen Grenzen. Sie schafft einen fremden, nicht mehr personal integrierbaren Körper, greift auf den Geist über, untergräbt seine handlungsermöglichende Autonomie und produziert unauflösbare Paradoxien im Weltbild des Dualismus (Hier sei erinnert an die Paradoxie von Einheit und Verschiedenheit der Person, von Naturunabhängigkeit und -abhängigkeit des Geistes, von Unbeschränktheit und Beschränktheit des Willens usw., vgl. auch Haker 2003, in diesem Buch).

4. ARISTOTELES' SEELENLEHRE ALS GEGENENTWURF

So wünschenswert es ist, daß der überkommene Dualismus von Natur und Geist endlich durch andere Naturvorstellungen abgelöst wird, muß man doch einräumen, daß eine überzeugende Nachfolgekonzepktion noch nicht zur Verfügung steht. Zum einen ist die Unterscheidung von Natur und Geist in wichtigen Hinsichten plausibel geblieben (s.o.). Zum anderen konnte die Kritik am Dualismus noch nicht positiv gewendet werden (Beckermann 1989). Als kritische Orientierungsinstanz bietet sich die Besinnung auf das historisch entscheidende Gegenmodell von Aristoteles an. Die durch diesen Rückgriff erwachsenden Möglichkeiten einer nicht dualistischen Auffassung des Naturerlebens werde ich aus der für Descartes und die moderne Bewußtseinsauffassung charakteristischen Perspektive der ersten Person singular exemplarisch darstellen. In dieser Perspektive ist das eigene Erleben von Gedanken, Gefühlen, Stimmungen, Wahrnehmungen, Empfindungen usw. thematisch. Dem damit erfaßten Ausschnitt des aktuellen Einflusses des Dualismus kommt größte Relevanz zu, weil in diesem Kontext die Bestimmungen des Geistes am unmittelbarsten die der Natur determinieren (unberücksichtigt bleiben unter anderem die lebensweltlichen, öffentlichen und wissenschaftlichen Einflußbereiche des Dualismus).

Aristoteles behandelt die psychischen Phänomene in seiner Schrift *De Anima* (vgl. zum Seelebegriff bei Aristoteles auch Ingensiep 2003, in diesem Buch). Er nimmt dort vorzugsweise eine Dreiteilung der menschlichen Psyche in die Ernährungs- und Zeugungserscheinungen, die Sinneswahrnehmungen (zusammen mit den körperlichen Bewegungen) und die rationalen Verstandesleistungen vor. Das mit Ernährung und Zeugung

verknüpfte Leben ist seinem Wesen nach mit dem der Pflanzen identisch, die Grundstrukturen der Wahrnehmungsseele – wie auch einige Elemente der zwischen ihr und rationaler Seele liegenden Einbildungskraft („*Phantasia*“) – teilt der Mensch mit den Tieren und nur der rationale Seelenteil kommt allein dem Menschen zu. Bis auf den göttlichen Teil der rationalen Seele, den *nous* (gr.), begreift Aristoteles alle Seelenteile uneingeschränkt als natürliche Vermögen.

Aristoteles' Seelenlehre harmoniert weniger mit modernen Auffassungen des Mentalen, als daß sie vielmehr Elemente einer andersartigen, zugleich aber anschlussfähigen Sichtweise bietet. Ihr Charakteristikum ist die *Behauptung einer relationalen Heterogenität* des Mentalen. Den drei Seelenteilen kommt in ganz anderer Weise Eigenständigkeit zu als Descartes' Einteilung in körperliche, körperlich-geistige und geistige Phänomene. So sehr Aristoteles' Ansatz gesonderte Untersuchung lohnt, darf sein Abstand zum cartesischen jedoch nicht überschätzt werden. Neben der ähnlichen Klassifikation der menschlichen Lebensphänomene (in Seelenteile bzw. Stufen der Sinnesauffassung) weisen die von beiden Autoren exklusiv dem Menschen zugeschriebenen Vermögen Verwandtschaft auf. Die Gemeinsamkeiten, ohne die ein Vergleich der Ansätze auch nicht gestattet wäre, zeugen nicht nur von kompatiblen Extensionen des bewußten Mentalen, sondern begründen darüber hinaus die Möglichkeit, den aristotelischen Ansatz aus einer Perspektive zu betrachten, die ihm nicht eigen ist: der Perspektive der ersten Person singular.

