

Was ist Aristotelischer Hylemorphismus?

STEPHAN HERZBERG

Der Hylemorphismus wird häufig als eine Zwischenposition zwischen einem materialistischen Monismus und einem Dualismus (in ihren jeweiligen Spielarten) charakterisiert¹ und auf diese Weise als eine vielversprechende Alternative in die post-cartesianischen Debatten über das Verhältnis von Körper und Geist sowie über die Metaphysik menschlicher Personen eingebracht. So attraktiv diese klassische *via media*-Position auf den ersten Blick auch sein mag, so ist der Hylemorphismus von dem Verdacht begleitet, dass dieser bloß vom Gegensatz zum materialistischem Monismus auf der einen Seite und zum Dualismus auf der anderen Seite lebt und seine Überzeugungskraft durch simple, anschauliche Beispiele aus dem Bereich der Artefakte gewinnt, als konsistente Position *sui generis* aber nicht einlösbar ist, vielmehr in den Materialismus oder Dualismus kollabiert.²

Aber nicht nur systematisch, auch aus der Sicht der Aristoteles-Exegese ist es alles andere als klar, wie Aristoteles' Hylemorphismus präzise zu bestimmen ist. Das zeigt sich auch daran, dass Aristoteles in den letzten Jahrzehnten so unterschiedliche Positionen wie ein nicht-reduktiver Materialismus, ein Funktionalismus, ein supervenienter Dualismus, ein Emergentismus etc. zugeschrieben wurden.³ Im vorliegenden Beitrag geht es mir darum, den Aristotelischen Hylemorphismus so präzise wie möglich anhand der Definition der Seele in *De an.* II 1 und anderer Texte zu rekonstruieren. Dazu werde ich besonders auf den metaphysischen Rahmen eingehen, in den der Aristotelische Hylemorphismus eingebettet ist. Es wird sich zeigen, dass sich nur dann eine konsistente und plausible Position gewinnen lässt, wenn man – entgegen gängiger Darstellungen – die ontologische Asymmetrie zwischen Körper und Seele ernst nimmt.

- 1 Vgl. etwa Michael-Thomas LISKE, *Aristoteles' Philosophie des Geistes: Weder Materialismus noch Dualismus*, in: Uwe Meixner/Albert Newen (Hg.): *Seele, Denken, Bewußtsein*, Berlin/New York 2003, 20–56.
- 2 Vgl. Bernard WILLIAMS, *Hylomorphism*, in: ders.: *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, Princeton/Oxford 2006, 218–227; hier 225.
- 3 Vgl. den neueren Überblick bei Victor CASTON, *Aristotle's Psychology*, in: Mary Louise GILL/Pierre BELLEGRIN (Hg.): *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden 2006, 316–346; hier 318, mit entsprechenden Literaturhinweisen. Ein älterer Überblick findet sich in Christopher J. SHIELDS, *Some Recent Approaches to Aristotle's De Anima*, in: David W. HAMLYN (Hg.): *De Anima Books II and III (with Passages from Book I)*, Oxford 1993, 157–181; insbesondere 157–191.

1. Die Seele als Prinzip

Für Aristoteles ist die Seele das Prinzip (*archê*) des Lebens: Sie ist dasjenige, was für den Unterschied zwischen belebten und unbelebten Entitäten verantwortlich ist. Da „leben“ (*to zên*) in vielfacher Bedeutung ausgesagt wird (Ernährung, Wachstum, Schwinden; Ortsbewegung und Stillstand; Wahrnehmung; Denken), ist die Seele Prinzip der verschiedenen Lebensvollzüge, d.h. sie ist dasjenige, aufgrund dessen ein lebendiges Seiendes *fähig* ist, bestimmte Lebenstätigkeiten zu vollziehen. Ziel der Aristotelischen Psychologie ist es, Natur (*physis*) und Wesen (*ousia*) der Seele zu untersuchen und zu erkennen sowie alle ihre Eigenschaften (De an. I 1, 402a7 f.).

Bei der Seele handelt es sich um eine explanatorisch basale Entität, die für die Erklärung eines *bestimmten* Bereichs des Seienden, nämlich des Bereichs der Natur (*physis*)⁴, den größten Beitrag leistet: „Da wir das Wissen für eines von den schönen und wertvollen Dingen halten, und zwar das eine mehr als das andere, sei es aufgrund der Genauigkeit oder aufgrund der Tatsache, dass es von besseren und staunenswerteren Gegenständen handelt, so dürften wir aus diesen beiden Gründen mit Recht die Untersuchung über die Seele unter die ersten (Wissenschaften) setzen. Die Kenntnis der Seele scheint aber auch zur Wahrheit im Ganzen einen großen Beitrag zu leisten, am meisten aber zur Natur: Denn (die Seele) ist wie ein Prinzip für die Lebewesen“ (De an. I 1, 402a1–6; Übers. Corcilius/Wagner mit Änderungen).⁵ Wenn wir das Wesen der Seele erkannt haben, werden wir auch imstande sein zu erklären, warum lebendigen Substanzen einer bestimmten Art bestimmte Eigenschaften „an sich“ oder notwendig zukom-

4 Vgl. Met. IV 3, 1005a34: „denn die Natur ist nur *eine* Gattung des Seienden“ (Übers. Slezák).

5 Wie jede andere Wissenschaft (*epistêmê*) handelt auch die Untersuchung der Seele (i) *über* einen bestimmten Gegenstand, d.h. über eine bestimmte Gattung des Seienden (= das Seiende, insofern es belebt ist), indem sie (ii) das notwendige Zukommen bestimmter Eigenschaften zu dieser Gattung (iii) *aus* Prinzipien und Ursachen begründet (vgl. An. Post. I 7, 75a39–b2; I 10, 76b11–22; Met. III 2, 997a5–9). Als eine *philosophische* Wissenschaft, d.h. als eine Prinzipienwissenschaft, zeichnet sie sich gegenüber anderen Wissenschaften, die sich mit der Natur beschäftigen, darin aus, dass sie zum einen über das ‚Was-es-ist‘ (*ti esti*) der Seele als des Prinzips des lebendigen Seienden, auf das auch alles andere natürliche Seiende teleologisch hingeeordnet ist (De an. II 4, 415b18 f.), Untersuchungen anstellt und es zu erkennen versucht, zum anderen die Bedeutung der Begriffe klärt, mit denen die der zugrundeliegenden Gattung „an sich zukommenden“ Eigenschaften bezeichnet werden. Da die Seele innerhalb des Sublunaren den höchsten ontologischen Rang einnimmt und sich die philosophische Psychologie in höchstem Maß mit der Seele als Prinzip des Lebendigen befaßt, kann die Psychologie als ‚krönender Abschluss‘ der Physik angesehen werden (vgl. Myles F. BURNYEAT, Introduction: Aristotle on the Foundations of Sublunary Physics, in: Frans DE HAAS/Jaap MANSFELD (Hg.): Aristotle: *On Generation and Corruption*, Book I. Symposium Aristotelicum, Oxford 2004).

men.⁶ Da nun aber die Seele selbst Prinzip bzw. Wesen ist und daher nicht aus einem höheren Prinzip hergeleitet bzw. durch Bezug auf etwas anderes definiert werden kann⁷, ist es methodisch naheliegend, einen regressiven Weg einzuschlagen, der bei den empirisch gegebenen Eigenschaften, d. h. bei den beobachtbaren Lebensvollzügen, ansetzt, um zur Erkenntnis dessen zu gelangen, was die Seele ist: „Es scheint aber nicht nur nützlich zu sein, das Was-es-ist erkannt zu haben, um die Ursachen der Eigenschaften an den Substanzen zu erkennen [...] sondern auch die Eigenschaften tragen umgekehrt einen großen Teil dazu bei, Wissen über das Was-es-ist zu erlangen: Denn wenn wir die Eigenschaften, so wie sie erscheinen, erklären können, entweder alle oder die meisten, dann werden wir auch am besten über die Substanz sprechen können“ (402b16–25; Übers. Corcilus/Wagner). Dass wir das Wesen der Seele erkannt haben, zeigt sich also darin, aus der Definition heraus überzeugende Erklärungen der Eigenschaften geben zu können.

