

Zwischen Aristoteles »Peri psyches« und Kants Weiterführung des Apatheia Gedankens Überlegungen zu Amos Schrift »De humanae mentis apatheia«

Michaela Ott

Antonoius Gvilielmus Amo Afer aus Axim in Ghana – so wird der Autor jener philosophischen Dissertationsschrift (vgl. Amo 1965) genannt, die im April 1734 unter dem Titel *De humanae mentis apatheia sev sensionis ac facultatis sentiendi in mente humana absentia et earum in corpore nostro organico ac vivo praesentia* an der Universität Wittenberg vorgelegt und unter Vorsitz von Dr. Martin Gotthelf Loescher, ord. Professor der Medizin und Physik, öffentlich verteidigt wird. In ihrem Titel bzw. ihrer späteren deutschen Übersetzung als *Die Apatheia der menschlichen Seele oder über das Fehlen der Empfindung und der Fähigkeit des Empfindens in der menschlichen Seele und das Vorhandensein von beidem in unserem organischen lebenden Körper* steckt bereits die gesamte These, auch das Übersetzungsbedingte Missverständnis, das hier in seiner charakteristischen Zwischenstellung zwischen vorangehenden Philosophen, insbesondere Aristoteles und Descartes, und der folgenden aufklärerischen Philosophie Immanuel Kants näher beleuchtet werden soll.

Dass Amo als europäischer Philosoph verstanden werden kann, und zwar dank seiner Rezeption lateinischer und deutscher Texte und seiner kritischen Bezugnahme auf sie, unterstreicht Paulin Hountondji, Philosoph aus Benin, bereits in den 1970er Jahren (vgl. Hountondji 1970). Hountondjis Forderung, Amos Werke in ihren theoretischen Zusammenhang einzubetten und ihn als namhaften Denker in dieser Tradition zu profilieren (vgl. Hountondji 1993, 124), soll hier in der Weise nachgekommen werden, dass Aristoteles' Schrift *Peri psyches* als eine der Hauptquellen seiner Dissertationsschrift bestimmt und in einem zweiten Schritt das Weiterleben des Apatheia-Gedankens in der deutschen Philosophie der Aufklärung bei Immanuel Kant skizziert wird.

In Amos Promotionsschrift »Apatheia des Geistes« wird Aristoteles nicht ausdrücklich zitiert. Seine Auseinandersetzung mit Descartes' Geist-Materie-Dualismus scheint aber in ihrer Betonung der »Apatheia des Geistes« und der Unterschei-

dung zweier Geistformen, wie auch andere Autoren¹ vermuten, aristotelisch inspiriert. Seine Bestimmungen der »mens (humana)« bleiben gleichwohl unklar bis widersprüchlich, da er den Bestimmungen des aristotelischen »nous« unter Einbeziehung gewisser cartesianischer Annahmen gerecht zu werden sucht und die deutschen Übersetzungen der lateinischen Termini das Ihrige zur logischen Verunklarung seiner Aussagen beitragen.

In diesem Sinn möchte ich einerseits die nicht unproblematische Weiterführung der aristotelischen Darlegungen zeigen, andererseits aufweisen, dass die deutsche Wiedergabe des lateinischen Texts der Dissertation zu Missverständnissen und Fehldeutungen beigetragen hat. Diese ergeben sich vor allem aus der irreführenden Übersetzung des lateinischen Terminus »mens«: Das von Amo »mens humana« Genannte wird im Deutschen als »menschliche Seele« wiedergegeben, während der Terminus »Geist« für lateinisch »spiritus« reserviert bleibt, gelegentlich aber auch zur Wiedergabe von »anima« verwendet wird. »Mens« bezeichnet aber viel eher »Geist« als »Seele«, wenn man den inhaltlichen Erläuterungen von Amo folgt. Das »mentale« Vermögen, das er expliziert, beläuft sich auf den innerhalb Aristoteles' umfassender »Seele« (psyche)-Deutung eingeschränkten Bereich des Geistigen – eine Einschränkung, die vermutlich auch durch christliche Deutungen mitbedingt ist. Denn das Besondere an Aristoteles' Seelenkonzeption, wie in *Peri psyches* (vgl. Aristoteles 1995), *De anima/Über die Seele* dargelegt, ist ja die Annahme eines seelischen Kontinuitäts- und Formgebungsprinzips durch alle natürlichen Erscheinungen hindurch bis zum höchsten selbsttätigen geistigen Vermögen – und damit einer Art (platonischen?) Steigerungsprinzips. Die Tatsache, dass die christliche Lehre in ihrer Auszeichnung des Menschen diese Kontinuitätsannahme durchtrennt, lässt Amo nurmehr den impassiblen und rein aktiven Geist, also das von Aristoteles höchstplatzierte geistige Vermögen als Lebensprinzip vorstellen.