Meine knappe Diskussion der Möglichkeiten aristotelischer Kritik am cartesischen Dualismus gliedert sich in vier Abschnitte: Zuerst gehe ich auf die Differenz zwischen der Perspektive der ersten Person singular und der aristotelischen Blickrichtung auf die Seelenphänomene ein. Anschließend stelle ich Elemente einer auf den Vergleich mit dem cartesischen Mentalen zugeschnittenen Interpretation der aristotelischen Seelenlehre vor. Der Vergleich beginnt danach mit der Kontrastierung der beiden Konzeptionen. Die Seelenlehre bietet, so wird das Resultat lauten, ein System der Psyche, das sich im Gegensatz zu Descartes' Dualismus keinem Seelenteil unterordnet. Abschließend gehe ich von den von beiden Autoren geteilten Bestimmungen des Rationalen bzw. Geistes aus. Diese Gemeinsamkeit ausnutzend, frage ich nach den Möglichkeiten einer aristotelischen Reform der cartesischen Auffassung des Mentalen unter der Rahmenbedingung, die Geistdominanz nicht zu ersetzen, sondern zu relativieren.

4.1. OBJEKTIVE VERSUS SUBJEKTIVE AUFFASSUNG DES BEWUSSTSEINS

Die aristotelische Seelenlehre unterscheidet nicht zwischen der Gegebenheitsweise von physischen und psychischen Dingen (zur fehlenden Privatheit des Mentalen bei Aristoteles vgl. Hartmann 1977, S. 167 ff.). Ihre Art der Gleichbehandlung läßt sich sehr schön an einer von Franz Brentano zum Beweis des Gegenteils angeführten Doktrin aus *De Anima* demonstrieren (Brentano 1924 I, S. 125 Anm.). In seiner Wahrnehmungstheorie behauptet Aristoteles, Wahrnehmendes und Wahrgenommenes fielen im Ort ihrer Identität zusammen (vgl. Aristoteles 1983 III 2, 425b26 ff.). Die aktualisierte Sinnesqualität des Objektes komme mit dem wahrnehmenden Sinnesvermögen *im* Subjekt zur Deckung (ebd. III 2, 426a10 f.). Doch diese Lokalisierung heißt nicht, daß nur das Subjekt über sein Wahrnehmungserleben privilegiert Auskunft geben kann. Sie stellt bloß die Anwendung einer für die gesamte Wirklichkeit geltenden und aus dem dritten Buch der *Physik* stammenden Kausalitätstheorie dar. Weil jede „Veränderung sich findet an dem Veränderbaren“ (Aristoteles 1987 III 3, 202a13 f.), ist auch bei der Sinneswahrnehmung „das Tun und Leiden im Leidenden“ (Aristoteles 1983 III 2, 426a2; zur Kritik des Bezuges von Brentano auf Aristoteles vgl. Caston 1998, S. 254 f.). Wird ein lebloser Gegenstand bewegt, ist die Ortsbewegung in ihm, wie das Wachsen in den Pflanzen oder das Lernen im Schüler stattfindet. Aus dieser Verortung zu schließen, daß der Schüler zu seinem Lernen privilegierten Zugang habe, wäre für Aristoteles ebenso absurd, wie zu behaupten, daß ein lebloser Gegenstand über einen privilegierten Zugang zu seiner Bewegung verfüge.

Aus Aristoteles' „ausschließlich gegenstandsorientierter Zugangsart“ (Herbert Schnädelbach), die modern gesprochen der Perspektive der dritten Person entspricht, folgt indes keine Unanwendbarkeit seiner Seelenlehre auf die Erfahrung des eigenen Erlebens. Berührungspunkte werden sich allerdings nur in dem Maß finden lassen, wie es erlaubt ist, die Seelenlehre einer Uminterpretation zu unterziehen. Um sie für eine Kritik an Descartes' Dualismus fruchtbar zu machen, muß es gestattet sein, sie trotz ihrer objektivistischen Ausrichtung aus der Perspektive der ersten Person singular zu lesen.

