Anima more geometrico definita: Aristoteles, De anima II 1–3

Stephan GROTZ (Regensburg)

Werner Beierwaltes zum 75. Geburtstag

I.

Nimmt sich ein philosophischer Text einen bestimmten Gegenstand zum Thema, so ist es das gute Recht eines Lesers, vom Autor erfahren zu können, welchen Begriff er von diesem Gegenstand entwickelt. Eine solche Begriffsentwicklung mag im Einzelfall, und aus welchen Gründen auch immer, schwierig und auch schwer nachzuvollziehen sein. Wenn aber ein Autor seine einmal angebotene Begriffsbestimmung im weiteren Verlauf nicht nur modifiziert, einschränkt oder präzisiert, sondern diese seine Bestimmung grundsätzlich und ohne ersichtlichen Grund wieder in Abrede stellt, dann ist wohl angesichts eines solchen Widerspruchs der Spielraum der *benevolentia lectoris* ausgereizt.

Ein derartiger Widerspruch scheint ausgerechnet in einer der berühmtesten Aristotelischen Schriften vorzuliegen, welche die Seele zu ihrem Gegenstand hat: Nach grundsätzlichen methodologischen Überlegungen und einer doxographischen Auseinandersetzung mit den Ansichten früherer Philosophen über die Seele nimmt Aristoteles zu Beginn des 2. Buches von *De anima* einen neuen Anlauf, um nun „zu bestimmen, was die Seele ist und was ihr umfassendster Begriff (κοινότατος λόγος) sein dürfte".[1] Dieser Bestimmungsversuch mündet in die berühmte Definition der Seele als der ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.[2] Und wenige Zeilen später heißt es fast gleich lautend: „Wenn sich also etwas Gemeinsames (τι κοινόν) von jeder Seele sagen lassen soll, dann ist sie wohl erste Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers."[3] Im schroffen Widerspruch zu diesen Begriffsbestimmungen der Seele steht die Absage, die Aristoteles nur zwei

---

[1] *De an.* 412 a 4–6: πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστι ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς. – Soweit nicht anders angegeben, stammen im Folgenden sämtliche Übersetzungen von mir.

[2] *De an.* 412 a 27 f.

[3] *De an.* 412 b 4 f.: εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. – Im Übrigen hat sich bereits das Verhältnis zwischen diesen beiden Seelen-Definitionen als nicht unproblematisch erwiesen. Vgl. dazu insbesondere Bolton (1978).

Kapitel später (II 3) einem solchen, nun als „lächerlich" gebrandmarkten Bestimmungsversuch erteilt.[4]

Diesen irritierenden Widerspruch hat die Aristoteles-Forschung vornehmlich auf zwei Wegen zu lösen versucht:

(a) Insbesondere altphilologische Interpreten greifen hier gerne auf die Hypothese einer chronologischen Entwicklung zurück, die gerade für das Aristotelische *Œuvre* nicht unüblich ist. Dieser Hypothese zufolge kennt der Text von *De anima* zumindest zwei verschiedene Bearbeitungsstufen durch Aristoteles: Der textgeschichtlich früheren Absage an einen κοινὸς λόγος in II 3 habe Aristoteles „bei nochmaliger Durcharbeitung des Problems" dadurch entgegengearbeitet, dass er in II 1 nachträglich „das eingefügt hat, was der Schrift tatsächlich fehlt: eine Summa, eine Zusammenfassung, wie denn alle Feststellungen über die Seele zu verstehen sind".[5] Und so habe Aristoteles bei seiner Überarbeitung von *De anima* „die berühmte Entelechie-Definition im Kap. II 1 [...] sehr wahrscheinlich nachmals eingefügt".[6]

Nun lässt sich zwar trefflich darüber streiten, wie es denn um eine Entwicklung der Aristotelischen Philosophie im großen Ganzen bestellt ist.[7] Wenn man jedoch bei dieser kurzen Textpassage (*De anima* II 1–3) sinnvoll von ihrer Überarbeitung oder Erweiterung reden will, dann setzt dies voraus, dass man hierbei Aristoteles einen Willen zur textuellen und argumentativen Geschlossenheit unterstellen muss: Eine spätere Umarbeitung dieser Passage aus *De anima* kann nichts zu tun haben mit zusammenhanglosen Einschüben, noch dazu auf so gedrängtem Raum. Die philologische Aufspaltung dieser Textpassage in chronologische Schichten befriedigt also nicht, sondern verstärkt geradezu das Bedürfnis nach einer Klärung ihres *sachlichen* Zusammenhanges.[8]

(b) An einer solchen Erklärung hat es denn auch nicht gefehlt. Nach diesem Erklärungsmuster bilden die Entelechie-Definition und die nachfolgende Absage an einen κοινὸς λόγος keine harsche Disjunktion, sondern stehen eher in einem komplementären Verhältnis zueinander.[9] Das Unbehagen, das Aristoteles in II 3 an einer

---

[4] *De an.* 414 b 25: γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον.

[5] Dörrie (1961), 233. Vgl. auch den Überblick bei Düring (1968), 253 f.

[6] Dörrie (1961), 227.

[7] Für eine Kritik gegenüber einem solchen Entwicklungsbegriff Jaegerscher Provenienz vgl. neben dem bekannten Buch von Düring (1966) etwa auch Oehler (1969a).

[8] So schon H. Cassirer (1932), 20: „Alle Möglichkeit, den Widerspruch dadurch zu erklären, daß man die sich widersprechenden Lehren verschiedenen chronologischen Schichten zuweist, verbietet sich uns von vornherein dadurch von selbst, daß die [...] Stelle 414 b 20–28 in räumlich untrennbarer Verbindung mit der Seelendefinition überliefert ist."