Amos Begriffe »mens« oder »spiritus« dienen, so meine These, der Beschreibung des aristotelisch-scholastischen Geist- oder Vernunftbegriffs. Die Verunklarungen und die Inkohärenz in Amos Anknüpfungen an Aristoteles und Descartes haben intratextuelle Gründe aufgrund einer unsauberen Argumentation Amos, die zusätzlich durch die irreführende Übersetzung erschwert wird. Denn »mens humana« wird ins Deutsche als »menschliche Seele« übersetzt, was zu Widersprüchen führt. Eine traditionskonforme und logische Kohärenz bietet der Begriff »mens« nur, wenn er auf Deutsch als »Geist« wiedergegeben – und in

1 Diese Annahme bestätigt in seiner Schlussreflexion auch Yawovi Emmanuel Edeh, der Amos gesamte Texte im Hinblick auf ihre Einflüsse, insbesondere auf jenen von Christian Wolff, analysiert und befindet, dass die aristotelische, aristotelisch-thomistische und cartesianische Tradition am entscheidendsten für Amos philosophisches Verständnis waren (vgl. Edeh 2003, 135).

seine beiden Erscheinungsformen als »Geist« und »menschlicher Geist« ausdifferenziert wird, wie es Amo intendiert. Die Eindeutschung von »mens« als »Seele« erweist sich christlich inspiriert, wie etwa die Verbindung »Seele der Seligen oder Verdammten« im Text zeigt.

Dass sowohl spiritus als auch mens als »Geist« zu übersetzen wären, belegt eine Aussage von Amo selbst: Er führt »mens« ebenso wie »intelligentia« ausdrücklich als »akzidentelle« Variante von »spiritus« an (Erläuterungen, §4). Nur wenn »mens« als »Geist« übersetzt wird, macht die auch in Nähe zu Descartes getroffene Aussage seiner prinzipiellen Getrenntheit vom Körper, seiner Undurchlässigkeit, Empfindungsunfähigkeit, Intentionalität und Zweckorientiertheit Sinn. Ottmar Ette (vgl. Ette 2014, 70) führt denn auch die entsprechende Definition als zentrale Aussage an: »Geist im eigentlichen Sinne ist jede immaterielle erkennende Wesenheit, die aus einer Absicht heraus um eines bestimmten und ihr bekannten Zieles willen handelt« (76). Hountondji liest diese Aussage als Amos Positionierung im Streit zwischen den Mechanisten und Vitalisten seiner Zeit; er hält sie für tragfähig im Rahmen der Bestimmung eines Lebensprinzips allgemein, da dieses nur in einer rein aktiven, autogenerativen Substanz gefunden werden kann (134). Die dem »Mentalen« von Amo zugeschriebene »apatheia«, welche der »Empfindung« (»sensus«) und der »Fähigkeit zu empfinden« (»facultas sentiendi«) entbehrt, geht mit Aristoteles' Verständnis des »nous poietikos«, der Vernunft als des sich selbst hervorbringenden und undurchlässigen geistigen Vermögens, konform. Allerdings muss unter diesem Vermögen, wie ich mit Hountondji sagen möchte, ein »Geist im Allgemeinen« (141), ein abstraktes Prinzip verstanden werden, das nicht mit der »mens humana« identisch ist. Im Hinblick auf den »menschlichen Geist« drückt die fehlende Rezeptivität einen Mangel, wie Hountondji meint, in jedem Fall aber eine Ergänzungsbedürftigkeit aus.

Zunächst lässt Amos These von der apatheia der »mens humana«, als »menschliche Seele« übersetzt, an stoische Lehrmeinungen denken. Und in der Tat findet sich unter den überlieferten Texten Senecas einer mit dem Titel »De Tranquillitate Animi/Die Ruhe der Seele«, in dem nach seelischer Unerschütterlichkeit, griechisch »Euthymia«, gefragt wird. Senecas Ausführungen sind Antworten auf die Fragen eines wohlhabenden Bürgers und stellen eine Art psychologisch-handlungsbezogene Unterweisung zum glückenden Leben bzw. gelingenden Sterben dar:

»Mahnt uns aber die Natur, unsere erste Gläubigerin, so sagen wir auch zu ihr: ›Nimm meine Seele besser, als du sie gabst, zurück; ich sträube mich nicht und will nicht flüchten. Dargeboten siehst du aus freien Stücken, was du unvermerkt gegeben hast. Nimm es fort!‹ Dorthin zurückzukehren, von wo man kam – was ist daran schwer? Übel lebt ein jeder, der nicht gut zu sterben weiß. Daher gilt es

zunächst, den Wert des Lebens niedriger anzusetzen und, daß man noch atmet, nur gering zu achten« (Seneca 2014, 525).

Wie ersichtlich handelt es sich um eine pädagogische Situation, in der ein Meister bei der Bewältigung eines psychischen wie ethischen Grenzproblems um Hilfe und Rat angegangen wird. Seneca fungiert als Philosoph und Weiser, der über letzte Dinge nachgedacht hat, Bescheidung annimmt und Auskunft über eine Ethik des Sterbens erteilt.

Diese Textsorte des unterweisenden und erbaulichen Dialogs ist aber nicht Vorbild für Amos Schrift, wenn auch zahlreiche Interpret*innen² auf die Nähe von Amos philosophischer Doktorarbeit zu stoischen Problemstellungen hingewiesen haben. Er denkt nicht über psychische oder ethische Grenzfragen des Menschseins nach, sondern sucht, in philosophisch-medizinischer Erkenntnisabsicht, ein Geistesvermögen zu isolieren, das durch Empfindungsfreiheit kraft vollständigen Selbstbewusstseins, Eigenantriebs und Zweckorientierung ausgewiesen sein soll. Es geht um die Bestimmung der Leidensfreiheit geistiger und nicht seelischer Vermögen, wie ich behaupten möchte, und um die besondere Verfasstheit des menschlichen Geistes, insofern dieser mit dem Körper in »Wechselwirkung« tritt.