4.2. DIE ARISTOTELISCHE SEELENLEHRE AUS DER PERSPEKTIVE DER ERSTEN PERSON SINGULAR

Die aristotelische Seelenlehre aus dieser Perspektive zu begreifen, heißt ihre Gegenstände in der Einstellung einer inneren Aufmerksamkeit auf die eigenen mentalen Ereignisse und Zustände zu thematisieren. Die dann erscheinende Heterogenität bildet sich aus eigenständigen Seelenteilen,

die durch ihre relationalen Beziehungen integriert werden und ein Gegenmodell zum cartesischen Mentalen, dessen Geist alles vom Körper abhängige Erleben abwertet und im Grunde für unerklärlich hält, implizieren.

Ernährung und Zeugung: Nach Aristoteles dient bei Mensch und Tier nur die Wahrnehmung, nicht aber das rationale Denken unmittelbar der Ernährung und Zeugung. Die Sinne beurteilen die von ihnen identifizierten Gegenstände nach ihrer Tauglichkeit für den gesamten Organismus (Aristoteles 1983 II 3, 414b1-8, und III 7, 431a8-12; Bynum 1993, S. 102 ff., bezeichnet dementsprechend die aristotelische Sinneswahrnehmung als „kritisches Vermögen“). Doch nicht aus der Wahrnehmung, sondern aus dem mit dem pflanzlichen Leben verwandten Seelenvermögen stammen die Kriterien, um zu bestimmen, in welcher Weise Ernährung und Zeugung für den ganzen (sic!) Organismus gut sind. Beispielsweise diskutiert Aristoteles im ersten Abschnitt des dritten Buches von *De Anima* den Unterschied zwischen der das Größenwachstum fördernden und der das (ausgewachsene) Individuum erhaltenden Nahrung (Aristoteles 1983 III 4, 416b11 ff.; vgl. Althoff 1997). Für das eigene Erleben kommt es bei derartigen Gliederungen aber nicht darauf an, in welche Teile oder aus welchen Gründen die Nahrung zerlegt, sondern daß ihre Beurteilung überhaupt nach Kriterien eines gesonderten Vermögens vorgenommen wird.

Aus der Perspektive der ersten Person singular wird die Eigenständigkeit der Ernährungs- und Zeugungsseele als Vermögen erfahren, das Bedingungen vorgibt, nach denen die spezifische Tauglichkeit von Wahrnehmungsgegenständen für die Erhaltung des bedürftigen Individuums und, sofern in dieser Perspektive zugänglich, seiner Art Bewertung finden. Man könnte von einer nur indirekt, da unbewußt ausgeübten Fähigkeit sprechen, die die Wahrnehmung in Beurteilung ihrer ständig wechselnden Gegenstände leitet. Die Ernährungs- und Zeugungsseele hat freilich nur ausrichtende und keine zwingende Wirkung, weil sich weder Wahrnehmung noch rationales Denken an ihre Vorgaben halten müssen (z.B. beim freiwilligen Verhungern).

Wahrnehmung (inkl. Bewegung): Weniger eng als die Beziehung der Wahrnehmung zu Ernährung und Zeugung gestaltet sich ihre Beziehung zum rationalen Seelenteil. Ernährung und Zeugung können nur über die Sinnlichkeit wirksam werden, Wahrnehmung bedarf für die ihr zukommende Gegenstandserkenntnis hingegen nicht des Denkens. Zwischen dem bewußten Vermögen der Wahrnehmung und des Denkens besteht zudem die Strukturdifferenz der mentalen Repräsentation von Identitätsbeziehungen. Während sich in Aristoteles' Behauptung der Identität von Wahrnehmungsvermögen und Wahrnehmungsobjekt (s.o.) das evidente

Phänomen reflektiert, daß die Wahrnehmung immer bei ihren räumlich lokalisierten Gegenständen ist, entspricht die Selbstidentität des Denkens (Aristoteles 1970 XII 9, 1074b36 und 1075a1 ff.) der Unräumlichkeit von Gedanken.