[9] So etwa Ross (1961), 223: „A[ristotle] does not deny the possibility of a general definition of soul, and he has in fact offered one in 412 b 5, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. What he denies is the utility of offering such a definition while neglecting to study the various faculties of soul". Ähnlich auch Barnes (1971/72), 101 f. – Diese Ansicht hat bekanntlich Tradition: Simplicius, *In De anima* II 3 (CAG XI, 107 f.): Οὐχ ἁπλῶς βούλεται γελοῖον εἶναι τὸ ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον, ἀλλὰ τὸν κοινὸν ἀφέντα τὸ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος [sc. τῆς ψυχῆς]. Johannes Philoponos, *In De anima* II 3 (CAG XV, 257): ἀλλ᾽ οὐ τοῦτό φησιν ὅτι οὐ δεῖ τὸν κοινὸν ἀποδιδόναι λόγον, ἀλλ᾽ ὅτι οὐ δεῖ τοῦτον μόνον ζητεῖν οὐδὲ νομίζειν ἀρκεῖν τὴν ἀπόδοσιν τοῦ κοινοῦ λόγου εἰς δηλῶσαι ἡμῖν τὴν οὐσίαν τοῦ προκειμένου; kurzum: γελοῖόν ἐστι τῷ κοινῷ λόγῳ ἀρκεῖσθαι μόνῳ ἀφέντας τὸν ἴδιον ἑκάστου.

PhJb 2/06 / p. 252 / 7.8.

allgemeinen Definition der Seele erkennen lässt, ist nach dieser Auffassung kein prinzipielles, sondern eines, das für den Fortlauf der Untersuchung geradezu notwendig ist.[10] Bei einem unbestimmt-allgemeinen Begriff von der Seele, wie ihn die Entelechie-Definition bietet,[11] kann nicht stehen geblieben werden, *weil* ein solcher allgemeiner Begriff für die konkrete Untersuchung der einzelnen Seelenvermögen nur von „beschränkter Brauchbarkeit" ist.[12]

Allerdings hat auch dieser Lösungsversuch seine Schwierigkeiten: Denn hier ist es nun die chronologisch frühere Absage in II 3, die den Stellenwert der nachträglich eingefügten und sachlich *ergänzenden* Entelechie-Definition in II 1 auf ein sachlich *vorläufiges* Stadium reduziert. Vor allem aber stellt dieser vorläufige Charakter der Entelechie-Definition die Einheit des gesamten Unterfangens von *De anima* ernsthaft in Frage: Mit dem Übergang von der allgemeinen Seelen-Definition zu den Einzeluntersuchungen drohen die letzteren „ohne Aussicht auf einen κοινὸς λόγος" auseinander zu fallen.[13] Demnach wird die unstreitbare „Geschlossenheit und Folgerichtigkeit der Schrift"[14] von II 3 bis in die Mitte des dritten Buches offenbar dadurch erkauft, dass die Entelechie-Definition eine folgenlose Episode bleibt. Kurzum: Die spätere Einarbeitung einer allgemeinen Begriffsbestimmung der Seele wird für Aristoteles' folgende Ausführungen überflüssig. Worin also der ergänzende, über das im Einzelnen Gesagte hinausführende Erklärungswert jener Entelechie-Definition liegen soll, wird weder aus ihrer textchronologischen Situierung noch aus dem Interpretament ihrer sachlichen Vorläufigkeit ersichtlich.[15]

Unbefriedigend an diesem Deutungsmuster ist demnach, dass sich mit ihm die Entelechie-Definition in zweierlei Hinsicht als ungenügend für die weitere Untersuchung erweist. Einerseits hat nämlich die Entelechie-Definition nur einen beschränkten Nutzen für Aristoteles' weitere Ausführungen, was offenbar am ‚typologisch'-umrisshaften Charakter jener Definition liegt.[16] Für sich genommen, wäre

---

[10] Hicks (1907), 336: „In other words we must not be satisfied with the generic definition of the soul obtained in II., c. 1, but must go on to a detailed investigation of the different forms of soul. It is in fact this investigation which is the main subject of the rest of the treatise."

[11] Dazu Cassirer (1932), 47. Vgl. auch Inciarte (1968), 47.

[12] Kahn (1966), 48 f.: „The second introduction (consisting of the first three chapter of Book II) presents Aristotle's own definition of the soul, together with some very severe remarks on the limited usefulness of a general definition." Vgl. auch Hicks (1907), 337: „The study of the soul in the abstract leads to no discoveries and would therefore be exposed to the censure which A[ristotle] has unsparingly bestowed upon definitions, such as harmony, 408 a 3–5, or selfmoving number, 409 b 13–18."

[13] Dörrie (1961), 236 f. „Von hier an", so Dörrie weiter, „ist die Aufgliederung, ja das Auseinanderfallen der Untersuchung in sachlich getrennte Abschnitte vollzogen." Ähnlich lautet etwa auch das Resümee von Ward (1996), 127: „At the close of ii 3, the discussion of soul in general is replaced by the discussion of the several kinds of soul (412 a 12–13). So, while Aristotle aims to demonstrate that soul is a unifying principle of organization of the living thing, the goal eludes his grasp."

[14] Dörrie (1961), 242.

[15] In der Tat sieht dann etwa Busche (2001), 125 f. in der „Definition der Seele als Entelechie des Leibes eine didaktisch-provisorische Verlegenheitslösung", deren „*Erklärungswert* gering" bleibt.

[16] Vgl. *De an.* 413 a 9 f.: τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς. Dass diese umrisshafte Allgemeinheit im Sinne eines „ersten allgemeinen Eindruckes" nicht verwechselt werden darf mit der Allgemeinheit, die auf theoretischer Erkenntnis beruht, betont Cassirer (1932), 27. Vgl. dazu auch

PhJb 2/06 / p. 253 / 7.8.

diese ‚praktische Folgenlosigkeit' einer vorläufigen, typologisch skizzierten Definition der Seele nicht weiter problematisch. Sie wird es aber dadurch, dass jenes Deutungsmuster andererseits nicht klärt, in welchem Verhältnis genau nun die Entelechie-Definition zu den Untersuchungen steht, die den spezifischen Arten des Lebendigen gelten. Als ein Allgemeines muss sie doch in irgendeiner Beziehung zu dem nachfolgenden Besonderen stehen – einer Beziehung, die mit der Rede von der ‚provisorischen Vorläufigkeit' der Entelechie-Definition noch allzu unterbestimmt ist.