1. Philosophische Uneindeutigkeiten in Amos Geistdarlegung

Aristoteles, der die menschlichen Fähigkeiten zwischen Wahrnehmung, Strebevermögen und Vernunft im Hinblick auf ihre Potenzen des »pathein« (hinnehmen, leiden) und »poiein« (herstellen, vermögen) ausdifferenziert, fächert das Pathische zwischen Passivität, Wahrnehmungs- und Leidensfähigkeit, Passion und rezeptiver Geistigkeit auf. Empfindungsfähigkeit und Affizierbarkeit erscheinen als Bedingung der Möglichkeit für Vermögensbildung im organischen und menschlichen Bereich, wie selbst Immanuel Kant zu Beginn seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1787) einräumt. Und doch kennen beide Philosophen Vermögensbereiche, die als apathisch, als unempfindlich bis leidensfrei charakterisiert werden, da sie als freies, sich selbst hervorbringendes Denken und als dessen selbsttätige Reflexivität und Zweckorientierung erscheinen sollen (vgl. Kant 1975). Sie werden »nous« bzw. »Vernunft« genannt.

Interessanterweise charakterisiert Aristoteles den alles umfassenden Bereich der Seele (psyche) als Wirkursache der Selbstbewegung und als allgemeines Zeu-

2 Monika Firla begrüßt gleich eingangs in ihrer kleinen Schrift *Ein Jenaer Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1746* die Entdeckung, dass sich der Amo-Deuter Yawori Emmanuel Edeh in seiner umfassenden Schrift *Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo* ebenfalls von der Nähe Amos zur frühen Stoa überzeugt bekundet (vgl. Firla 2012, 7).

gungsprinzip, das die träge Materie vom Mineral über das Pflanzen- und Tierreich hin zu den sensorisch-rezeptiven, imaginativen und mentalen menschlichen Vermögen formgebend aktualisiert. Die Seele wird als höchst differentielle Formursache des Körpers bestimmt. Sie verwirklicht (*energeia*) und vollendet (*entelechia*) die Potenzialität (*dynamis*) des Körpers als *causa efficiens* und *causa finalis* nach Art der Wissenschaft (412a). In seiner pyramidalen Anordnung von Nahrungs-, Zeugungs- Wahrnehmungs-, Bewegungs- und rationalen Seelen können die unteren Vermögen ohne die oberen existieren, sind für diese aber auch Mittel und Zweck; sie verhelfen den physischen Potenzen zu aktueller Lebendigkeit und weisen verschiedene Grade des Passiven und Pathischen auf. Die »seelischen« Affekte treten als »körperliche Bewegungen« in der Spannweite von Begierde, Furcht, Freude, Hass und anderen mehr in Erscheinung; das Pathische als Empfindungsfähigkeit und Rezeptivität stellt solchermassen die Verbindung zwischen Körper und geistigen Vermögen her.

Als schillerndstes Vermögen wird der »menschliche Geist«, »*nous pathetikos*«, vorgestellt, da er, empfangend und aufnahmebereit, durch unterschiedliche Vermögen ausgewiesen sein und zugleich an das apathische höchste Geistvermögen angrenzen soll. Denn »oberhalb« seiner nimmt die rein selbsttätige Vernunft, »*nous poietikos*«, die Spitzenstellung in der Vermögenshierarchie ein. Dieses höchste Vernunftvermögen bringe sich selbst hervor und unterhalte keinerlei Verbindung zu anderen Vermögen: *impassibles*, rein aktives Geistprinzip. Aristoteles betont, dass es »unvermischt (*amige*)« (429a) sein müsse, »denn das Fremde (*allogtrion*), das dazwischen erscheint, hindert und versperrt« (429a). Da es alle Vorstellungen aus sich selbst bezieht, gilt es als selbstverursachend und selbst zwecksetzend, *causa efficiens* und *causa finalis* im Sinne von Amos' Konzeption des Geistes. Apathisch und nicht-passiv wird die höchste Vernunft von Aristoteles schon deshalb genannt, weil das Tätige und Strebende ehrwürdiger als das Passive und Leidende erscheint. Sie soll letztlich unsterblich und ewig sein: unbewegter Bewegter, tätige Ruhe, darin dem Göttlichen gleichkommend. Eine prinzipielle Abgetrenntheit dieses geistigen Vermögens wie später bei Descartes wird von Aristoteles gleichwohl nicht, wohl aber eine mögliche Abtrennbarkeit vom Körper (429b) theoretisiert.