Daß die Wahrnehmung mit ihren Objekten zusammenfällt, folgt bei Aristoteles daraus, daß sie im Gegensatz zum Denken über keine Variationsmöglichkeit im Hinblick auf die Beschaffenheit ihrer Objekte verfügt. Die Wahrnehmung vermag ihre Objekte auszuwählen, jedoch keinen Einfluß auf deren Gegenstandscharakter zu nehmen. Wahrnehmung ist kein mentaler Akt des Urteilens über Sinnesempfindungen, sondern eine eigenständige und untrügliche Erfassung der Wirklichkeit. Auf ihre spezifischen Objekte bezogen ist sie „immer wahr und kommt allen Lebewesen zu, das Nachdenken kann aber auch falsch sein“ (Aristoteles 1983 III 3, 427b11 f.). Ihre Infallibilität reflektiert ihre Unabhängigkeit vom Denken.

Diese Kennzeichnung findet durchaus Unterstützung in der Wahrnehmungspsychologie, die kognitiv nicht variierbare Phänomene, wie beispielsweise die Außenprojektion der äußeren Sinneswahrnehmung, kennt (Bischof 1966, S. 21 ff.). Wahrnehmungsinvarianten enthüllen sich auch bei optischen Täuschungen, die bestehen bleiben, wenn sie als solche erkannt sind. Wahrnehmung wird in innerer Aufmerksamkeit mit einer Zwangsläufigkeit erlebt, die sich kategorial von den bloß ausrichtenden Vorgaben für Ernährungs- und Zeugungsverhalten unterscheidet. *Aus der Perspektive der ersten Person singular meint die Eigenständigkeit der Wahrnehmung die Erfahrung des Unvermögens, Wahrnehmungsobjekte in gegenstandskonstituierenden Eigenschaften durch rationales Denken zu beeinflussen.*

Rationales Denken: Die von Aristoteles wenig systematisch behandelte rationale Seele denkt, bildet Urteile (Aristoteles 1983 III 4, 429a23), erfährt Formen und Wesensbestimmungen von Gegenständen (ebd. III 4, 429b21) und verfügt über ein Prinzip der begrifflichen Synthesis (ebd. III 5, 430a26 ff.). Obwohl die rationale Seele im Gegensatz zur Wahrnehmungsseele ihre Objekte in sich selbst findet, bleiben diese ihrem Ursprung und Inhalt nach an das Zeugnis der Wahrnehmung, aus dem sie durch Abstraktion gewonnen werden, gebunden.

Indes hebt die Wahrnehmungsabhängigkeit die Eigenständigkeit des rationalen Seelenvermögens nicht auf, wenn man es aus der Perspektive der ersten Person singular betrachtet. Im Unvermögen, gegenstandskonstituierende Eigenschaften der Wahrnehmungsobjekte zu beeinflussen, erfährt das aristotelische Individuum bloß deren Objektivität und nicht eine Beschränkung seiner Möglichkeiten. Daß die daran anschließenden Denkoperationen keine vergleichbare Unhintergebarkeit haben, zeigt sich erkenntnistheoretisch am deutlichsten an der schon angesprochenen

Möglichkeit fehlerhafter Begriffs- und Urteilsbildung, wie sie bei Tieren nicht vorkommt. Ebenfalls im Gegensatz zu den Tieren schreibt Aristoteles menschlichen Individuen zudem das Vermögen der Überlegung zu, das zum Zweck der Handlungsorientierung verschiedene Handlungsabläufe in Gedanken durchspielt (Aristoteles 1990 III 5, 1112b3 ff. und 1112b13 f.). *Fehlerhaftigkeit und Überlegung bilden einen exklusiv dem Denken eigenen, mentalen Spielraum.*

4.3. DIE ARISTOTELISCHE AUFFASSUNG DES BEWUSSTSEINS ALS ALTERNATIVE ZUR CARTESISCHEN

Zur Umfangsbeschränkung meines Beitrages möchte ich nur zwei Differenzen zwischen Descartes' Auffassung des Mentalen und der aus der Perspektive der ersten Person singular interpretierten aristotelischen Seelenlehre hervorheben:

- Während die *Wahrnehmung* in der Seelenlehre zur Gegenstandserfassung nicht des rationalen Denkens bedarf und einen eigenständigen Status einnimmt, bildet sie bei Descartes einen nicht selbst wahrheitsfähigen Hybridzustand. Die Wahrnehmung findet bei Aristoteles eine ungleich höhere Anerkennung als in der cartesischen Auffassung des Mentalen.
- Die bedeutendste Differenz besteht in der *größeren Heterogenität* der aristotelischen Konzeption. Descartes' „Stufen der Sinnesauffassung“ sind zwar durch die Polarität von Körper und Geist aufgespannt und voneinander abgrenzbar, aber die Differenz ist durch die Vorherrschaft des Geistes sowie durch die Einführung zahlreicher Übergangsstufen abgeschwächt. Überspitzt formuliert, ist cartesisches Erleben im wesentlichen Geist, dem bereichsweise Natur bzw. Körper beige-mischt wird. Demgegenüber bezeichnen die drei aristotelischen Seelenteile deutlich voneinander geschiedene, natürliche Funktionsbereiche. Während die Dualität von Körper und Geist im cartesischen System zwingend ist, ist die aristotelische Seelenlehre außerdem keineswegs auf ihre Dreiheit festgelegt (Aristoteles 1983 II 2 413b12 und 413a23 ff., III 10 433b2 f.). Die Dreiheit kann als Metastruktur einer im Prinzip grenzenlosen Vielheit von Seelenteilen begriffen oder durch sie ersetzt werden (ebd. III 10, 432a24).

4.4. EINE ARISTOTELISCHE REFORM DER CARTESISCHEN AUFFASSUNG DES BEWUSSTSEINS

Die größte Nähe zwischen den Ansätzen besteht in Bezug auf diejenigen Gegenstände, die beide Autoren als exklusiv menschliche ansehen: die

Gegenstände der theoretischen Erkenntnis. Ihnen messen Descartes wie Aristoteles ewige Geltung und Unkörperlichkeit zu. Diese Verwandtschaft gründet in der historischen Beziehung, mit der Descartes an der aristotelisch-scholastischen Tradition anknüpft. Sein Geist geht aus einer Isolation des *nous* hervor, der, aus dem Ganzen der Psyche herausgeschnitten, in eine im wesentlichen kausale Wechselwirkung zum sich nunmehr selbst organisierenden Körperlichen gesetzt und vom wahrheits-sichernden Göttlichen abgesondert wird. Bei diesem Transformationsprozeß vollzieht sich der entscheidende Wechsel von der Perspektive der dritten zu der der ersten Person. Das cartesische Subjekt legt seine Identität in den neu definierten Bereich des Geistes und unterscheidet von dort aus Außen- und Innenansichten des Lebens.

Trotz der substantiellen Differenz von Natur und Geist bleibt das menschliche Subjekt aber bei Descartes mit den tierischen Organismen verbunden. Zu seiner personalen Existenz gehört eine Körpermaschine, die sich im Prinzip nicht von der der Säugetiere unterscheidet. Auch in dieser Verschränkung von menschlichem und nichtmenschlichem Leben wirkt die aristotelische Naturauffassung nicht fort, ohne auf charakteristische Weise einem Wandel unterworfen zu sein. Obwohl Aristoteles den Menschen mit einer Pflanzen- und einer Tierseele versah, überlegte er sich nie, was diese Strukturbeziehung für die *Selbsterfahrung* der menschlichen Seele heißen könnte. Sein Objektivismus hinderte ihn, die aus heutiger Sicht naheliegende Frage zu stellen, ob menschliches *Erleben* von Ernährung und Zeugung mit pflanzlichem Dasein verwandt sei und ob tierische Wahrnehmung und Empfindung ähnlich wie menschliche erfahren werde. Das Fehlen dieser Frageperspektive illustriert nur die mangelnde Thematisierung der Subjektivität in der Antike. Subjektivität läßt sich als Erfahrung verstehen, die eine Person auch in die Lage versetzt, sich zu überlegen, wie es (für sie selbst) wäre, ein anderes Lebewesen zu sein. Erst Subjektivität erlaubt die Vorstellung einer möglichen Differenz des eigenen Erlebens zu dem anderer Menschen oder auch anderer biologischer Arten (Nagel 1974). Umgekehrt führt der Versuch, das Erleben eines anderen Organismus zu imaginieren, an die Einsicht in die Unhintergebarkeit des eigenen Erlebens heran.