Eine Klärung des sachlichen Zusammenhanges zwischen der allgemeinsten Bestimmung der Seele und der Absage an eine solche Bestimmung scheint also nur dann Aussicht auf Erfolg zu haben, wenn *weder* die textgenetische Chronologie *noch* die sachliche Abfolge von ‚vorläufiger Unbestimmtheit' bzw. ‚weiterführender Konkretisierung' ins Zentrum der Analyse rückt. Die folgenden Bemerkungen möchten daher zunächst ein Stück weit klären, was die leitende Hinsicht ist, die Aristoteles' Absage an einen κοινὸς λόγος überhaupt motiviert. Diese Klärung scheint umso dringender, als Aristoteles seine Absage mit einem Vergleich legitimiert, dessen illustrative Kraft bisher nicht oder nur ungenügend einsichtig gemacht worden ist. Vielleicht fällt dann von hier aus ein etwas anderes Licht auf die große Streitfrage um die inhaltliche Exposition der Entelechie-Definition der Seele: Es ließe sich dann zeigen, dass die Entelechie-Definition als der κοινότατος λόγος der Seele die Vorbehalte durchaus ernst nimmt, die Aristoteles dann mit seiner Absage an einen κοινὸς λόγος der Seele artikuliert.[17]

II.

Bekanntlich hält Aristoteles eine allgemeine Definition nicht nur beim Begriff der Seele für „lächerlich", sondern dies gilt nach Aristoteles gleichermaßen für geometrische Figuren (σχήματα):

> Offenbar ist der Begriff der Seele wie auch derjenige einer (geometrischen) Figur auf dieselbe Weise ein einheitlicher (εἷς ἂν εἴη λόγος ψυχῆς τε καὶ σχήματος). Denn weder gibt es dort eine Figur neben dem Dreieck und dem daran Anschließenden (τὰ ἐφεξῆς), noch hier eine Seele neben den genannten. Nun mag es bei den Figuren einen umfassenden Begriff geben, der auf sie alle zutrifft, er wird aber für keine Figur eigentümlich sein. Ebenso (steht es) bei den genannten Seelen. Somit ist es lächerlich, wenn man für diese wie für andere (Phänomene) den umfassenden Begriff sucht, welcher für keines der Seienden – geschweige denn (οὐδὲ) für die je eigene und nicht weiter aufteilbare Art (τὸ οἰκεῖον καὶ τὸ ἄτομον εἶδος) – der eigentümliche Begriff sein wird, und wenn man dabei einen solchen (Artbegriff) übergeht.[18]

Bolton (1978), 263 ff. mit Verweis auf Aristoteles' Differenzierung von drei Typen einer Definition in *An. post.* 94 a 7 ff. Kritisch wieder aufgenommen bei Busche (2001), 121; dort Anm. 226. Vgl. auch Ward (1996), 114: „the definitions of soul in ii 1 are merely provisional accounts, not scientific definitions."

[17] Zum Problem der Enetelechie-Definition(en) vgl. auch Ackrill (1972/73); Owens (1971); Charlton (1988) und Hübner (1999).

[18] *De an.* 414 b 20–28. Für philologische Einzelfragen und alternative grammatische Bezugsmöglichkei-

PhJb 2/06 / p. 254 / 7.8.

Festzuhalten ist hier zunächst: Aristoteles' Absage, die er hier einem umfassenden Begriff (κοινὸς λόγος) der Seele erteilt, ist nicht gleichzusetzen mit einer Absage an einen einheitlichen Begriff von der Seele (εἷς λόγος ψυχῆς) schlechthin. Im Gegenteil: Es scheint gerade eine spezifische *Einheitlichkeit* des Seelen-Begriffes zu sein, welche sowohl die Absage an einen umfassenden Seelen-Begriff als auch das Heranziehen eines vergleichbaren Falles allererst legitimiert. Wenn also Aristoteles hier den Aspekt der Einheitlichkeit eines Begriffes und denjenigen seiner Umfassendheit bzw. seiner alles umgreifenden Extension auseinander hält, so ist es wohl der Charakter der Einfachheit, den Aristoteles bei einem κοινὸς λόγος der Seele für unangebracht hält. Als ein einfacher überginge nämlich ein solcher allgemeiner Seelenbegriff – er vereinsinnigte sozusagen – sowohl das konkret Seiende (τὰ ὄντα) wie vor allem das ἄτομον εἶδος der einzelnen Seelenarten, unter das dieses Seiende fällt.[19] Als ein einheitlicher Begriff, der durchaus die verschiedenen Formen des Lebendigen berücksichtigt, wird der κοινὸ῾ς λόγος daher weder den kleinsten gemeinsamen Nenner von Eigenschaften bilden, der allem Lebendigen gemeinsam ist, noch wird er sich auf die „einfachste" – die vegetative – „Lebensart" beschränken können.[20]

Diese Aufmerksamkeit auf den Charakter der Einheitlichkeit bei der Seelen-Definition hatte Aristoteles aber schon zu Beginn seiner Schrift eingefordert:

> Es ist dafür Sorge zu tragen, dass nicht unbemerkt bleibt, ob der Begriff von ihr [sc. der Seele] (in der Weise) einheitlich ist wie der Begriff des Lebewesens oder ob er für jede einzelne (Seele) ein anderer ist, wie es (der Begriff) von „Pferd", „Hund", „Mensch", „Gott" ist, und (dabei) das Lebewesen im allgemeinen Sinne (τὸ ζῷον τὸ καθόλου) entweder nichts oder etwas Nachträgliches darstellt – genau wie in dem Fall, wenn man sonst etwas Umfassendes (τι κοινὸν ἄλλο) aussagt.[21]