Aristoteles' Ausführung zum sich selbsterzeugenden Vermögen des »*nous poietikos*« hat eine äußerst langlebige Diskussion quer durch die Philosophiegeschichte hin zu Avicenna und Averroes und von dort zu den scholastischen Philosophen ausgelöst. Descartes radikalisiert die bei Aristoteles skizzierte Unterscheidung der seelischen Vermögen vom körperunabhängigen Geist, da er alles, was nicht messbare und damit geistig zu vereindeutigende Ausdehnung an den Dingen ist, für akzidentell und ungeistig hält. Die Vernunftkenntnis, so betont Descartes, könne keineswegs aus den bewegenden Kräften der Materie abgeleitet werden (vgl. Descartes 1960). Er legt die Grenze zwischen Geist und Natur mitten durch den

Menschen; die Seele wird auf der Seite der Natur verortet, ihre Rührungen und Leidenschaften werden, wie der Titel seiner Schrift *Les passions de l'âme* (Descartes 1984) verrät, ihr und dem Körper zugeschrieben, der nun, bar jeder Geistigkeit, einer Maschine ähnlich wird.

Zwar folgt Amo seinem Vorgänger Descartes – wie dieser seinem Vorgänger Aristoteles – im Versuch der Freistellung des Geistigen von allen Affizierungsvorgängen. Auch bei Amo soll das unter der Bezeichnung »mens/spiritus« Theoretisierte sich allein auf objektivierbare Größen beziehen und von jeder subjektiven Wahrnehmung prinzipiell geschieden sein. Damit erörtert er nur einen Teilbereich dessen, was bei Aristoteles unter »psyches/anima/Seele« verhandelt wird. Das »mens« Genannte teilt Amo ausdrücklich der »Gattung« der »Geister« (spiritus) zu und charakterisiert es als rein selbsttätiges Prinzip mit Intentionalität und Zielorientierung; die Apatheia wird aufgefächert in die Merkmale unteilbar, nicht-anschlussfähig, undurchdringlich, leidensunfähig und innerlich rein, da nichts anderes in ihm enthalten sein darf. Dieses Geistige leidet, wie er nochmals betont, keine Verbindung, Durchdringung und Berührung: »unfähig, eine Empfindung aufzunehmen« (SII, Abschnitt III, 79), erscheint es gleichbedeutend mit dem aristotelischen »nous poietikos«. Es erkennt durch sich selbst, erkennt sich selbst, ist sich seiner selbst und anderer Dinge bewusst. Da die Verwandtschaft von Amos »mens«-Verständnis mit diesem aristotelischen Geist-Begriff ins Auge sticht, erscheint die Übersetzung von »mens« als »Seele« irreführend. Möglicherweise ist sie der Zuordnung seiner Auffassung zum stoischen Denken geschuldet und verkennt seine Auseinandersetzung mit Aristoteles' *peri psyches*.

Ganz anders sieht Amos Bestimmung des »mens humana« aus. Nun relativiert er die These der Abgetrenntheit des Geistes, da der »menschliche Geist«, wie ich korrigierend anstelle von »menschlicher Seele« sagen möchte, durchaus in »Wechselwirkung« (76) mit dem organischen Körper erkennen und im Hinblick auf ein bewusstes Ziel handeln können soll. Er soll in instrumenteller Verbindung und »Wechselwirkung« (mutua unio) mit der Materie stehen, kraft welcher er den Körper »als Mittel seiner Tätigkeit gebraucht« (76). Das Verhältnis des »mens humana« zum Körper wird – herablassend – als »Gebrauch« bestimmt; er soll ihr als Werkzeug und Mittel dienen für ihre Tätigkeit; als Werkzeug soll er für ein praktisches, als Mittel für ein theoretisches Ziel in Einsatz gebracht werden können. »Mens humana« erscheint damit als Regent eines ihm sklavisch untergeordneten Körpers. Diese »rationale Seele« ähnelt wiederum dem aristotelischen »nous pathetikos«, der pathos- und leidensfähigen menschlichen Vernunft, welche mit dem Körperlichen, Affektiven und Sinnlichen interagiert.

Die deutsche Wiedergabe dieses Vermögens als »menschliche Seele« verunklart, um es noch einmal zu betonen, seine Erkennbarkeit. Amo weist die Empfindungen und das Empfindungsvermögen in Anlehnung an Descartes dem Körper und der Seite des Seelischen zu. Und doch verwischt ein weiterer, nunmehr um-

gekehrter Übersetzungsfehler diese seine Zuteilung: Descartes' Bestimmung der Affekte der Seele (*animi pathemata seu adfectus*, 78) werden nun als »Affekte des Geistes« (78) übersetzt. Diese begrifflichen Verwechslungen und widersinnigen Zuteilungen werden schließlich unvermittelt mit einem Aristoteles-nahen Zitat, unter Verweis auf Christian Sennert, abgerundet, das den Grund der Verwendung des Seele- anstelle des Geistbegriffs deutlich werden lässt: In ihm wird von einer »empfindungsfähigen Seele« der Tiere gesprochen, »die eine Form hat« (78), während beim Menschen die empfindungsfähige Seele der »unsterblichen Seele« untergeordnet sein soll; »Seele« nimmt eine Funktion im christlichen Deutungs-zusammenhang ein, insofern sie als Substanz zwischen dem menschlichen Körper und der unsterblichen Seele vermitteln soll.