Da die Seele zu jenen ‚begrifflichen‘ oder ‚definitorischen Wesenheiten‘ (*ousia kata ton logon; to ti ên einai*) gehört, die nicht ohne Bezug auf Materie bestimmt werden können (das Paradigma ist hier der Begriff „Stupsnasigkeit“: Met. VI 1, 1025b27–34), gehört ihre Untersuchung zur Naturphilosophie oder „Zweiten Philosophie“ (1026a4–6; VII 11, 1037a14–17). Dagegen ist die Untersuchung des Intellekts (*nous*), „der dadurch ist, dass er alles wirkt“, und der als ein solcher abgetrennt, leidensunfähig, unvermischt, unsterblich und ewig ist (De an. III 5; vgl. auch Met. XII 3, 1070a24–26), Gegenstand der „Ersten Philosophie“ (De an. I 1, 403b15 f.). Der Dualismus zwischen dem beseelten Körper und diesem Intellekt, der *seinem Wesen nach* Aktualität (*energeia*: 430a18) und als ein solcher für Aristoteles gerade *kein* Vermögen der menschlichen Seele mehr ist, ist also eher ein *metaphysischer* als ein anthropologischer Dualismus.⁸

- 6 Vgl. Thomas Kjeller JOHANSEN, *The Powers of Aristotle's Soul*, Oxford 2012, 2: „By grasping its essence, however, we can hope to understand other affections of the soul and of living beings insofar as they have soul (402a8–10). Aristotle understands the relationship between the essence and those other psychological features along the lines of the relationship between the principles of its science and its conclusions“.
- 7 Nach der Definitionslehre von An. Post. II 10 ist hier nur eine ‚Definition des Unvermittelten‘ möglich: „Die Definition dagegen, die aus unvermittelten Dingen besteht, ist eine Festsetzung des Was-es-ist, die nicht demonstrierbar ist“ (94a9 f.; Übers. Detel). Hierzu genauer Friedo RICKEN, *Zur Methodologie von Aristoteles De anima B1–3*, *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), 391–405.
- 8 Zum Unterschied zwischen metaphysischem und anthropologischen Dualismus bei Platon vgl. Michael BORDT, „Metaphysischer und anthropologischer Dualismus in Platons *Phaidon*“, in: Bruno NIEDERBACHER/Edmund RUNGALDIER (Hg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Heusenstamm 2006, 99–115. Nach Aristoteles besteht die Wirklichkeit nicht nur aus intelligiblen Substanzen, also solchen, die ewig, unveränderlich und vom Wahrnehmbaren getrennt sind (Met. XII 7, 1073a3–5) und die das, was

2. Die hylemorphe Theorie der physischen Wirklichkeit

Der erste Schritt hin zur Bestimmung der Natur der Seele, d. h. zur Beantwortung der Frage, was die Seele ist (*ti esti psychê*), ist die Formulierung einer „allgemeinsten Definition“ (*koinotatos logos*: De an. II 1, 412a5 f.). Das meint in erster Linie, dass eine solche Definition allen Arten von Seele gemeinsam ist, kann aber auch so verstanden werden, dass sie mit Begriffen von höchster Allgemeinheit arbeitet, mit denen das Seiende klassifiziert werden kann.⁹ Diese allgemeinsten Begriffe sind zum einen die Kategorien (Met. XII 4, 1070b1 f.¹⁰), an deren Spitze die Substanz (*ousia*) als das primär Seiende steht (Met. XII 1, 1069a20 f.), zum anderen die Prinzipien der Substanz: das Begriffspaar von Materie (*hylê*) und Form (*eidos*) sowie das diesem zugeordnete Begriffspaar von Potentialität (*dynamis*) und Aktualität (*entelecheia*). Beide Begriffspaare finden in ganz unterschiedlichen Bereichen des Seienden Anwendung und sind jeweils der Analogie nach eins (Met. IX 6, 1048a37, b6–9; XII 4, 1070a31–33, b16–19). Auf einen solchen „allgemeinen Hylemorphismus“, wie er in der *Physik* zur Analyse der Veränderung und in den Substanzbüchern der *Metaphysik* zur Erklärung der Identität und Persistenz von Substanzen entwickelt wird¹¹, greift Aristoteles am Anfang von De an. II 1 zurück, um den kategorialen Status der Seele zu klären: „Wir nennen eine ganz bestimmte Gattung des Seienden (*genos hen ti tôn ontôn*) Substanz (*ousia*) und von die-

es heißt, Substanz zu sein (Getrenntheit und Bestimmtheit: VII 3, 1029a27 f.) in höchstem Maß verwirklichen, und beseelten Substanzen, also Lebewesen, die veränderlich und wahrnehmbar sind, sondern auch aus natürlichen Körpern, die kein Leben haben. Daher ist die Rede von einem (metaphysischen) ‚Dualismus‘ eigentlich nicht angemessen. Hierzu genauer Charles KAHN: Aristotle versus Descartes on the Concept of the Mental, in: Ricardo SALLES (Hg.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford 2005, 193–208, für den Aristoteles kein Dualist, sondern ein ‚Quaternist‘ ist. Der Intellekt dagegen, „der dadurch ist, dass er alles wird“ (De an. III 5, 430a14 f.), ist ein Vermögen der menschlichen Seele. In welchem Verhältnis dieser Intellekt zu den anderen Vermögen des lebendigen Körpers steht, ist umstritten. Er ist zumindest unter den Bedingungen dieser Welt nicht vom Körper abtrennbar: Das Denken vollzieht sich nicht ohne *phantasia* (De an. III 8, 432a8 f.; Mem. 449b30–450a9) und die *phantasia* basiert auf der Wahrnehmung (De an. III 3, 428b11–13), die sich wiederum nicht ohne Körper vollzieht. Also dürfte auch das *menschliche* Denken nicht vom Körper abtrennbar sein (vgl. De an. I 1, 403a8–10).

- 9 Vgl. JOHANSEN, *The Powers of Aristotle's Soul* [wie Anm. 6], 11: „There is a sense, then, in which the account is most common not only in that it applies to all kinds of soul, but also in that it describes the soul in the terms that are most common to things; or put differently, it offers a description of the soul in the most general terms available to somebody who, like us, wants to know the basic sort of thing the soul is.“
- 10 „Denn außer der Substanz und den übrigen Kategorien gibt es nichts Allgemeines“ (Übers. Szlezák).
- 11 Vgl. Christopher J. SHIELDS, Artikel „Seele“, in: Christof RAPP/Klaus CORCILIUS (Hg.), *Aristoteles-Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2011, 313–323; hier 313.

ser (1) das eine im Sinne der Materie (*hōs hylē*), was als solches kein bestimmtes Dieses (*tode ti*) ist, (2) das andere aber Gestalt (*morphē*) und Form (*eidōs*), kraft dessen etwas schon als ein bestimmtes Dieses bezeichnet wird, und (3) an dritter Stelle das aus diesen Zusammengesetzte“ (De an. II 1, 412a6–9). Das ist nun nicht so zu verstehen, als ob es sich bei Form und Materie um zwei verschiedene Arten von Substanzen handelt, die zusammen das konkrete Einzelding bilden. Vielmehr möchte Aristoteles hier drei *Weisen* unterscheiden, in denen Form, Materie und Zusammengesetztes jeweils als Substanz bezeichnet werden können.