In diesen Zeilen scheint nun *nicht* der Vorzug einer spezifischen vor einer generischen Seelen-Definition bereits beschlossene Sache zu sein. Vielmehr spannt Aristoteles hier die Disjunktion von einer generischen und spezifischen Definition auf, um mit ihr die prinzipielle Frage zu problematisieren, ob diese Disjunktion überhaupt für einen einheitlichen Begriff der Seele zureichend ist. Zwar sieht Aristoteles eine generische Seelen-Definition, die auf das Lebewesen als solches zutrifft, als wenig erkenntnisfördernd für seine Untersuchung an. Wenn Aristoteles hier aber für eine spezifische Seelen-Definition plädieren würde, dann erforderte gemäß der obigen Beispielreihe ‚Pferd, Hund, Mensch, Gott' *jede einzelne* Spezies des Le-

---

ten von τὸ οἰκεῖον καὶ τὸ ἄτομον εἶδος (b 27) bzw. von ἀφέντας τὸν τοιοῦτον (b 27 f.) vgl. Hicks (1907), 336 und Ross (1961), 223 f.

[19] Dazu auch Steinfath (1991), 76: „Für den konkreten Gegenstand heißt das, daß er nichts anderes ist als das εἶδος in seinem Vorliegen [...]. Deswegen ist in der Angabe des εἶδος in gewisser Hinsicht auch schon die konkrete Einzelsubstanz, das ganze σύνολον, erfaßt (wenn auch nicht als Einzelnes)."

[20] Wenn, wie Inciarte (1968), 47 meint, die Allgemeinheit der Entelechie-Definition darin bestünde, dass „sie nur die einfachste Lebensart, nämlich das vegetative Leben betrifft, das in allen anderen Arten vorkommt, dann verschwindet" *mitnichten* „der Anschein eines Widerspruchs" zu Aristoteles' Absage an einen κοινὸς λόγος: Die gesuchte Einheitlichkeit des εἷς λόγος besteht nicht in einer alle Lebewesen verbindenden Einfachheit. Kritisch dazu auch Hübner (1999), 18; dort Anm. 49.

[21] *De an.* 402 b 5–9.

bendigen ihren je eigenen Begriff von Seele: καθ' ἑκάστην [ψυχὴν] ἕτερος [λόγος]. Dies kann jedoch zumindest für die Seele eines Pferdes und eines Hundes nicht angehen.[22] Die gesuchte Einheitlichkeit eines Seelenbegriffes, welche auch die verschiedenen οἰκεῖα καὶ ἄτομα εἴδη des Lebendigen umfasst, steht also in gewisser Weise quer zur Genus-Spezies-Differenz; mithin kann mit diesem ἄτομον εἶδος nicht die *infima species* gemeint sein.[23]

Dieses Problem der Einheitlichkeit und Einfachheit einer allgemeinen Definition greift Aristoteles im *ausgeführten* Vergleich zwischen den geometrischen Figuren und der Seele offenbar wieder auf:[24]

> Ähnlich verhält es sich nun im Bereich der Figuren und dem der Seele. Immer liegt nämlich (ὑπάρχει) das Frühere im daran Anschließenden der Möglichkeit nach vor, sowohl bei den Figuren als auch beim Beseelten, also etwa in einem Viereck ein Dreieck und in einem Wahrnehmenden das Nährende.[25]

Worauf es dem Vergleich offensichtlich ankommt, ist zunächst, technisch gesprochen, das Enthaltensein des Dreiecks im Viereck bzw. des Nährvermögens im Wahrnehmungsvermögen. Das ‚Wie' dieses Enthaltenseins differenziert Aristoteles hierbei im Hinblick auf Möglichkeit und Wirklichkeit: Das Frühere liegt *potentiell* im daran Anschließenden (ἐν τῷ ἐφεξῆς) vor – als Bestandteil eines Ganzen.[26]

Klärungsbedürftig, da nicht unmittelbar einsichtig, ist zunächst das *tertium comparationis*, das diesen Aristotelischen Vergleich leitet. Die meisten Interpreten konzentrieren sich bei diesem Vergleich auf die Frage, ob die seelischen bzw. die geometrischen Bestandteile *innerhalb* eines Ganzen tatsächlich abtrennbar sind oder ob sie dies bloß theoretisch sind. Dies kann jedoch für Aristoteles nicht der leitende oder zumindest nicht der einzige Vergleichspunkt sein, denn sonst käme der Vergleich, wie immer wieder zu Recht betont wird, rasch an seine Grenzen: Die Abtrennbarkeit des Nährvermögens von einem mit Wahrnehmung begabten Lebewesen bleibt eine bloß begriffliche, während sich ein Viereck tatsächlich in Dreiecke von unbestimmter Anzahl zerlegen lässt. Ebenso erhält sich das Nährvermögen in einem wahrnehmungsfähigen Lebewesen der Wirklichkeit nach, wie umgekehrt ein Dreieck sich in einem Viereck nicht wirklich erhält.[27]

---

[22] In fast gleichlautenden Worten formuliert dies Aristoteles unmittelbar nach seinem Vergleich der Seele mit den geometrischen Formen: ὥστε καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἑκάστου ψυχή, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου (*De an.* 414 b 32 f.). Sofern sich also Aristoteles' Augenmerk auf die spezifischen Seelenarten im Einzelnen richtet (τίς ἑκάστου ψυχή), betrifft dies etwa Pflanze, Tier und Mensch.

[23] Dagegen etwa Hicks (1907), 336: „Whatever species we are studying is the appropriate one for the definition to fit. By ἄτομον εἶδος is meant the infima species which cannot further subdivided by differences."