Vielleicht also lässt sich die Bezeichnung »mens« hier als Kompromissbegriff lesen, der eine Annäherung der griechischen Geistauffassung an den christlichen Seelebegriff ermöglichen soll. Denn die Eindeutschung von »mens« als »Seele« dient der Betonung, dass diese entweder in den Körpern oder von ihnen getrennt und dann unter Umständen nicht dem Tod ausgeliefert ist. Als Beleg für die Unsterblichkeit der Seele wird die Bibel, Matthäus X, 28 angeführt. Diese nicht-problematisierten Übersetzungen von »mens« als »Seele« und von »anima« als »Geist« vorstellen indes das Verständnis des Geistigen, das Amo etablieren will.

Vor allem Kapitel II widmet sich den Darlegungen des Verhältnisses von menschlichem Körper und Seele/Geist, dem Mentalen, wie ich besser sagen möchte. Wie von anderen Interpreten moniert, zitiert Amo hier Descartes auf irreführende Weise und vermutlich nur, um seine eigenen Aussagen zu autorisieren. Es lässt sich aber auch hier mutmaßen, dass die erneute Übersetzung von »anima« als »Geist« für die mit Descartes' Überzeugung nicht zu vereinbarende Aussage von »körperlicher Vereinigung mit dem Geist« verantwortlich zu machen ist.

Obwohl Amo – im Gegensatz zu Descartes – nun betont, dass das Mentale »mit dem Körper vermittels gegenseitiger Vereinigung handelt« (80), leugnet er erneut seine Leidensfähigkeit. Aus der misslichen Diskussion um die mentale (Un)Empfänglichkeit findet er schließlich den Ausweg zu behaupten, dass das Mentale zwar nicht leidet, aber die Empfindungen »erkennt, die im Körper entstanden sind« und sie für seine Tätigkeiten »anwendet« (Kap. II, Einziger Abschnitt, 81). Es kann sich die Empfindungen des Körpers »vergegenwärtigen«. Im Gegensatz zum Körper, der teilbar ist und sich aus Teilen zusammensetzt, kann das geistige Vermögen nicht empfinden, da es nicht-teilbar ist. Es kann damit zwangsläufig nicht als lebendig verstanden werden, da, wie gesagt wird, alles Lebendige empfindet.

Als Ausweg aus diesem Dilemma wird nun zwischen »leben« und »existieren« (82) ein Unterschied gemacht. Geist und Seele existieren, leben aber nicht wie etwa Mensch und Tier. Sie werden als solche mit Steinen gleichgesetzt! Ihr Vorteil: Sie können nicht getötet werden, wofür erneut Matth. X, 28 als Beleg angeführt wird.

Zum Abschluss seiner Darlegungen weist Amo in kurzen physiologischen Bemerkungen und unter Berufung auf Ärzte – und vermutlich als Reverenz an den Prüfungsvorsitzenden Professor der Medizin – auf einen »Nervensaft« und das Blut als »Lebensprinzipien« (83) hin. Aus verschiedenen uneindeutigen Bibelstellen will er zudem erschließen, dass die Fähigkeit des Empfindens auch in der Bibel nicht der Seele, nur dem Körper zugeschrieben wird (83, § II).

Seltsamerweise werden in der sich daran anschließenden verschriftlichten »Disputation«, als reagiere Amo bereits auf gewisse Kritiken, dann doch die Grenzziehungen aufgeweicht: In § 2 wird nun davon gesprochen, dass Denken ein »seelischer Akt« ist, der sich »durch Begriffe und Empfindungen« (!) vollzieht. Und unter § 3 heißt es: »Alles, was wir denken, ist entweder eine Empfindung oder ein Ding« (93). Diese Aussage lässt sich freilich mit dem obigen Statement vereinbaren, laut welchem die Seele Empfindungen denken und erkennen kann. In jedem Fall aber scheint der Akt des Denkens nicht rundweg affektfrei vor sich zu gehen, wenn zudem betont wird, dass sich die Seele nach Einlösung des Zwecks des Verstehens, Wollens oder Bewirkens, den drei Formen des Denkakts, »beruhigt«.

Vollständig unvereinbar mit dem bislang Ausgeführten erscheint schließlich, dass Amo in §1, Abschnitt II, das sensualistische Diktum von Philipp Melancthon anführt, wonach »Nichts im Intellekt ist, was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist« (94). Da er zuvor den »Intellekt« als entweder gleichbedeutend mit Geist oder als Idee oder Tätigkeit dieses Vermögens vorgestellt hat, wird die von ihm proklamierte Empfindungsfreiheit oder Apatheia des geistigen Vermögens umso uneinsichtiger. Erneut stellt sich hier die Schwierigkeit der Unterscheidung von Denken und Empfinden ein, welche Aristoteles, wie erwähnt, durch Hierarchisierung der Seelenvermögen und ihre zunehmende geistige Selbsthervorbringung und Pathosfreiheit zu lösen versucht hat.