Innerhalb dieser Unterscheidung, die sich auf alle natürlichen Dinge anwenden lässt¹², kommt gemäß der *Metaphysik* der Form (*eidōs*) die Priorität zu: „Form nenne ich das Was-es-hieß-dies-zu-sein eines jeden Dings (*to ti ēn einai hekastou*) und seine erste Substanz (*hē prôtē ousia*)“ (Met. VII 7, 1032b1f.). Die Form ist dasjenige, was ein Einzelding zu dem macht, was es ist, d. h. zu etwas von einer bestimmten Art. Genauer: Die Form ist die *Ursache* dafür, dass ein Materie-Paket in einer solchen Weise organisiert ist, dass es als ein bestimmtes Dieses (*tode ti*), d. h. als ein unter einen substantialen Sortalbegriff fallendes Individuum¹³, identifiziert und definiert werden kann: „So daß also die Ursache für die Materie gesucht wird, durch die sie etwas Bestimmtes (*ti estin*) ist; dies ist aber die Substanz (*ousia*)“ (Met. VII 17, 1041b7–9; Übers. Szlezák).¹⁴ Weil die Form (oder die ‚*ousia* von etwas‘, d. h. die *Essenz*) auf diese Weise Ursache für das substantiale Sein des Einzeldings ist (*aition tou einai*¹⁵), muss ihr auch der Substanzcharakter in einem höheren Grad als dem Einzelding zukommen und damit auch der Titel der „ersten Substanz“.¹⁶ Die Materie dagegen ist „als solche“ ohne jede

12 Vgl. auch De an. III 5, 430a10–12.

13 Hierzu genauer Hermann WEIDEMANN, Artikel „tode ti“, in: Otfried HÖFFE (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 601–603; hier 602.

14 Es ist an dieser Stelle deutlich, dass wir zwischen einem einstelligen Gebrauch von *ousia* (x ist eine *ousia*) und einem zweistelligen Gebrauch von *ousia* (y ist die *ousia* von x) unterscheiden müssen (vgl. Christof RAPP, Aristoteles und aristotelische Substanzen, in: Käthe TRETTIN (Hg.), *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, Frankfurt a. M. 2005, 145–169). Beide hängen in folgender Weise zusammen: y ist die *ousia* von x genau dann, wenn y die Ursache des substantialen Seins des Einzeldings x ist, d. h. Ursache dafür, dass x etwas von der Art F ist: „[1] Substanz (*ousia*) heißen die einfachen Körper, z. B. Erde, Feuer, Wasser und was dergleichen mehr ist, und überhaupt die Körper und die aus ihnen bestehenden Lebewesen und die göttlichen Dinge sowie deren Teile. Alles dies heißt Substanz (*ousia*), weil es nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, sondern vielmehr das andere von ihm. [2] In einer anderen Weise heißt Substanz (*ousia*), was immanent in solchen Dingen, welche nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt werden, Ursache des Seins (*aition tou einai*) für dieselben ist, wie z. B. die Seele in dem Tier“ (Met. V 8, 1017b10–16; Übers. Bonitz mit Änderungen).

15 Vgl. Met. V 8, 1017b15; VII 17, 1041b28.

16 Dass das nicht als Widerspruch zur *Ontologie der Kategorien*, in dem sich ja das Einzelding als ‚erste Substanz‘ erwiesen hat, gedeutet werden muss, zeigt Christof RAPP, *Aristoteles und aristotelische Substanzen* [wie Anm. 14], 160–163.

Bestimmtheit und nicht definierbar¹⁷; wo sie als eine bestimmte erscheint (z. B. als Erz, Holz, Gewebe, Fleisch etc.), verdankt sie ihre Bestimmtheit und Komplexität allein einer Form.¹⁸ Metaphysisch gesehen ist die Materie nur „dem Vermögen nach ein bestimmtes Dieses“ (*dynamei esti tode ti*: Met. VIII 1, 1042a27 f.); durch ihr passives Vermögen oder ihre Aufnahmefähigkeit ist sie das Prinzip der Veränderung der Substanzen.¹⁹

Hier ist entscheidend, dass die Materie in ihren verschiedenen Komplexitätsgraden – von der (in ihrer Existenz umstrittenen) „ersten Materie“ und den „einfachen“ natürlichen Körpern über die Homoiomere und Anhomoiomere bis hin zum spezifischen Körper des Lebewesens, also der „letzten Materie“ (*hê eschatê hylê*: Met. VIII 6, 1045b18) – der einen Kategorie der Substanz (*ousia*) zugeordnet ist: „Dass aber auch die Materie Substanz ist, ist offenbar“ (Met. VIII 1, 1042a32). Aristoteles begründet das damit, dass die Materie allen vier Arten der Veränderung zugrunde liegt, auch dem Werden und Vergehen von Substanzen: „Materie aber ist vor allem und hauptsächlich dasjenige Zugrundeliegende (*hypokeimennon*), das aufnahmefähig für Werden und Vergehen ist (*genesês kai phthoras dektikon*), auf gewisse Weise aber auch das der anderen Wandlungen, da alle die Zugrundeliegenden fähig sind, gewisse Gegensätzlichkeiten anzunehmen“ (Gen. corr. I 4, 320a2–5; Übers. Buchheim). Zudem ist die Form bei wahrnehmbaren Einzeldingen nur „dem Begriff nach abtrennbar“ (*tô logô chôriston*: Met. VIII 1, 1042a29), d. h. notwendig an die Materie gebunden (*to eidos to enon*: VII 11, 1037a29). Die Materie (bzw. der Körper) gehört also weder einer besonderen Art von Substanz an, als die sie dann aktual vorliegen würde (vgl. Descartes), noch ist sie kategorial heimatlos. Vielmehr bildet sie eine ‚Komponente‘ oder einen ‚Aspekt‘²⁰ der einen Kategorie ‚Substanz‘: Die Materie ist das, was bloß dem Vermögen nach ein bestimmtes Dieses (*tode ti*) ist, insofern sie zu einem solchen werden kann, dies aber niemals durch sich selbst, sondern nur kraft der Form. (Auch wenn im Bereich der wahrnehmbaren Einzeldinge Form und Materie niemals unabhängig voneinander existieren können und insofern aufeinander verwiesen sind, zeigt sich schon hier eine interessante ontologische Asymmetrie, die im Fall des Verhältnisses von Körper und Seele noch deutlicher werden wird.)

17 Vgl. Met. VII 3, 1029a20 f.; VII 10, 1036a8 f. (*agnôstos kath' hautên*); VII 11, 1037a27 (*ahoriston*).

18 Vgl. Ronald POLANSKY, *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007, 147: „Matter cannot cause itself to have determination, but it depends upon form to determine it to be something definite.“

19 Vgl. Met. VIII 5, 1044b27–29; XII 2, 1069b14 f.

20 Auf diese Interpretationsbegriffe, die in der Darstellung des Hylemorphismus häufig verwendet werden, werde ich weiter unten noch genauer eingehen.

3. Die Seele als Form und ‚erste Entelechie‘

Vor dem Hintergrund des ‚allgemeinen Hylemorphismus‘ kann Aristoteles den kategorialen Status der Seele genauer bestimmen. Ausgehend von der allgemein anerkannten Meinung, dass die natürlichen Körper am meisten Substanzen sind, da sie Prinzipien für andere sind, und der Unterscheidung, dass von den natürlichen Substanzen die einen Leben haben, die anderen nicht, kommt Aristoteles zu dem Schluss: „Daher dürfte jeder natürliche Körper, der am Leben teilhat, eine Substanz sein, und zwar eine Substanz im Sinne der zusammengesetzten“ (De an. II 1, 412a15 f.; Übers. Corcilus/Wagner). Konkrete Lebewesen werden von Aristoteles durchgängig als die „unstrittigen Paradigmen“²¹ für Substanzen angesehen.²² Überhaupt versteht er zusammengesetzte Substanzen als Kontinuanten, d. h. als durch die Zeit und über den Wechsel ihrer Eigenschaften hinweg persistierende Individuen. Von diesen Kontinuanten haben die einen Leben: Für sie ist das Leben das Sein (*vivere viventibus est esse*: De an. II 4, 415b13), d. h. das Leben (*to zên*) ist die für Lebewesen spezifische Weise von Persistenz.²³ Nun aber wird „leben“ (*to zên*) auf vielfache Weise ausgesagt (Ernährung, Wachstum, Schwinden; Ortsbewegung und Stillstand; Wahrnehmung; Denken: II 2, 413a22–25). In einer basalen Weise, die von allen *sterblichen* Lebewesen notwendig vorausgesetzt wird²⁴, bedeutet „leben“: „Ernährung durch sich selbst (*tên di' hautou trophên*) als auch Wachstum und Schwinden“ (II 1, 412a14 f.).²⁵ Das Persistieren von Lebewesen besteht also wesentlich in einem externen wie auch internen Stoffwechsel, dessen Prinzip das Nährvermögen ist. Es handelt sich um eine ‚dynamische Persistenz‘

21 Vgl. Johannes HÜBNER, Seele, Körper und Substanztheorie beim frühen Aristoteles, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 279–300; hier 297. CASTON, *Aristotle's Psychology* [wie Anm. 3], 316.