[24] In Aristoteles' folgendem, ausgeführtem Vergleich liegt also keineswegs nur ein „Nachgedanke" vor, wie Theiler (1959), 113 meint, für den bereits in „[414] b 20 Seelisches und Geometrisches verglichen wird." *Verglichen* wurde dort allerdings noch nichts, sondern die Koextension eines einheitlichen und mit einem umfassenden Begriff (εἷς λόγος – κοινὸς λόγος) von der Seele resp. von geometrischen Figuren allererst einmal *problematisiert*.

[25] *De an.* 414 b 28 f.

[26] Dieser Vergleich stellt, soweit ich sehe, ein Unicum im Aristotelischen Corpus dar. Vgl. dazu Bonitz (1955), etwa 755 s. v. τετράγωνος.

[27] Dementsprechend steht dieser Vergleich nicht gerade hoch im Ansehen der Interpreten. Vgl. z. B. Ross

Was aber ist dann die leitende Hinsichtnahme dieses Vergleichs? Zunächst kann wohl Folgendes gesagt werden: Der Vergleich konzentriert sich auf das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, in dem ein Bestandteil zu seinem Ganzen steht. In diesem Sinne beherrscht und transformiert die Wirklichkeit des Ganzen dasjenige, was in sie als Bestandteil eingeht und dort im Modus der Potenz vorliegt.[28] Was also ein Ganzes *wirklich* ist, ist durch seine möglichen Bestandteile noch nicht hinreichend bestimmt. Im Aristotelischen Beispiel gesprochen: Als ein solches ist ein Viereck das, was es wirklich ist – Viereck. Es besteht also nicht einfach aus so und so vielen Dreiecken. Ein bestimmtes Viereck mag sich zwar aus Dreiecken zusammensetzen, gleichwohl ist nicht eine bestimmte Anzahl von Dreiecken konstitutiv für dieses bestimmte Viereck *als* Viereck. (Und doch bleibt damit die prinzipielle Möglichkeit erhalten, bestimmte Dreiecke ‚aus' diesem Viereck ‚auszusondern', da sie ja der Möglichkeit nach ‚darin' enthalten sind. Diese Aussonderung von Bestandteilen muss in einem bestimmten Sinne dann auch für das Reich des Lebendigen gelten, wenn der Vergleich stimmig sein soll.) Die Frage, woraus ein einheitliches Ganzes besteht, in das es sich dann zerlegen lässt, und die Frage, was dieses einheitliche Ganze der Wirklichkeit nach ist, sind demnach nicht gleichbedeutend.

(1961), 224: „The comparison is only a rough and ready one. The quadrilateral necessarily presupposes the triangle, since it can be divided into two triangles, while it is only *de facto* that the perceptive faculty never exists apart from the nutritive." Ähnlich auch Hübner (1999), 20: „[W]ährend ein Viereck nicht wirklich ein Dreieck ist oder enthält, ernährt sich das wahrnehmende Lebewesen *wirklich*, denn es betreibt ja stets organische Selbsterhaltung." Hicks (1907), 337 hält zwar diesen Vergleich geradezu für unüberbietbar („could not better illustrated than by this example of figures"), hält aber dann als Quintessenz für den geometrischen Teil des Vergleichs fest: „A[ristotle] holds the triangle to be the simplest rectilinear figure [...]. Given the triangle, the quadrilateral, pentagon etc. can be derived from it by combining two, three or more triangles; while, if there were no such thing as a triangle, the other rectilinear figures, thus dependent upon it, could not exist. The triangle has thus a logical priority among rectilinear figures: it is presupposed by them." Dieselbe Aufassung vertritt auch Merlan ([3]1968), 177: „The most self-sufficient plane figure is the triangle. By πρόσθεσις, from the triangle we derive the quadrilateral, etc. The quadrilateral presupposes the triangle – in other words, the triangle is contained in all later plane figures and is καθόλου in this sense of the word. From a 3 + x-angle we can ascend to the triangle by ἀφαίρεσις. Now, it is perfectly clear that the whole ascensus-descensus remains within the same sphere of reality". – Wäre dies der Vergleichspunkt, dann führte der Vergleich zu absurden Konsequenzen. Denn es kann zwar durch Kombination der *einen* geometrischen Grundform des Dreiecks eine prinzipiell unendlich aufsteigende Reihe von Vielecken (Viereck, Fünfeck, Sechseck etc.) gebildet werden, jedoch kann weder die vegetative Seele als Grundform des Lebendigen, mit sich selbst kombiniert, zu irgendwelchen ‚aufsteigenden' Resultaten führen, noch diese Kombination ins Unendliche fortschreiten. Eingehend verhandelt den Vergleich Ward (1996), 123 ff., in der durchaus berechtigten Überzeugung, dass dieser Vergleich „has not received the attention it deserves" (ebd. 113).

[28] Ward (1996), 124 verweist auf einen parallelen Gedanken in *Met.* 1019 a 8–11: „So geht etwa die halbe Linie der Möglichkeit nach der ganzen Linie voran (πρότερον), wie auch der Teil dem Ganzen und der Stoff dem Wesen (οὐσία), der Wirklichkeit nach aber ist er nachgeordnet (ὕστερον). Denn erst mit der Aufteilung (der ganzen Linie) ist sie in Wirklichkeit." – Wards Resümee dazu: „What this shows is that Aristotle conceives of the whole line as being prior in actuality, the half line (or the parts), posterior in actuality. The whole, then, is not conceived to be something actually consisted of its parts, for then the parts would be prior in actuality to the whole. Rather, the parts are considered to be derived by analysis of the whole, and so, are posterior in actuality to the whole." Ob jedoch, wie von Ward stillschweigend vorausgesetzt, der hier thematisierte Aspekt der *intrinsischen* Aufteilung (im Beispiel: die Teilung einer Linie in *ihre* zwei Hälften, die Zersetzung einer οὐσία durch Ablösung einer Form von *ihrem* Substrat) auch der leitende Aspekt für den Vergleich in *De anima* ist, wird sich noch zeigen müssen.