Es ist die durch Descartes mitbegründete Perspektive der ersten Person singular, die eine Verbindung zwischen dem menschlichen und nichtmenschlichen Leben herzustellen gestattet, wie es für Aristoteles noch unmöglich war. Exemplarisch möchte ich in diesem Zusammenhang Descartes' seltene Überlegung anführen, daß Tiere so wahrnehmen, wie wir wahrnehmen, wenn wir in Gedanken woanders, d.h. nicht aufmerksam sind:

„Tiere sehen nur insofern wie wir, (...) wenn bei uns der Geist von etwas anderem abgelenkt ist (... Deshalb ist es möglich, daß) die Bilder äußerer Objekte in die Netzhaut unserer Augen gemalt werden, (...) vielleicht auch die von ihnen auf unsere Sehnerven gemachten Eindrücke unsere Glieder zu verschiedenen Bewegungen bestimmen [und] die nicht anders bewegt werden als Automaten“ (Brief an Plempius vom 3.10.1637, in: Descartes 1969 ff. I, S. 413 f.).

Mit dieser *beiläufigen Wahrnehmungsform*, deren Bedeutung nicht überschätzt werden kann, eröffnet Descartes die durch Aristoteles vorbereitete Fragerichtung. Er versetzt sich in die animalische Sinnenwelt über das Erleben seiner eigenen Körperlichkeit. Wie ohne menschliches Bewußtsein wahrgenommen werden könnte, läßt sich über eigene Erfahrungen erahnen, bei denen man die Aufmerksamkeit von den Wahrnehmungsobjekten sukzessive abzieht. Mit zunehmender Ablenkung des Bewußtseins von der Wahrnehmung, gewinnt diese einen automatischen Vollzugscharakter und das auf sie bezogene Restbewußtsein eine bloß noch beobachtende, immer schwächer werdende reflexive Funktion. Hier liegt der Gedanke schon nahe, Tieren Bewußtsein nicht überhaupt, sondern nur in seinen spezifisch menschlichen Formen abzusprechen.

Wahrnehmungen kommen bei dieser Fragestellung nicht in ihrer Eigenständigkeit, sondern nur insofern in den Blick, als ihnen menschliches Bewußtsein abgeht. Diese ausschließlich negative Charakterisierung spiegelt die Spezifität der cartesischen Perspektive der ersten Person singular. Ihr Maßstab bildet das klare und deutliche Denken, dem gegenüber Wahrnehmungen und Empfindungen, denen Deutlichkeit oder gar Bewußtheit fehlt, defizitär erscheinen. Trotz dieser eingeschränkten Rahmenbedingungen erlaubt die Idee, vom eigenen Erleben auf die nicht-menschliche Sinnenwelt zu schließen, zur Aufhebung der dualistischen Aporien beizutragen.

Doch der neue Blick auf den animalischen Gehalt von Wahrnehmungen geschieht historisch unter denkbar ungünstigen Bedingungen. Descartes erschwert sich selbst seine zaghaften Bemühungen zur Relativierung des Dualismus, indem er programmatisch gegen Aristoteles die kategoriale Differenz zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Arten postuliert. In dem Moment, wo sich ihre erste Realisationsmöglichkeit abzeichnet, wird die durch Aristoteles' Seelenlehre nahegelegte Herstellung einer Beziehung zwischen dem menschlichen Bewußtsein einerseits und den tierischen und pflanzlichen Daseinsformen andererseits historisch blockiert.

Die gegenwärtige Kritik des cartesischen Dualismus kann sich also im Licht der aristotelischen Seelenlehre auf Descartes selbst beziehen, um die auf ihn zurückgehende Abspaltung des menschlichen Bewußtseins von der Natur zu mindern. Gegen eine einseitige, von menschlichen

Zwecksetzungen ausgehende Technisierung der Natur kann sie mit Rekurs auf Aristoteles *und* Descartes fragen, was es für die mentale Selbsterfahrung des Menschen bedeutet, ihre naturale Basis mit Tieren und Pflanzen zu teilen. Wer sich zu überlegen verbietet, wie es (für ihn/sie selbst) wäre, ein bestimmtes Tier oder eine Pflanze zu sein, geht von einem reduzierten Begriff der Subjektivität aus (vgl. Gruber 2003, in diesem Buch).