22 Vgl. Cat. 1b28, 2a13; Met. VII 2, 1028b8–11: „Allgemein gilt, daß die Bestimmung ‚Substanz‘ am offenkundigsten den Körpern zukommt. Daher sagen wir, daß die Lebewesen und die Pflanzen und deren Teile Substanzen sind, und die natürlichen Körper (d. h. die Elemente) wie Feuer und Wasser und Erde und alles Derartige ...“ (Übers. Szlezák). Vgl. auch Met. VIII 1, 1042a7–11: „Anerkannt sind die natürlichen Substanzen, wie Feuer, Erde, Wasser, Luft und die übrigen einfachen Körper, sodann die Pflanzen und ihre Teile sowie die Lebewesen und die Teile der Lebewesen, schließlich der Himmel und die Teile des Himmels“ (Übers. Szlezák).

23 Vgl. Marianne SCHARK, Der aristotelische Begriff des Lebewesens, in: Bruno NIEDERBACHER/Edmund RUNGALDIER (Hg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Heusenstamm 2006, 175–196; hier 180 f.

24 Es ist zu beachten, dass nach Aristoteles auch dem Gott Leben zukommt, dass er sogar als reine Vernunfttätigkeit das beste und ewige Leben selbst ist (Met. XII 7, 1072b26–30). Aristoteles sagt aber nicht, dass dieses höchste Leben dem Gott aufgrund einer Seele zukommt.

25 Zur fundamentalen Verknüpfung zwischen dieser Weise der Persistenz und der Sterblichkeit als der stets präsenten Möglichkeit des Todes vgl. Hans JONAS, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1994.

im Unterschied zu einer statischen oder starren: Die „kontinuierliche Regeneration der organischen Körperteile [macht; S. H.] das Wesen der Persistenz von Lebewesen aus“; „Lebewesen [...] überdauern den kontinuierlichen Fluss der Moleküle nicht nur, sie benötigen ihn auch zum Persistieren.“²⁶ Wenn also Substanzen im paradigmatischen Sinn lebendige Kontinuanten sind, dann ist der Sinn von Persistenz in einer paradigmatischen Weise im „Leben“ verwirklicht, und zwar in erster Linie im stoffwechselnden Leben.

Was ist also die Seele? Da es innerhalb der (natürlichen) Körper *auch* solche gibt, die Leben haben (II 1, 412a16 f.), kann es nicht der Körper selbst sein, der für diesen Unterschied verantwortlich ist; es muss etwas anderes als der Körper sein, das erklärt, warum ein Körper lebendig ist.²⁷ Der Körper gehört, so Aristoteles, nicht zu den Dingen, die von einem Substrat ausgesagt werden, sondern ist selbst eher wie Substrat oder Materie, von der unterschiedliche Bestimmungen ausgesagt werden (412a17–19; vgl. Met. VII 3, 1029a21–24²⁸). Die Seele kann also nicht ein Körper sein, weder der unbelebte noch der zusammengesetzte lebendige, sondern nur die Form (*eidōs*). Wenn die Seele das ist, was vom Körper (im Sinne des Substrats) als substantielle Bestimmung ausgesagt wird, bedeutet allerdings nicht, dass sie dann dem Körper gegenüber ontologisch sekundär wäre. Aristoteles kennt vielmehr zwei verschiedene Bedeutungen von „Substrat“ (*hypokeimeon*): zum einen im Sinne des *tode ti*, das unter einen substantialen Sortalbegriff fallende Individuum, von dem bestimmte Affektionen (*pathē*) ausgesagt werden, zum anderen im Sinne der Materie (*hylē*), von der die Wirklichkeit (*entelecheia*) ausgesagt wird (Met. VII 13, 1038b5 f.). Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Arten von Prädikation zu tun: In der einen wird eine akzidentelle Bestimmung von einem vollständig individuierten Einzelding, einer zusammengesetzten Substanz, ausgesagt, in der anderen wird eine substantielle Form von einer „transitorischen“ Materie (z. B. Fleisch, Knochen) ausgesagt, die ohne die Form nicht als eine bestimmte identifizierbar wäre.²⁹ Während in Prädikationen der ersten Art

26 SCHARK, Der aristotelische Begriff des Lebewesens [wie Anm. 23], 184. Vgl. auch JONAS, Philosophische Untersuchungen [wie Anm. 25], 83–85.

27 Vgl. auch Met. VII 17, 1041b11–33; De an. I 5, 410b10–13; II 4, 416a6–10. Vgl. POLANSKY, *Aristotle's De anima* [wie Anm. 18], 153: „Body may live or not live; consequently, something beyond body itself accounts for its life.“

28 „Es gibt nämlich etwas, von dem ein jedes dieser Prädikate ausgesagt wird und dessen Sein verschieden ist von dem eines jeden der Prädikate. Denn die anderen Prädikate werden von der Wesenheit ausgesagt, diese aber von der Materie“ (Übers. Bonitz).

29 Rapp (Christof RAPP, Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14–16), in: ders. (Hg.), *Aristoteles, Metaphysik, Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 157–191; hier 180) spricht von „subjektpräsupponierenden Aussagen“, die auch Gattungsprädikate umfassen, im Unterschied zu „subjekt-konstituierenden, bei denen kein eigenständiges Subjekt vorausgesetzt wird [...] Die Aussagen des subjekt-konstituierenden Typs, die Form-Materie-Prädikationen, haben den Sinn, den zusammengesetzten Charakter der konkreten Einzelsubstanzen und

zwischen der akzidentellen Eigenschaft und der konkreten Einzelsubstanz eine *distinctio realis (minor)* vorliegt (die Einzelsubstanz ist das, was sie ist, auch ohne die akzidentelle Eigenschaft), ist das in Prädikationen der zweiten Art nicht der Fall: Hier liegt *kein* selbständiges Subjekt vor; die substantielle Form wird gerade nicht von einer anderen, real verschiedenen Entität ausgesagt.³⁰ Genau dieser Punkt ist für ein adäquates Verständnis der Seelendefinition entscheidend, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Es ist also zwingend, dass die Seele Substanz (*ousia*) im Sinne der Form (*eidos*) ist, und zwar im Sinne der Form eines auf bestimmte Weise beschaffenen natürlichen Körpers: „eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat“ (De an. II 1, 412a20 f.). Da die Substanz (wie auch die Form) zu den Entitäten gehört, die der Wirklichkeit nach sind, kann die Seele definiert werden als „die Wirklichkeit eines so beschaffenen Körpers“ (*toioutou sômatos entelecheia*: 412a21 f.). Aristoteles unterscheidet weiterhin zwischen zwei Stufen von Wirklichkeit, zum einen im Sinne des bloßen Besitzes eines Vermögens (z. B. der Besitz von Wissen), zum anderen im Sinne seiner Ausübung oder seines Gebrauchs (z. B. das Betrachten). Da die Seele auch während des Nicht-Gebrauchs, also des bloßen Besitzes eines oder mehrerer ihrer Vermögen³¹, wie etwa im Schlaf, in einem Lebewesen präsent ist und das Besitzen gegenüber der Betätigung der Entstehung nach früher ist, bestimmt Aristoteles den modalen Status der Seele genauer als „die erste Wirklichkeit (*entelecheia hê prôtê*) eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat“ (412a27).³²

den unterschiedlichen Beitrag der beteiligten Konstituenten darzustellen, weil auch nur so deutlich wird, worin der Grund für das Sein und Einheitlich-Sein des Ganzen besteht (vgl. Z 17). Dabei stehen die Materie-Stücke, von denen die substantiale Artform ausgesagt wird, natürlich nicht auf einer Ebene mit den eigentlichen Subjekten der subjekt-präsupponierenden Aussagen, weil sie gewissermaßen nur transitorische Subjekte darstellen, die aus Gründen der ‚zergliedernden‘ Darstellung isoliert werden, die aber über keine eigenständigen Identitätskriterien verfügen.“