Das sich ‚von unten', aus elementaren ‚Bausteinen' (Dreieck, Nährvermögen) aufbauende ‚Schichtenmodell' eines *sine qua non* (nach dem Muster: ‚kein Wahrnehmungsvermögen ohne Nährvermögen') wird hier konterkariert – und nicht etwa bloß ersetzt – durch einen Wechsel der Blickrichtung ‚von oben', der die wesentliche Transformation eines Bestandteils in einem wirklichen Ganzen berücksichtigt: Das Tier ist seiner Wirklichkeit nach ebensowenig eine mit Wahrnehmung ausgestattete Pflanze, wie der Mensch ein denkendes Tier ist. Das Reich des Lebendigen kennt insofern keine Zusammensetzungen aus elementaren Bausteinen. Im Hinblick auf Möglichkeit und Wirklichkeit ist vielmehr das Nährvermögen der Pflanze und des Tieres ein jeweils anderes: wirklich *als* Pflanze; wirklich *im* Tier als ein ‚Bestandteil'. Angesichts von dessen Wirklichkeit als Tier liegt dieser Teil als *eigenständiger* Teil im Modus der Potenz vor. Dass also das Nährvermögen im wahrnehmenden Lebewesen einen potentiellen Status hat, meint nicht, dass dieses Lebewesen nur angelegt wäre auf einen Stoffwechsel, der ihm dann und wann auch tatsächlich gelingt. Potentiell ‚im' Tier ist es nur im Hinblick auf ein selbständiges wirkliches Nährvermögen in Form einer Pflanze.

Die tatsächliche Abtrennbarkeit eines seelischen ‚Bestandteils' – seine Überführung aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit – bezieht sich demnach nicht auf ein und dasselbe Substrat, sie hat also keinen *intrinsischen* Aspekt, sondern ist konstitutiv für anderes der Wirklichkeit nach, d. h. für andere Formen (εἴδη) des Lebendigen. Eigenständige und irreduzible Formen (οἰκεῖα καὶ ἄτομα εἴδη) sind diese Formen selbst noch als ‚zusammengesetzte', wie umgekehrt eine Teilung dieser ‚zusammengesetzten' Formen nicht vorweg gleichbedeutend ist mit der intrinsischen Zersetzung in ihre einfachen Bestandteile.

Genau dieses Problem einer intrinsischen Teilung in einfache ‚Seelenteile' verhandelt Aristoteles offensichtlich auch anhand des zunächst etwas befremdend anmutenden Beispiels der Zerteilung von Pflanzen und Insekten:

> Jetzt sei nur soviel gesagt, dass die Seele das Prinzip der genannten (Phänomene) ist und durch folgende bestimmt wird: Ernährung, Wahrnehmung, Überlegung und Bewegung. Ob nun jedes davon die Seele oder ein Seelenteil ist, und falls ein Teil, ob es dann so ist, dass er eher nur dem Begriff nach als auch räumlich abtrennbar ist, dies lässt sich in einigen (Fällen) unschwer ersehen, einige aber bergen eine Schwierigkeit in sich. Wie nämlich im Pflanzenreich manche (Pflanzen) offensichtlich lebendig bleiben, wenn sie zerteilt und voneinander getrennt werden – da ja die Seele in ihnen der Wirklichkeit nach (jeweils) eine in jeder (Pflanze) ist, der Möglichkeit nach aber (die Seele) von mehreren –, so sehen wir auch im Hinblick auf andere, davon unterschiedene Seelen so etwas eintreten im Falle von Insekten bei ihrer Zerteilung. Denn jedes der Teilstücke behält Wahrnehmung und Ortsbewegung.[29]

Wie es demnach innerhalb des Pflanzenreichs einige Fälle gibt, bei denen nach Zerteilung einer Pflanze diese Teile weiterleben (also etwa im Falle von Stecklingen

[29] *De an.* 413 b 11–22. Befremdend ist dieses Beispiel der Zerteilung von Pflanzen und Tieren nicht, weil es innerhalb des Aristotelischen Corpus so ausgefallen wäre – neben seiner sechsmaligen Verwendung in den zoologischen Schriften kommt es auch in *De anima* noch zwei weitere Male vor (vgl. 409 a 9 f.; sowie 411 b 19 ff.) –, sondern weil es nicht auf den ersten Blick zu erkennen gibt, was es denn hier eigentlich illustrieren soll. Vgl. dazu auch die nächste Anm.

PhJb 2/06 / p. 258 / 7.8.

oder eines durchtrennten Wurzelballens), so ist es auch im Tierreich prinzipiell möglich, dass bei bestimmten Tieren (z. B. bei Würmern) nach ihrer Zerstückelung „jedes der Teilstücke Wahrnehmung und Ortsbewegung behält". Gerade diese Engführung des Pflanzen- mit dem Tierreich zeigt deutlich, dass es Aristoteles hier um die prinzipielle Trennbarkeit eines Lebewesens in mehrere selbständige Einheiten geht, welche unabhängig ist von der Frage nach der intrinsischen Zusammengesetztheit oder Einfachheit dieser Einheiten. Denn die seelischen ‚Bestandteile' jener Tiere behalten auch nach der räumlichen Zertrennung jener Tiere ihre wirkliche, gleichartige Form als Tierseelen.[30]

Wenn also Aristoteles als Ergebnis seiner Beobachtungen festhält, dass es sich bei diesen beispielhaften Fällen um keine räumliche Trennung von Seelenteilen handelt, sondern dass diese Seelenteile begrifflich voneinander geschieden sind,[31] so kann sich diese begriffliche Distinktheit nur auf die intrinsische Teilung der Seele beziehen: Im Tier sind zwar seine beiden, für Stoffwechsel und Wahrnehmung zuständigen Seelenteile allenfalls begrifflich unterscheidbar, da die Teile des zerschnittenen Tieres als wirkliche selbständige Einheiten (μονάδαι[32]) lebendig bleiben. Hingegen liegen diese Seelenteile *als* Teile weiterhin nur potentiell, d. h. nur *ihrem* jeweiligen Begriff nach, gesondert in diesen Tierstücken vor: Jedes Stück eines zerteilten Wurmes bleibt ein Wurm.