Wenn es wahr wäre, daß heutige Thematisierungen des menschlichen Erlebens unhintergebar in cartesischer Tradition stehen, dann müßte die aristotelische Auffassung der Psyche – so zeigt dieses Beispiel – keinesfalls verabschiedet werden. Meine These ist, daß sich Descartes' Dualismus durch eine Aristotelisierung auch weitergehend gewinnbringend reformieren ließe. Die *Aristotelisierung des Dualismus* meint, in die dualistische Gliederung des Mentalen Elemente der aristotelischen Seelenlehre aufzunehmen, die in der Perspektive der ersten Person singular plausibel bleiben. Im cartesischen Dualismus stellt das körperfrei gedachte begriffliche Bewußtsein den einzigen Standpunkt dar, von dem aus das eigene Erleben betrachtet wird. Die Aristotelisierung bestreitet nicht diese Ausschließlichkeit, sondern begrenzt ihre Reichweite durch Anerkennung von mentalen Phänomenen, die sich dem Zugriff des Bewußtseins entziehen (z.B. spürbare organische Vorgänge wie Schlagen des Herzens, Verdauung, Atmen usw., erlebbare reflexartige Bewegungen wie Handausstrecken zur Schlagabwehr, oder Bewegungen der Körpermotorik wie beim Laufen und Singen, Träume). Für die *drei cartesianen Stufen der Sinnesauffassung* sei dies umrißhaft illustriert:

- Die *körperlichen Phänomene* lassen sich in Analogie zur aristotelischen Ernährungs- und Zeugungsseele als Instanz zur Bewertung der Wahrnehmungs- und Empfindungsinhalte auffassen. Im aristotelischen Verständnis verliert der cartesische Körper seinen instrumentellen Charakter und gewinnt als bewußtseinsunabhängiger Ort von Orientierungen, die für den Geist handlungsleitendes Gewicht erhalten. In dieser stärkeren Einbeziehung der Körperlichkeit in das Erleben besteht die einschneidendste Korrektur des cartesischen Dualismus durch die Anwendung der aristotelischen Seelenlehre. Der bei Descartes vornehmlich aus naturwissenschaftlicher Perspektive verstehbare körperliche Bereich wird über eine systematische Relation zur Wahrnehmung und Empfindung für das Bewußtsein eigentlich erst erschlossen.
- Auf der zweiten Stufe vermag die aristotelische Auffassung *Wahrnehmungen und Empfindungen* von den auf sie bezogenen intellektuellen Interpretationen abzuheben und in ihrer Eigenständigkeit anzu-

erkennen. Diese Korrektur schmälert einerseits die Kompetenz des Geistes in der Beurteilung der Sinnesleistungen. Sie richtet sich andererseits gegen die cartesische Behauptung, daß Wahrnehmungen und Empfindungen in ihrer undeutlichen Klarheit besser vom Common Sense als in eigener mentaler Erfahrung verstehbar seien.

- Das *cartesische Denken* verliert bei Anerkennung aristotelischer Seelenelemente nicht seine ausgezeichnete Perspektive, sondern die alleinige Kraft zur personalen Identitätsstiftung, auf die es Descartes vor allem ankommt. Gegen Descartes gehe ich davon aus, daß personale Identität nicht nur verschiedene Formen des Bewußtseins, sondern auch andere Lebensäußerungen zu einem gegenwartstranzendierenden Ganzen integriert. Bei Aristoteles wirkt die Psyche als teleologisches Lebensprinzip in diesem Sinn nur schwach identitätsstiftend. Die von ihm zugelassene Heterogenität läßt sich dahingehend verstehen, daß die personale Identität eine Beziehung von Bekanntem und Fremdem in sich aufnimmt. Aus der cartesischen Perspektive des Bewußtseins erscheint alles Körperliche als Fremdes. Die Aristotelisierung hebt nicht die Fremdheit auf, sondern verschafft ihr Geltung gegenüber dem begrifflich verfaßten Vermögen, dessen Reichweite sich dadurch vermindert.

Die nur angedeutete aristotelische Korrektur des cartesischen Dualismus tangiert das stärkste Argument für seine Plausibilität, die Vorstellbarkeit einer körperfreien Existenz des Geistes, kaum, da er sich darin mit dem aristotelischen *nous* berührt. Die Aristotelisierung läßt vielmehr eine neue Art der Vielstimmigkeit in innerer Erfahrung zu. Der durch sie erreichten Stärkung der Eigenständigkeit des Körperlichen entspricht auf der Seite des Denkens die Anerkennung des nicht begrifflich Verfaßten als zwar nicht gleichberechtigter, aber doch integraler Bestandteil des inneren Lebens.