30 Vgl. RAPP, Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14–16) [wie Anm. 29], 180f.: „Deshalb wird auch die Artform in einer solchen Aussage nicht von etwas anderem als Zugrundeliegendem ausgesagt, denn diese Materie-Ansammlung ist ja nur das der Möglichkeit nach, was die Artform der Wirklichkeit nach ist (H 6, 1045b18 f.), nämlich das konkrete Ganze.“

31 Das Ernährungsvermögen dürfte davon ausgenommen sein. Hierzu POLANSKY, *Aristotle's De anima* [wie Anm. 18], 158.

32 Die Seele ist also „Wirklichkeit“ (*entelecheia*) in Bezug auf den Körper. In Bezug auf die einzelnen Lebenstätigkeiten ist sie „erste Wirklichkeit“ (oder ‚zweite Potenz‘), d. h. das Vermögen, diese Tätigkeiten (*energeiai*) zu leisten (vgl. JOHANSEN, *The Powers of Aristotle's Soul* [wie Anm. 6], 23). Genau in diesem Punkt unterscheidet sich die Seele vom Intellekt in seiner Reinform, der seinem Wesen nach „Tätigkeit“ (*energeia*) ist (De an. III 5, 430a18). Dagegen ist der ‚passive Intellekt‘ ein Vermögen der menschlichen Seele, der so wie die anderen Vermögen als Disposition vorliegt.

4. Der ontologische Status des Körpers

Welchen ontologischen Status hat der Körper, von dem die Seele als Form bzw. als ‚erste Entelechie‘ ausgesagt wird? Aristoteles bestimmt diesen als einen „natürlichen“, d. h. nicht künstlichen, und weiterhin als einen, „der dem Vermögen nach Leben hat“. Mit dieser Formel stellt Aristoteles zum einen heraus, dass ein solcher Körper die spezifische Beschaffenheit oder Disposition besitzt, um lebendig zu sein, d. h. über eine hinreichende Komplexität verfügt, um die verschiedenen Lebensvollzüge zu leisten (vgl. II 2, 414a22–27: *oikeia hylê*).³³ Zum anderen möchte Aristoteles mit dieser Formel hervorheben, dass der Körper nicht „an sich“ oder durch sich selbst ein lebendiger ist, sondern nur dem Vermögen nach (vgl. 412a7f.). Er ist nur kraft der Seele ein lebendiger, d. h. ein *tode ti*.³⁴ Die Seele ist innerhalb des Bereichs des Lebendigen das primär Seiende: Sie ist Ursache der Einheit und Identifizierbarkeit der von ihr informierten Materie. Die Seele ist auch die Ursache dafür, dass der Körper eines Lebewesens überhaupt über sein spezifisches Vermögen verfügt: „Es ist nicht der (Körper), der die Seele verloren hat, derjenige, der dem Vermögen nach lebendig ist, sondern der, der sie besitzt“ (II 1, 412b25f.; Übers. Corcilius/Wagner). Das spezifische Vermögen, das demjenigen natürlichen Körper zukommt, von dem die Seele als Form ausgesagt wird, ist also das Vermögen eines *beseelten* Körpers. Das Beseeltsein ist für die Komplexität und Bestimmtheit dieses Körpers *wesentlich*. Die Beziehung zwischen Materie und Form ist hier gerade nicht wie bei Artefakten kontingent³⁵, d. h. der organische Körper eines Lebewesens ist notwendig beseelt und ist außerhalb der aktuellen Formung nicht als solcher individuierbar. Der Körper, der seine Seele verloren hat, also der Leichnam, hat damit auch seine Einheit und Bestimmtheit verloren; er ist dann nur noch dem Namen nach (aufgrund von äußerlicher Ähnlichkeit)

- 33 Aristoteles kritisiert Positionen wie die der Pythagoreer, die den Körper nicht hinreichend bestimmen, mit dem sie die Seele verbinden (De an. I 3, 407b13–26).
- 34 Vgl. POLANSKY, *Aristotle's De anima* [wie Anm. 18], 154–156; JOHANSEN, *The Powers of Aristotle's Soul* [wie Anm. 6], 16: „It is not in its resources as body, in other words, to have actual life, and for that reason the common account of the soul describes the body as having potential life. This looks like a satisfyingly anti-materialist position after all.“
- 35 Das legt es nahe, mit Ackrill von einem „Analogiebruch im Form-Materie-Verhältnis zwischen Artefakten und Lebewesen“ zu sprechen (Joachim SÖDER/Simon WEBER, Ackrills Schein-Problem, in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 12 (2009), 130–148; hier 133; vgl. auch Myles F. BURNYEAT, *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?*, in: Martha NUSSBAUM/Amelie OKSENBERG Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford 1992, 15–26; hier 25 f.). Der allgemeine Hylemorphismus, wie er an Artefakten veranschaulicht wird, lässt sich nicht ohne Modifikationen auf das Verhältnis von Körper und Seele übertragen (SHIELDS, Artikel „Seele“ [wie Anm. 11], 322 f.).

ein solcher Körper (412b18–22³⁶).³⁷ Zwischen lebendigem und totem Körper besteht ein *wesentlicher* Unterschied. Aufgrund der wesentlichen Form-Materie-Einheit bei Lebewesen ist es unmöglich, hier eine ‚reine Materie‘ zu isolieren bzw. auf diese und ihre Prozesse (zu Erklärungszwecken) Bezug zu nehmen.³⁸

Es ist nun deutlich, dass der Seelendefinition eine Form-Materie-Prädikation zugrunde liegt: Die Seele als Form wird nicht von der zusammengesetzten Substanz, dem konkreten Lebewesen, ausgesagt, sondern von der Materie.³⁹ Diese Materie, die hier als Substrat fungiert, ist nicht die niedrig geformte, sondern die „letzte“ oder „eigentümliche Materie“ (*oikeia hylê*: II 2, 414a26), die der Seele ‚am nächsten‘ ist.⁴⁰ Wie in der Form-Materie-Prädikation wird auch hier um der „zergliedernden“ Darlegung der konstitutiven ‚Teile‘ des Einzeldings willen diese Art von Materie *isoliert*. Sie selbst verfügt „als solche“ über keine Bestimmtheit und Identität; sie verdankt ihre Komplexität und Bestimmtheit allein der Seele. Insofern wird die Seele nicht von einer anderen, *real* distinkten Entität ausgesagt, sondern von etwas, was dem Vermögen nach genau das ist, was sie selbst schon der Wirklichkeit nach ist: „Es ist aber, wie schon gesagt, die letzte Materie und die Form dasselbe, das eine dem Vermögen nach, das andere der Wirklichkeit nach“ (Met. VIII 6, 1045b17–19). Doch was für eine Art von Unterschied liegt dann hier vor? Dass die „eigentümliche Materie“ um der „zergliedernden“ Darstellung willen von uns isoliert wird, legt es nahe, dass wir es hier mit einer *distinctio rationis* zu tun haben. (In diesem Sinne werden in manchen Darstellungen des Hylemorphismus Körper und Seele als bloße ‚Aspekte‘ des konkreten Lebewesens bezeichnet.) Es stellt sich hier allerdings die Frage, ob eine solche Art von Unterscheidung eine Grundlage in der Realität selbst hat (*distinctio ratio-*

36 „Wenn nämlich das Auge das Lebewesen wäre, so wäre seine Seele die Sehkraft, denn diese ist die Substanz des Auges dem Begriff nach. Und das Auge ist die Materie der Sehkraft, das, wenn diese ausbleibt, kein Auge mehr ist, außer in homonymer Weise, so wie das steinerne und das gemalte Auge“ (Übers. Corcilius/Wagner mit Änderungen). „Homonym“ heißen nach Cat. 1a1 f. *Dinge*, wenn sie nur einen Namen gemeinsam haben, aber die dem Namen entsprechende Wesensdefinition (*logos tês ousias*) verschieden ist, d. h. zwischen ihnen kein wesentlicher Zusammenhang besteht.