2. Fortführung des Empfindungslosigkeitspostulats in Kants Philosophie

In der Philosophie der Aufklärung verschränkt sich das Verhältnis von Geist und körperlicher Sinnlichkeit auf neue und anspruchsvolle Weise, insofern es dezidiert im Bereich der menschlichen Vernunfttätigkeit verhandelt und deren Verhältnis zum Körperlich-Sinnlichen zu einem ihr immanenten Konstitutionsprozess erklärt wird. So eröffnet Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* knapp 50 Jahre nach Amos Dissertation mit der Annahme, dass sich Erkenntnis nur dank »sinnlicher Anschauung« überhaupt auf Gegenstände beziehen und zu Erfahrung werden kann. Zur Anschauung komme es nur, wenn der Gegenstand das Gemüt auf bestimmte Weise affiziere: »Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die

Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit« (B 33).³ Sinnlichkeit erscheint mithin als eine durch Objekte katalysierte und für die Entwicklung der geistigen Vermögen unabdingbare Voraussetzung; zugleich aber erklärt Kant sie durch »die Vorstellungen a priori« von Raum und Zeit vorstrukturiert. Diese Vorstellungen bedingen die Rezeption der Gegenstände mit, insofern sie die Erscheinungen gewissen Verhältnisbestimmungen, jenen des räumlichen Nebeneinanders und des zeitlichen Nacheinanders unterstellen; ein pathisch-apatthischer Vorgang wird hier skizziert. Sinnliche Anschauung erweist sich als Zusammenspiel aus Angängnis durch Objekte bei gleichzeitigem Entgegenkommen des vorstrukturierten Vorstellungsvermögens.

In einem gegenüber der Tradition veränderten Verständnis erscheint auch der »innere Sinn der Zeit« nicht in erster Linie auf Äußerliches, etwa die Form eines Gegenstands gerichtet, sondern als »Anschauung seiner selbst«; als solche ist er nichts anderes als die Selbstkonstitution psychischer Zeitlichkeit, die Kant denn auch primäre Selbstaffizierung nennt: »Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung (...) vorhergehen kann, die Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. h. ein innerer Sinn der Form nach« (B 67). Der Vorgang der sinnlichen Anschauung basiert mithin auf Teilvorgängen der Selbstaffizierung und -hervorbringung. Vermögensausübung und -konstitution wirken auf verschiedenen Ebenen ineinander. Es gibt keine klare Trennlinie zwischen Geist und Sinnlichkeit/Körperlichkeit, wenn auch das oberste Vermögen der Vernunft, da über Zweckbestimmungen reflektierend, durchaus als Neufassung des aristotelischen nous poietikos gelesen werden kann.

Vorgänge der Selbstaffizierung kennzeichnen bei Kant auch die ästhetische Urteilkraft, die allerdings nicht aus dem Blickwinkel affizierter Wahrnehmung und Rezeptivität, sondern aus jenem des Zusammenspiels von Einbildungskraft und Verstand im Subjekt betrachtet wird. Erfahrungen des Angenehmen oder Häßlichen, pathische Eindrücke, gliedert Kant entschieden aus der ästhetischen Urteilkraft aus. Und obwohl er die ästhetische Erfahrung auf Aristoteles' pathischer Basisunterscheidung von Lust und Unlust gründen lässt, wird diese dezidiert umgewertet und ent-pathisiert. Bekanntlich erklärt er in der *Kritik der Urteilkraft* (1790) das Urteil des Schönen von der alleinigen Anschauung der idealen »Form« eines Gegenstands und dem Lustgefühl, das sich bei dieser Betrachtung zwischen den Vermögen von Verstand und Einbildungskraft einstellt, abhängig; dieses mentale Lustgefühl, hervorgebracht durch die Form des Gegenstands und die Form der Übereinstimmung der menschlichen Vermögen, soll aufgrund seiner doppelten

3 Kant, Immanuel. 1975. »Kritik der reinen Vernunft.« In ders. *Werke in zehn Bänden*, Bd. 3, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Formbezogenheit jedermann »angesonnen« und für allgemeingültig erklärt werden können.

Die hier gemeinte Lust versteht sich, wie ersichtlich, apathisch, ist gewissermaßen eine erkenntnisbedingte Lust, die nicht mit sinnlichem Lustempfinden gleichgesetzt werden darf. Gleichwohl wohnen dem Urteil des Schönen, genau besehen, weitere Affizierungsmomente und Lustaspekte inne: Denn neben dem Paradox des »interesselosen Wohlgefallens« an der Form des Gegenstands und der dadurch katalysierten Übereinstimmung der Vermögen von Einbildungskraft und Verstand wird die »Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustands« (BA 27) und »die Allgemeinheit der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände« (B 30) als ihrerseits lustproduzierend bestimmt. Die Zuschauerschaft wird durch die ästhetische Erfahrung animiert, weshalb sie sie mit anderen teilen will. Die dadurch katalysierte Kommunikationsgemeinschaft potenziert sich zu einer imaginären Affektgemeinschaft, die Hannah Arendt dann »subjektive Universalität« nennt (vgl. Arendt 1998).