Literatur:

- Aristoteles: *Metaphysik*, Üb. H. Seidl, Hamburg 1970.
 Aristoteles: *Von der Seele*, Üb. O. Gigon, München 1983.
 Aristoteles: *Physik*, Üb. H.G. Zekl, Hamburg 1987.
 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Üb. F. Dirlmeier, Stuttgart 1990.
 Alanen, L.: Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union. In: *Synthese*, Bd. 106, 1996, S. 3 ff.

- Althoff, J.: Aristoteles' Vorstellung von der Ernährung der Lebewesen. In: W. Kullmann und S. Föllinger (Hg.): *Aristotelische Biologie*, Stuttgart 1997.
- Beckermann, A.: Aristoteles, Descartes und die Beziehungen zwischen Philosophischer Psychologie und Künstlicher-Intelligenz-Forschung. In: E. Pöppel (Hg.): *Gehirn und Bewußtsein*, Weinheim 1989.
- Bieri, P. (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts 1981.
- Bischof, N.: Psychophysik der Raumwahrnehmung. In: W. Metzger (Hg.): *Handbuch der Psychologie in 12 Bänden*, Bd. I.1 (Allg. Psychologie. I. Aufbau des Erkennens. 1. Wahrnehmung und Bewußtsein), Göttingen 1966.
- Böhme, G.: Die Stellung des Menschen in der Natur. In: G. Altner, G. Böhme und H. Ott (Hg.): *Natur erkennen und anerkennen. Über ethikrelevante Wissenszugänge zur Natur*, Zug 2000, S. 11-29.
- Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hg. O. Kraus, 2 Bde., Leipzig 1924 f.
- Bynum, T.W.: A New Look at Aristotle's Theory of Perception. In: M. Durrant (Hg.): *Aristotle's De Anima in Focus*, London und New York 1993.
- Caston, V.: Aristotle and the Problem of Intentionality. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 58, 2, 1998, S. 249-298.
- Descartes, R.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden*, Üb. und hg. A. Buchenau, Hamburg 1915.
- Descartes, R.: *Œuvres*. Pub. par C. Adam et P. Tannery. Paris 1969 ff., zitiert mit Bandangabe und Seitenzahl.
- Gueroult, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953.
- Haraway, D.: *Die Neuerfindung der Natur*, Frankfurt am Main 1995.
- Hartmann, E.: *Substance, Body, and Soul*, Princeton 1977.
- Latour, B.: *Wir sind nie modern gewesen*, Berlin 1994.
- Nagel, T.: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? (1974). In: P. Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts 1981, S. 261-275.
- Oksenberg Rorty, A.: The Structure of Descartes' Meditation. In: A. Oksenberg Rorty (Hg.): *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley u.a. 1986.
- Oksenberg Rorty, A.: Descartes on Thinking with the Body. In: J. Cottingham (Hg.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992.
- Rodis-Lewis, G.: *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990.
- Schiemann, G.: Traditionslinien der Naturphilosophie. In: G. Schiemann (Hg.): *Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie*, München 1996, S. 10-46.
- Schiemann, G.: Plurale Wissensgrenzen: Das Beispiel des Naturbegriffs. In: J. Mittelstraß (Hg.): *Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Berlin 2000, S. 104-111.
- Schiemann, G.: *Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*, Habilitationsschrift 2002.
- Taylor, C.: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1993.

NICOLE C. KARAFYLLIS (HRSG.)

BIOFAKTE

Versuch über den Menschen zwischen
Artefakt und Lebewesen

mentis
PADERBORN

Einbandabbildungen: Karin Karafyllis, „Biofakte“, 2003.
© 2003 Karin Karafyllis

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier ISO 9706

© 2003 mentis Verlag GmbH
Schulze-Delitzsch-Str. 19, D-33100 Paderborn
www.mentis.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: blickwinkel, Anne Nitsche, Dülmen
Druck: WB Druck, Rieden/Allgäu
ISBN 3-89785-384-1