37 Vgl. SHIELDS, Artikel „Seele“ [wie Anm. 11], 323: „Der Körper überlebt den Verlust seiner Seele nicht.“

38 Hierzu ausführlich John ACKRILL, Aristotle's Definition of Psyche, in: *Proceedings of the Aristotelian Society LXXIII* (1972–1973), 119–133.

39 Vgl. POLANSKY, *Aristotle's De anima* [wie Anm. 18], 155: „The natural body having life in potentiality, that is, body as matter, is substratum for the substantial form, whereas the composite, that is, the living natural body, is substratum for further accidental forms [...] In the definition itself, however, he speaks of the form of the matter in order to prepare to understand the relationship of soul and body.“

40 Vgl. POLANSKY, *Aristotle's De anima* [wie Anm. 18], 160.

nis ratiocinatae) oder nicht (*distinctio rationis ratiocinantis*).⁴¹ Ich werde auf diese Frage noch eingehen, muss aber zuvor noch eine weitere wichtige Bestimmung hinzunehmen.

5. Der Körper als Instrument der Seele

Aristoteles charakterisiert abschließend den natürlichen Körper, dessen Form oder „erste Wirklichkeit“ die Seele ist, als einen ‚werkzeughaften‘ oder ‚instrumentellen‘ (*organikon*: 412a28-b1)⁴², d. h. als einen Körper, der als ganzer in der Lage ist, den verschiedenen artzugehörigen Seelenfunktionen zu dienen.⁴³ Ein Werkzeug oder Instrument für einen bestimmten Zweck zu sein bedeutet, über eine spezifische Beschaffenheit zu verfügen. Diese spezifische Beschaffenheit macht den Körper *fähig*, bestimmte Lebenstätigkeiten auszuführen.⁴⁴ Der hochkomplexe Körper des Lebewesens ist aber nicht nur als solcher Werkzeug der Seele, vielmehr sind seine Teile selbst wiederum als Werkzeuge auf ihn hingeeordnet; er ist, mit einer Formulierung aus *De an.* III 8 gesprochen, „Werkzeug der Werkzeuge“ (*organon organôn*: 432a2).⁴⁵ Somit kann Aristoteles die Seele im Allgemeinen als „erste Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers“ definieren (412b5 f.).

An dieser Stelle könnte nun der Verdacht aufkommen, dass mit der Charakterisierung des Körpers des Lebewesens als ‚instrumentell‘ die sich zuvor abzeichnende *essentielle* Verbindung zwischen Körper und Seele wieder in Frage gestellt wird. Dass der Körper Werkzeug der Seele ist, geht auf Platon zurück. Im *Alkibiades* bringt er folgendes Argument: So wie der Schuster etwas anderes ist als die Werkzeuge, die er gebraucht, und der Leierspieler etwas anderes ist als das, womit

41 Vgl. Joseph OWENS, *An Elementary Christian Metaphysics*, Houston/TX 1985, 37 f., Anm. 17.

42 Zu dieser Übersetzung von *organikon* vgl. Stephen MENN, *Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De Anima*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002), 83–139; hier: 108–114. POLANSKY, *Aristotle's De anima* [wie Anm. 18], 160 f. Vgl. auch Christopher J. SHIELDS, *The Priority of Soul in Aristotle's De anima: Mistaking Categories?*, in: Dorothea FREDE/Burkhard REIS (Hg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York 2009, 267–290; hier 283: „Aristotle's claim is not that the body be organ-equipped, but rather that the soul is the form of the sort of body suited to serve as its tool, where this is a body so structured that it can engage in activities characteristic of the kind of soul it serves“.

43 Vgl. auch die Beschreibung der Wahrnehmung in *Phys.* VII 2, 244b11 f. und *Sens.* 436b6 f. (*dia sômatos ... tē psychē*).

44 Vgl. JOHANSEN, *The Powers of Aristotle's Soul* [wie Anm. 6], 17: „... an instrument provides the potentiality for the exercise of a certain function.“

45 Hierzu genauer POLANSKY, *Aristotle's De anima* [wie Anm. 18], 160 f. Er spricht zu Recht davon, dass der lebendige Körper ein ‚komplexes System von Instrumenten‘ ist.

er Leier spielt, so ist überhaupt der Gebrauchende etwas anderes als das, was er gebraucht. Der Schuster und der Leierspieler gebrauchen nun aber auch ihre Augen und Hände, so dass auch hier ein (realer) Unterschied vorliegt. Wenn es nun zutrifft, dass der Mensch seinen ganzen Körper gebraucht, dann ist der Mensch etwas anderes als sein Körper (129c-e). Der Mensch, so das Ergebnis, kann nichts anderes sein als die Seele (130c3). Die Bezeichnung des Körpers als Werkzeug der Seele scheint zu implizieren, dass zwischen Körper und Seele eine *distinctio realis* besteht und ihre Verbindung rein *kontingent* ist: Der Handwerker, der sein Werkzeug aus der Hand gelegt hat, bleibt ein Handwerker und genauso bleibt das aus der Hand gelegte Werkzeug ein Werkzeug. Beides widerspricht den bisher herausgearbeiteten Merkmalen des Aristotelischen Hylemorphismus: Die Seele als substantielle Form wird hier gerade nicht vom Körper als etwas anderem, real Verschiedenen ausgesagt. Zwischen Körper und Seele besteht zudem eine essentielle Verbindung.

Es lässt sich zeigen, dass Aristoteles die Werkzeug-Analogie in einer spezifischen Weise aufnimmt, die seinem Hylemorphismus nicht widerspricht: Als Werkzeug der Seele muss der Körper eine ganz bestimmte Beschaffenheit besitzen, die ihn dazu befähigt, bestimmte Lebenstätigkeiten auszuführen. Der entscheidende Punkt ist hier, dass der Körper dieses spezifische Vermögen der Seele selbst verdankt. Die Seele ist die Ursache für die komplexe Beschaffenheit des Körpers und damit für seine Eigenschaft, Werkzeug zu sein.⁴⁶ Die Seele selbst konfiguriert sich ihr Werkzeug. Aristoteles bringt das dadurch zum Ausdruck, dass er Körper und Seele in seine *universale Teleologie* einfügt. Die Seele ist nicht nur Form- und Bewegungsursache, sondern auch Zielursache: „Denn so wie die Vernunft (etwas) um eines bestimmten (Zweckes) willen bewirkt, auf dieselbe Weise auch die Natur, und dies ist ihr Zweck. Ein solcher (Zweck) aber ist bei den Lebewesen die Seele und zwar von Natur aus: Denn alle natürlichen Körper sind Organe ihrer Seele. Und so wie die (Körper) der Lebewesen, so auch die der Pflanzen, weil sie um der Seele willen existieren“ (De an. II 4, 415b15–20; Übers. Corcilius/Wagner).⁴⁷ Die Seele als Wirklichkeit (*entelecheia*) ist nicht nur dasjeni-

46 Vgl. De an. II 1, 412b25f.: „Es ist nicht der (Körper), der die Seele verloren hat, derjenige, der dem Vermögen nach lebendig ist, sondern der, der sie besitzt“ (Übers. Corcilius/Wagner).