In seiner späten Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798 (Kant 1975) verhandelt Kant allgemein das Begehrungsvermögen, wobei er diese »Begierde« erneut als »Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts«, diesmal »durch die Vorstellung von etwas Künftigem« (B 203)⁴ von der »habituellen sinnlichen Begierde«, der Neigung und dem Wunsch, geschieden wissen will. Diese weitgehend apathisch geschilderte Begierde kennt ihrerseits eine soziale Bezogenheit, insofern sie durch das Bestreben charakterisiert ist, »in einem Zustande mit seinen Mitmenschen und im Verhältnis zu ihnen zu sein, da jedem das zu Teil werden kann, was das Recht ist« (B 234). Vernunftkompatibel, ist sie das Gegenteil von Leidenschaft und Affekt, von unwillkürlichen Artikulationen, die den Affizierten »einem Gestörten ähnlich« (B 206) sehen lassen. Selbst die für das Urteil oralen Geschmacks unabdingbaren Empfindungen des Schmachthaften oder seines Gegenteils werden nun als Affekte abqualifiziert, die »Überlegungen« nicht aufkommen lassen, da sie offensichtlich kein entgegenkommendes Pendant in apathischen Vermögen haben. In der Nähe zur Stoa und im Vergessen der von ihm selbst theoretisierten Selbstaffizierungen verschiedener Vermögen charakterisiert er Affekte nun als »Krankheit des Gemüts«; in diesem Sinne rät er sogar von Mitleid ab (B 206). Sein Gesamt einwand gegen Affekt und Leidenschaft, gegen das Pathische, speist sich hier – wie bei Amo – aus der Annahme, dass sie der gewünschten Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft zuwiderlaufen und der Freiheit und Herrschaft über sich selbst Abbruch tun: »Die Leidenschaft [...] findet ihre Lust und Befriedigung am

4 Kant, Immanuel. 1975. »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.« In ders. *Werke in zehn Bänden*, Bd. 10, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 407-690, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sklavensinn« (B 228). Mit diesem Verdammungsurteil erreicht Kants Abwertung des Affektiven ihren Höhepunkt.

Amos Betonung der Empfindungslosigkeit und Leidensfreiheit des Geistes erscheint aus der Kant'schen Perspektive als Vorwegnahme der Emanzipations- und Selbstbestimmungsabsicht der aufklärerischen Philosophie. Amos Dissertation liest sich dann wie die Beteuerung, im Herzen der griechisch-europäisch-christlichen Philosophietradition zu stehen, die in direkten oder indirekten Aristoteles-Wiederholungen und -Weiterschreibungen – und in deren Anreicherung durch christliches Gedankengut – eine möglichst selbsttätige, frei reflektierende und nicht von Affekten abhängige Geistigkeit zu erdenken strebt. Dazu gesellt sich möglicherweise der Wunsch, zu der in philosophischer Hermeneutik minimalaffektiv verbundenen Gemeinschaft philosophischer Interpret*innen zu gehören.

Amo wäre von Kants Gleichsetzung des Affekts mit einem Sklavensinn dennoch betroffen gewesen. Denn mit der Parallelisierung von Leidenschaft und Sklavensinn unterhöhlen sich Kants Vernunftkritiken selbst: Sie veranschlagen die konstitutiven Selbstaffizierungsvorgänge des Geistigen nun gering bzw. verdrängen diese, bieten zudem rassistisch-abwertende Qualifizierungen für gewisse menschliche Vermögen an, welche die proklamierte Empfindungsfreiheit, vor allem aber den Verallgemeinerungs- bis Universalitätsanspruch der Geistnatur und des apathischen ästhetischen Urteils selbst in Frage stellen. Die Vokabel des »Sklavensinns« hätte mit Sicherheit Amos Leidenschaft wachgerufen und ihm die Prekarität seines Anspruchs auf selbstverständliche Inklusion in die geistig-apatheische Gemeinschaft der philosophischen Denker deutlich gemacht. Er hätte sich weniger gewundert über das gegen ihn gerichtete prorassistische Schmähgedicht, das ihn vermutlich zum Verlassen des Landes der Dichter und Denker zwang (vgl. Ette 2014, 125).

3. Amos Apatheia-Begriff in Differenz zu zeitgenössischen afrikanischen Philosophiekonzepten

Die von Amo angestrebte Geistverfassung, die, wie gezeigt, jene von Aristoteles dargelegte Ruhe des göttlichen Geistes wiederbeleben will, trifft sich nicht, soweit ersichtlich, mit heutigen Denkansätzen von Philosoph*innen und Geistesarbeiter*innen aus afrikanischen Ländern. Die Analyse menschlicher Geistestätigkeit steht nicht im Zentrum afrikanischen Philosophieren, auch wenn Achille Mbembe polemisch auf »raison« zu sprechen kommt und diese als »raison nègre« mit ganz anderen Konnotationen assoziiert (vgl. Mbembe 2013).

Trotz der Gefahr einer Schematisierung möchte ich daran erinnern, dass Léopold Sédar Senghor, französischsprachiger Philosoph, Dichter und Staatspräsident des Senegal ab dem Moment der Entkolonisierung, das afrikanische Gemüt von europäisch-rationalen Vermögen gerade durch die Kraft seiner Emotionalität geschieden wissen will. Denn nur diese bringe eine lebendige und erfahrungsgetränkte »con-naissance« hervor, eine Erkenntnis als »Mitgeburt«, aus welcher sich das Wesen der Négritude, ihrer Kunst und Neigung zu Poesie und Musik, zu Rhythmus und Tanz herleiten lasse (vgl. Senghor 1967).