Anders verhält sich dies aber bei den *verschiedenen Formen* des Lebendigen als Pflanze und Tier: Hier ist die Trennung des Nährvermögens auch eine von räumlicher und wirklicher Natur. Denn *im* Tier liegt das Nährvermögen wirklich vor und zugleich liegt es dort als ein potentiell selbständiger Teil vor, dessen wirkliche Selb-

---

[30] Vgl. dazu den parallelen Gedanken in *De an.* 411 b 19–27: „Es scheinen auch die Pflanzen nach ihrer Zerteilung lebendig zu sein sowie innerhalb des Tierreichs einige Insekten, da ja (diese Teile eines Insekts) dieselbe Seele der Art nach (τὴν αὐτὴν ψυχὴν τῷ εἴδει) – wenn auch nicht der Zahl nach – behalten. Denn jedes Teilstück hat noch eine Zeitlang Wahrnehmung und bewegt sich. [...] In jedem der (zerteilten) Stücke sind alle Seelenteile (ἅπαντα τὰ μορία τῆς ψυχῆς) vorhanden, und diese (Seelenteile) sind sowohl untereinander als auch im Hinblick auf die ganze Seele von der gleichen Art (ὁμοειδῆ): untereinander, da sie ja nicht (voneinander) abtrennbar sind, im Hinblick auf die ganze Seele, da diese zerteilbar ist." Auch hier wägt also Aristoteles den Aspekt der intrinsischen Unteilbarkeit in *einfache Seelenteile* gegen den Aspekt der Teilung der gesamten Seele als einer *spezifischen Form* des Lebendigen in selbständige Einheiten ab: Aufgrund ihrer faktischen Unteilbarkeit besitzen die ‚Seelenteile' in den zerteilten Tierstücken das jeweils gleiche εἶδος als Tierseele, eben weil die Tierseele nur als gesamte teilbar ist. – Im Übrigen divergieren die Übersetzungen und die Kommentierung dieser Stelle stark. Um nur zwei markante Beispiele zu nennen: Ross (1961), 210 ad loc. entscheidet sich für die Lesart, die Seele sei als gesamte *un*teilbar, wodurch aber die adversative Syntax der Passage ἀλλήλων μὲν ὡς οὐ χωριστὰ ὄντα, τῆς δ' ὅλης ψυχῆς ὡς [οὐ] διαιρετῆς οὔσης (*De an.* 411 b 26 f.) ihren Sinn verliert. Seidl (1995), 59 entscheidet sich für die ältere und gut bezeugte feminine Lesart ὁμοειδεῖς und bezieht diese dementsprechend auf die beiden „(Teil-)Seelen" des zerteilten Insekts: „Doch sind in jedem der Teile alle Teile der Seele vorhanden – wobei die (Teil-)Seelen miteinander und mit der ganzen Seele gleichartig sind, und sie zwar voneinander nicht trennbar sind, die ganze Seele aber teilbar ist (d. h. Teile, Vermögen, hat)." Insbesondere der letzte, erläuternde Zusatz Seidls verkehrt jedoch Aristoteles' Problem in sein Gegenteil: Es geht, wie Aristoteles hier am Beispiel des Insekts darlegt, gerade nicht um eine intrinsische Zerlegung der ganzen Seele in *ihre* einzelnen ‚Bestandteile'.

[31] Vgl. *De an.* 413 b 27–29: τά δὲ [...] μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν·

[32] *De an.* 409 a 11.

PhJb 2/06 / p. 259 / 7.8.

ständigkeit wiederum eine andere selbständige – die pflanzliche – Form des Lebendigen darstellt.[33]

III.

Im Vergleich zu diesen eher unproblematischen Fällen im Pflanzen- und Tierreich ist der menschliche Bereich, wie Aristoteles betont, ein schwierigerer Fall.[34] Hier ist nun offenbar eine Trennung eines – nämlich des geistigen – Seelenteils tatsächlich möglich: περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ᾽ ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.[35] Es ist jedoch im Zusammenhang, in dem dieser Satz steht, nur schwer vorstellbar, dass Aristoteles hier von einer intrinsischen Zerlegbarkeit des Menschen in seine rationalen und seine nicht-rationalen ‚Bestandteile' des Stoffwechsels und der Wahrnehmung (wie etwa bei geistigen Ausfallserscheinungen) spricht.[36]