47 Aristoteles bringt im nächsten Satz seine Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen von *hou heneka*: Das *hou heneka* im Sinne des absoluten Ziels, um dessentwillen etwas geschieht (*hou*), ist zu unterscheiden vom *hou heneka* im Sinne des Nutznießers, in dessen Interesse oder zu dessen Gunsten etwas geschieht (*timi*) (vgl. Konrad GAISER, Das zweifache Telos bei Aristoteles, in: Ingemar DÜRRING (Hg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969, 97–113). Aristoteles legt sich nicht fest, in welchem Sinn die Seele *hou heneka* ist. Es ist plausibel, mit Gaiser anzunehmen, dass sie es auf beide Weisen ist: Zum einen als das ontologisch höherrangige Ziel, auf das das Körperliche bezogen ist,

ge, um dessentwillen der komplexe Körper, der „dem Vermögen nach Leben hat“, existiert und tätig ist.⁴⁸ Die Seele ist auch dasjenige, um dessentwillen überhaupt die natürlichen Körper sind. Auch diese sind nach Aristoteles „Werkzeuge der Seele“ (415b19). Das Materielle und Körperliche ist auf die Seele als Aktualität und ontologisch Höherrangiges teleologisch hingeeordnet.⁴⁹ Die Seele kann sich somit der Materie auf allen Stufen ihrer Komplexität bedienen und die Materie zu demjenigen Körper formen und integrieren, der ihr in ihren verschiedenen Funktionen dient.

6. Die hylemorphe Natur von Lebenstätigkeiten

Daraus ergibt sich ein besonders enger Zusammenhang zwischen Körper und Seele: Der Körper ist kein getrennt existierendes Werkzeug, sondern ein solches, dass seine Identität überhaupt erst durch die Seele gewinnt; der Körper ist auf die Seele als seine Wirklichkeit hingeeordnet. Ohne die Seele wäre der Körper nicht nur ein ungenutztes Werkzeug, sondern überhaupt kein Werkzeug mehr, weil er durch den Verlust der Seele diejenige Beschaffenheit verloren hätte, die ihn überhaupt erst dazu befähigt, ein Werkzeug zu sein. Die Seele andererseits ist als *enhylon eidos* notwendig auf die Materie verwiesen; sie kann nicht getrennt vom Körper existieren: „Und deswegen liegen diejenigen richtig, die meinen, die Seele existiere weder ohne Körper noch sei sie eine Art Körper; denn sie ist kein Körper, sondern etwas *des* Körpers, und deswegen kommt sie im Körper vor, und zwar in einem Körper von bestimmter Beschaffenheit“ (De an. II 2, 414a19–22; Übers. Corcilius/Wagner).⁵⁰ Der wesentliche Zusammenhang zwischen Körper und Seele ist also durch die Bezeichnung des Körpers als ‚werkzeughaft‘ oder ‚instrumentell‘ nicht gefährdet; in diesem Fall steht das Werkzeug in einer *essentiellen* Beziehung zum Gebrauchenden.

Das lässt sich an der Analyse von Lebenstätigkeiten verdeutlichen: Die Aktivität oder Tätigkeit (*energeia*) und Ursächlichkeit der Seele manifestiert sich in der Aktivität oder Tätigkeit ihres Werkzeugs, z. B. in spezifisch organischen Veränderungen innerhalb des Wahrnehmungsapparats, die einen bestimmten

zum anderen als Nutznießer, zu dessen Gunsten der Körper als Instrument tätig ist. Das absolute Ziel wäre in diesem Fall die reine Aktualität Gottes.

48 Dahinter steht die metaphysische Lehre von der Priorität der Wirklichkeit vor dem Vermögen (Met. IX 8).

49 Vgl. KAHN: Aristotle versus Descartes [wie Anm. 8], 195: „The physical world is conceived not as a lifeless mechanism but as the raw material for living bodies.“

50 Der ontologische Status der Seele bei Aristoteles ist allgemein durch (i) Nicht-Abtrennbarkeit vom Körper, (ii) Irreduzibilität auf den Körper und (iii) Ursächlichkeit (als Form-, Bewegungs- und Ziel-Ursache) gekennzeichnet.

phänomenalen Gehalt hervorbringen.⁵¹ Hier liegt nur *eine* Art von Tätigkeit vor, nämlich die eines beseelten Körpers: Nicht die Seele, so Aristoteles, nimmt etwas wahr, sondern der Mensch *mit* der Seele (De an. I 4, 408b13–15). Das zeigt sich auch daran, wie Aristoteles den Zorn in De an. I 1 – im Sinne eines Paradigmas für hylemorphe Tätigkeiten – definiert: „das Zürnen ist eine bestimmte Art von Bewegung des so beschaffenen Körpers oder Körperteils oder des Vermögens aufgrund dieser Ursache und wegen dieses Zwecks“ (403a26 f.). Wie die anschließende Diskussion der verschiedenen Definitionsmöglichkeiten, der naturwissenschaftlichen und der dialektischen, zeigt, möchte Aristoteles verdeutlichen, dass der Zorn weder aus zwei voneinander abtrennbaren noch aus zwei unabhängig voneinander identifizierbaren ‚Komponenten‘ oder ‚Teilen‘ besteht⁵², d. h. aus ‚materiellen Veränderungen‘ in den Organen („Sieden des Blutes und Hitze in der Herzgegend“) und einer ‚psychischen‘ oder ‚mentalenen Aktivität‘ in der Seele („Streben nach Vergeltung“), sondern vielmehr *eine* psychophysische Tätigkeit ist.⁵³ Die beiden zum Zweck der Analyse isolierten Typen von Tätigkeiten verweisen in ihrer jeweiligen Definition *notwendig* aufeinander, d. h. sie sind in ihrem Wesen miteinander verflochten und bilden auf diese Weise eine ‚Körper und Seele gemeinsame‘ Tätigkeit (De an. I 1, 403a3 f.; Sens. 436a7 f.).⁵⁴ Das bringt Aristoteles

51 Grundsätzlich gesprochen: Die Aktivität der Seele macht aus einer rein materiellen Veränderung eine organische.

52 Vgl. Christof RAPP, *Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided*, in: Richard A. H. KING (Hg.): *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin/New York 2006, 187–208; hier: 204–208.

53 „Der Physiker und der Dialektiker würden diese (Affektionen) auf jeweils unterschiedliche Weise definieren, z. B. was der Zorn ist: Nämlich der eine als Strebung nach Vergeltung oder etwas von dieser Art, der andere dagegen als Sieden des Blutes und Hitze in der Herzgegend. Von diesen nennt der eine die Materie und der andere die Form und die Erklärung. Diese bestimmte Erklärung ist nämlich von der Sache (*tou pragmatos*), und sie muß *notwendig* in einer so-und-so bestimmten Materie sein, wenn sie (eine solche) sein soll (*ei estai*) [...] Welcher von diesen ist also der Naturphilosoph? Ist es der, der sich mit der Materie befaßt, aber die Definition nicht kennt, oder der, der sich nur mit der Definition befaßt? Oder ist es eher der, der sich mit dem aus beiden Zusammengesetzten befaßt?“ (403a29–b9; Übers. Corcilius/Wagner mit Änderungen).