Wie der zeitgenössische senegalesisch-US-amerikanische Philosoph Souleymane Bachir Diagne allerdings nachweist (vgl. Diagne 2011), lässt Senghor 1959 dank einer neuen Bergson-Lektüre die kulturelle Scheidung von Ratio und Emotion fallen und an ihre Stelle eine monistische Vermögenskonzeption treten, eine »raison-étreinte« oder »Berührungsvernunft« (Senghor 1967, 199). Dank dieses pathisch-apathischen Gesamtvermögens könne dem Schwarzen nun Intuition und Vernunft gleichermaßen zugesprochen werden. Aber auch Senghors Denken selbst erweise sich, so Diagne, als sympathetische Vernunft, insofern er sich nicht nur von Bergsons Begriffssynthese (vgl. Bergson 1889) anstecken lässt, sondern deren Rückbindung an deutsche Philosopheme lobend hervorkehrt und mit diesen afrikanische Selbstverständigungsdiskurse zu speisen sucht. Bis heute fallen im Philosophiediskurs des französischsprachigen Afrikas affirmative Bezugnahmen auf das vitalistische Denken Henri Bergson auf.

Der südafrikanische Theoretiker Achille Mbembe lässt Senghors Unterscheidung von Emotionalität und Vernunft noch einmal aufleben, wenn er die den Schwarzen zugeschriebene Nähe zum Ursprünglichen, Emotionalen und Animalischen sarkastisch kommentiert. Und doch sucht auch er diese Dualität umgehend in einem allgemeinen Vermögen »Schwarzer Vernunft« (Raison Nègre), einem general Black intellect, aufzuheben, welchen er nicht nur Afrikaner*innen, sondern all jenen »Verdammten dieser Erde« zuerkennen will, die heute zur »überflüssigen Menschheit« gezählt werden und damit »erneut nicht ganz Menschen sind« (Mbembe 2015, 16). Auf die Erkenntnis, dass kulturelle Entgegensetzungen in affektgeladenen und gewaltstiftenden Akten münden, antwortet er mit der Erweiterung der »Négritude«-Konzeption zu einer globalisierten, polemisch Schwarz genannten Vernunft. In deren Vorzug gelangt man/frau freilich nicht nach Maßgabe kulturell-rassistischer Zuordnungen oder gar empfindungsfreier und körperferner Seelen- oder Geistesverfasstheit, sondern kraft ökonomisch-symbolischer (Nicht)Teilhabe an einer Existenzform, die denkbar weit vom Apathischen entfernt ist. Mbembe subsumiert nämlich unter die »conditio nigra« all jene von den Wertschöpfungsketten Ausgeschlossenen, von denen gerade nicht leidfreie Geistigkeit oder philosophische Seelenruhe verlangt werden kann. Vielmehr geben sie eine globalisierte menschliche Gesellschaft ab, die nicht durch Einstimmigkeit von Verstand und Einbildungskraft und die Kommunizierbarkeit eines

ästhetischen Urteils verbunden, sondern durch analoges Leiden an weitgehender symbolischer Nichtteilhabe und den Mangel an Mitsprache und Zugehörigkeit gekennzeichnet sind. »Raison« erscheint damit als geopolitisch-ökonomisch markiertes (Nicht)Vermögen, das von lebensgeschichtlichen Zwangslagen erzählt und eine weitgehend unfreiwillige geistige Verfasstheit darstellt, deren unausweichliche Patheia aus aufgezwungener Passivität und Hinnahme fremder Gewalt resultiert.

Literaturverzeichnis

- Amo Afer aus Axim in Ghana, Antonius Gvilielmus. 1965. *Dissertationsschrift. Übersetzung seiner Werke*. Halle: Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg.
- Arendt, Hannah. 1998. *Das Urteilen*. München: Piper.
- Aristoteles. 1995. *Peri psyches/Über die Seele*, herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg: Meiner.
- Bergson, Henri. 1889. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*. Paris: Presses Univ. de France.
- Descartes, René. 1960. *Discours de la Méthode*. Hamburg: Meiner.
- Descartes, René. 1984. *Les Passions de l'Ame/Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg: Meiner.
- Diagne, Souleymane Bachir. 2011. *Bergson postcolonial*. Paris: CNRS Edition.
- Edeh, Yawovi Emmanuel. 2003. *Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo*. Essen: Die Blaue Eule.
- Ette, Ottmar. 2014. *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kadmos.
- Firla, Monika. 2012. *Ein Jenaer Stammbucheintrag des schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo aus dem Jahr 1746*. Stuttgart: AfriTüDe Geschichtswerkstatt.
- Hountondji, Paulin J. 1970. *Un philosophe Africain dans l'Allemagne du XVIII siècle. Antoine-Guillaume Amo*. Paris: Presses Univ. de France.
- Hountondji, Paulin J. 1993. *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin: Dietz.
- Kant, Immanuel. 1975. »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.« In *ders. Werke in zehn Bänden*, Bd. 10, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 407-690. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. »Kritik der reinen Vernunft.« In *ders. Werke in zehn Bänden*, Bd. 3, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la Raison Nègre*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, Achille. 2016. *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Seneca. 2014. *Schriften zur Ethik. Die kleinen Dinge*. Berlin: De Gruyter.
- Senghor, Léopold Sédar. 1967. *Négritude und Humanismus*. Düsseldorf: Diederichs.