54 Das geht aber nicht so weit, dass Seele und Körper sich vollkommen gegenseitig ‚durchdringen‘ würden oder vollkommen miteinander ‚vermischt‘ wären, so dass sie in ihrer ‚gemeinsamen Tätigkeit‘ vollkommen ununterscheidbar wären. Damit würde das explanatorische Potential des Aristotelischen Hylemorphismus auf dem Spiel stehen, was aber Aristoteles‘ eigenem Anliegen zuwiderläuft. Er skizziert ein Erklärungsideal für Lebensvollzüge, das eine Kombination aus formalen und materialen Erklärungselementen darstellt. Eine besonders prominente ‚nicht-explanatorische‘ Lesart des Hylemorphismus stellt die Interpretation von Myles Burnyeat dar. Er schreibt Aristoteles ein vollkommen anderes Materie-Verständnis zu, das für uns als Post-Cartesianer nicht mehr glaubhaft sei: Demnach sei die Materie schon von Anfang mit Bewusstsein begabt und müsste nur

les durch folgende definatorische Abhängigkeit zum Ausdruck: Die seelische Aktivität kann nicht definiert werden ohne Bezugnahme auf bestimmte körperliche Veränderungen⁵⁵ als ihre Materie und die körperlichen Veränderungen können nicht definiert werden ohne Bezug auf die seelische Aktivität als ihre Form.⁵⁶ Andernfalls würde man eine unvollständige oder sogar falsche Definition geben.⁵⁷

7. Die Einheit von Seele und Körper

Die Seelendefinition, deren verschiedene Elemente wir untersucht haben, um dadurch ein präziseres Bild vom Aristotelischen Hylemorphismus zu gewinnen, ist nun der Grund dafür, warum es nach Aristoteles nicht notwendig ist (*ou dei*) zu untersuchen, ob Seele und Körper eins sind: „Wenn daher etwas Gemeinsames für jede Seele gesagt werden soll, so dürfte sie die erste Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers sein. Daher muss man auch nicht untersuchen, ob die Seele und der Körper eins sind, so wie auch nicht beim Wachs und seiner Form, noch überhaupt bei der Materie eines jeden Dinges und dem, dessen Materie sie ist“ (412b4–8; Übers. Corcilius/Wagner mit Änderung). Diese Nicht-Notwendigkeit der Untersuchung wird in den üblichen Darstellungen des Hylemorphismus gerne so präsentiert, als ob es sich um eine ‚falsche Frage‘ handelt, da ja Aristoteles von vornherein von der Einheit der aktual existierenden lebendigen Einzelsubstanz und von der ontologischen Unselbständigkeit ihrer korrelativen Teilprinzipien, Materie und Form, ausgehen würde.⁵⁸ Eine solche Interpretation unterbietet aber, wie wir jetzt sehen können, das explanatorische Potential des Aristotelischen Hylemorphismus und wird der ontologischen Asymmetrie zwi-

noch zu einem bestimmten Bewusstseinsakt ‚erweckt‘ werden, ohne dass damit *materielle* Veränderungen im Organ einhergingen. Dass ein Körper beseelt ist und über Bewusstsein verfügt, sei ein primitives Faktum, das weder erklärungsbedürftig noch erklärbar ist (BURNYEAT, *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?* [wie Anm. 35]).

- 55 Das ist der Unterschied zu mathematischen Eigenschaften, die ohne Bezugnahme auf einen bestimmten Typ von Materie gedacht und definiert werden können, d. h. abstrahierbar sind: „Wir hatten also gesagt, daß die Affektionen der Seele (*ta pathê tês psychês*) auf diese Weise von der natürlichen Materie der Lebewesen untrennbar sind, zumindest insofern sie als solche (tatsächlich) vorkommen: als Zorn und Furcht und nicht so wie Linie und Oberfläche“ (403b17–19; Übers. Corcilius/Wagner).
- 56 Die Bezugnahme auf Blut und auf das Herz in der Definition des Physikers setzt schon einen beseelten Organismus voraus. Es liegen hier keine bloß materiellen, sondern *organische* Veränderungen vor.
- 57 Vgl. David CHARLES, *Aristotle's Psychological Theory, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 24 (2008), 1–29; RAPP, *Interaction of Body and Soul* [wie Anm. 52].
- 58 Vgl. SHIELDS, *The Priority of Soul in Aristotle's De anima* [wie Anm. 42], 268f.; Shields, Artikel „Seele“ [wie Anm. 11], 316 f.

schen Seele und Körper nicht gerecht. Der Grund für die Nicht-Notwendigkeit liegt vielmehr in Folgendem begründet:

Die Seele wird von Aristoteles als eine Wirklichkeit (*entelecheia*)⁵⁹ eines natürlichen ‚werkzeughaften‘ Körper bestimmt; dass sie die Wirklichkeit eines solchen Körpers ist, ist der Grund dafür, warum sie nicht von diesem trennbar ist (413a3–7). Die Funktion, die in diesem Argument der Begriff *entelecheia* spielt, wird deutlicher, wenn wir Aristoteles’ ergänzende Erläuterung der Nicht-Notwendigkeit der Frage, ob Seele und Körper eins sind, hinzunehmen: „Denn auch wenn das Eine und das Sein in vielfacher Weise ausgesagt wird, so ist die maßgebliche Bedeutung die Wirklichkeit“ (*to kyriôs hê entelecheia estin*: 412b8 f.).⁶⁰ Die Begriffe des Einen und des Seienden, die beide koextensional sind, werden zwar in vielfacher Bedeutung gebraucht, immer aber in Bezug auf eine primäre Instanz (vgl. Met. IV 2). Von dieser primären Bedeutungsinstanz sind alle anderen abgeleiteten Verwendungsweisen definitiv abhängig, d. h. in deren Definition muss auf die primäre Instanz Bezug genommen werden (Met. VII 1, 1028a35 f.; IX 1, 1045b27–31). Die primäre oder maßgebende Instanz (*to kyriôs*) im Fall des Einen und Seienden ist die *entelecheia* (412b8 f.). Nun wurde aber die Seele qua „Substanz im Sinne der Form“ (*ousia hôs eidos*) als *entelecheia* bestimmt. Daraus folgt: Die Frage nach der Einheit der aus Seele und Körper zusammengesetzten Substanz kann nur durch Bezugnahme auf die Einheit der Seele erklärt werden.⁶¹ Die Seele als einheitliche substantielle Form verwirklicht in einem primären und damit paradigmatischen Sinn das, was es heißt, eines und seiend zu sein.⁶² Als das wesentliche Sein (*ousia kata ton logon*; *to ti ên einai*: 412b10 f.) des lebendigen Körpers ist sie die Ursache für das Einssein und die sortale Bestimmtheit des lebendigen Ganzen (II 4, 415b12 f.; I 5, 411b6–14; Met. VII 17, 1041b7–9). Daraus folgt, wie Aristoteles an Analogien aufzeigt, dass der lebendige Körper (z. B. der menschliche) getrennt von der Seele nicht mehr ein solcher ist, außer in einem homonymen Sinn; er hat seine Artbestimmtheit verloren (412b11–15, b18–22).

59 SHIELDS (The Priority of Soul in Aristotle’s *De anima* [wie Anm. 42], 270) weist zu Recht darauf hin, dass Aristoteles nicht den beseelten Körper als ganzen als *entelecheia* bezeichnet, sondern nur die Seele.

60 Vgl. zum Folgenden SHIELDS, Artikel „Seele“ [wie Anm. 11].

61 Vgl. SHIELDS, Artikel „Seele“ [wie Anm. 11], 274: „it is the soul, he maintains, which confers unity and identity on the entity whose soul it is.“ Ebd. 276: „it is the unity of the soul, as the *entelecheia* of the compound which grounds and explains the unity of the compound, and not the other way around. The soul is, in this respect at least, prior.“

62 Doch wie lässt sich die Verschiedenheit der seelischen Vermögen mit der Einheit der Seele qua Form (*eidos*) vereinbaren? Aristoteles entwirft ein teleologisches Modell, in dem das jeweils höhere Vermögen das niedere voraussetzt und das niedere auf die Leistung des höheren ausgerichtet ist. Dabei sind die niederen Vermögen nur *dem Vermögen nach* in den höheren enthalten so wie das Dreieck im Viereck und dies wiederum in allen anderen „höheren“ Figuren enthalten ist (De an. II 4, 414b28–32).