---

[33] Für Ward (1996), 125 scheint nun gerade die bloß begriffliche Differenzierbarkeit der Seelenteile ihre Vergleichbarkeit mit den geometrischen Figuren vollends zu desavouieren: „[T]he whole line and the complex rectilinear figure can be said to be wholes and so, actually prior to their parts, their parts are clearly homogeneous by nature. The segments of a line do not possess distinct properties as line segments. But *the ‚parts' of soul, the specific kinds of soul,* do possess distinct attributes" (Hervorh. St. G.). Die hier vorgenommene Gleichsetzung von ‚Seelenteil' mit einer ‚spezifischen Art von Seele' vereinfacht jedoch die Aristotelische Problemstellung erheblich, zumal Ward fortfährt: „Further, each kind of soul *qua* kind is conceptually distinct: what is to be sensitive soul, for example, involves a certain capacity to receive sensible forms, and not the capacity to nourish itself and to grow" (ebd.). Die begriffliche Verschiedenheit gilt allerdings nur für die *intrinsische* ‚Aufteilung' einer Seelenart in *Seelenteile*, aber eben nicht für die Seelenarten *als solche*, da sonst Pflanze und Tier allenfalls begrifflich voneinander unterschieden wären. Umgekehrt hat die bloß begriffliche Differenzierbarkeit der Seelenteile untereinander gerade nicht zur Folge, dass die Fähigkeit zur Rezeption von Wahrnehmbarem die Fähigkeit zur vegetativen Selbsterhaltung ausschließt; ansonsten stellte nämlich die tierische Seelenart eine Zusammensetzung verschiedener Formen und kein οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος dar. – Entgegen Wards Auffassung ist jedoch der Aristotelische Vergleich von Seele und geometrischer Figur völlig stimmig, sofern man berücksichtigt, dass der leitende Vergleichspunkt von Möglichkeit und Wirklichkeit auf den intrinsischen Aspekt eines Bestandteils und den extrinsischen Aspekt einer anderen Form abhebt: Der Möglichkeit nach ist das Nährvermögen im Sinne eines potentiell selbständigen und daher nur begrifflich unterscheidbaren Seelenteils *in* einer Form von Lebendigem; der Wirklichkeit nach ist es im Sinne einer spezifischen Art von Seele eine andere, selbständige *Form*. Ebenso ‚ergibt' die tatsächliche Trennung eines Vierecks andere wirkliche selbständige Formen, die in ihm der Möglichkeit nach und dort also bloß *ihrem* Begriff nach vorliegen: Dreiecke. Ein Viereck zerlegt sich offenbar nicht in *seine* zwei Dreiecke, wie eine Linie sich in *ihre* zwei Hälften – eben in zwei *Linien* – zerlegt. Das von Ward aus *Met.* V 11 herangezogene ‚Liniengleichnis' (vgl. Anm. 28) ist also höchstens mit dem Fall kompatibel, dass das Viereck in weitere *viereckige* Teile zerlegt wird, in denen Dreiecke wiederum nur als potentiell selbständige Formen vorliegen, und mithin kompatibel mit der ‚homoeidetischen' Zerteilung von Insekten und Pflanzen.

[34] Vgl. *De an.* 413 b 15 f.

[35] *De an.* 413 b 24–27.

[36] Im Gegenteil: An anderer Stelle führt Aristoteles altersbedingte geistige Ausfallserscheinungen als Beleg dafür an, dass die prinzipielle Eigenständigkeit des Geistes nicht zu verwechseln ist mit einer intrinsischen Abtrennbarkeit des rationalen Seelenteils und dass damit diese Ausfallserscheinungen nicht als ein Vergängnis dieses Seelenteils zu verstehen sind, welches der menschlichen Seele als ganzer im Alter widerfährt: „Der Geist scheint aber darin (d. h. in der menschlichen Seele) als eine Art Substanz aufzutreten

PhJb 2/06 / p. 260 / 7.8.

Worum es also an dieser Stelle zu gehen scheint, ist also die Frage nach einer möglichen *Selbständigkeit* des νοῦς als ‚Seelenteil'. Anders gesagt: Es wird an dieser Stelle die prinzipielle – nicht allein den Menschen betreffende – Möglichkeit verhandelt, ob die tatsächliche Trennung dieses rationalen Seelenteils einer anderen, eigenständigen Form des Lebendigen (ψυχῆς γένος ἕτερον) gleichkommt – „so wie das Ewige vom Vergänglichen geschieden sein kann" (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ ἐνδέχεται χωρίζεσθαι). Gleichsam spiegelbildlich findet sich diese Konstellation nur noch bei dem anderen ‚extremen Seelenteil', welcher als einfacher zugleich auch selbständig sein kann – beim Nährvermögen, das als selbständig-einfaches die pflanzliche Form des Lebendigen darstellt: τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς.[37] Hingegen bei den ‚mittleren', d. h. bei den zusammengesetzten und doch einheitlichen Formen des Tierreiches und des Menschen gibt es diese Selbständigkeit, die zugleich auch Einfachheit wäre, offensichtlich nicht. Insofern ist auch der Geist im Hinblick auf seinen Charakter als unselbständiger Bestandteil im Menschen nur als ein potentieller zu verstehen. Das meint hier nicht bloß, dass die Wirklichkeit des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον eben doch nicht bloßer Geist ist bzw. dass die menschliche Geistseele nur zeitweilig tätig ist. Gemeint ist damit auch und vor allem, dass der Geist als unselbständiger Bestandteil im Menschen zwar an die ‚unteren Vermögen' bzw. an die Organe gebunden ist, dass er sich aber als *potentiell* selbständiger nicht in dieser Gebundenheit erschöpft. (Dies lässt sich von der Wahrnehmung aber gerade nicht sagen: dass sie als ein potentiell selbständiger Seelenteil von körperlichen Gegebenheiten ablösbar wäre.)

Aristoteles verhandelt hier demnach das Problem, dass der menschliche Geist im Sinne eines potentiell selbständigen ‚Bestandteils' bereits Eigenschaften besitzen muss, die der Geist auch als eigenständige einfache Form aufweist – wie spiegelverkehrt beim Tier das potentiell selbständige Nährvermögen Eigenschaften besit-

(ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα) und nicht dem Vergehen zu unterliegen. Denn am ehesten müsste er aufgrund seines Erlöschens im Alter vergehen" (*De an.* 408 b 18 ff.). Zugespitzt gesagt, ist das Greisenalter keine zunehmend tierische Lebensform, welcher der rationale Seelenteil allmählich abgeht. Analog zur Sehkraft im Alter erlischt (μαραίνεται) daher das Denken (τὸ νοεῖν) und das geistige Tätigsein (τὸ θεωρεῖν), „indem etwas anderes innen (ἔσω) vergeht; es selbst ist aber davon unbetroffen (ἀπαθές)" (*De an.* 408 b 24 f.). Mit diesem intrinsischen Vergehen ist sicherlich nicht eine Störung des *Denk*organs gemeint, wie etwa die erlöschende Sehkraft einer Störung des Sehorgans geschuldet ist. (Zur Frage der Organfreiheit des Denkens vgl. etwa die kontroversen Standpunkte von Hicks (1907), 278 und Ross (1961), 198 f. ad loc.) Vielmehr betrifft jenes intrinsische Vergehen wohl organische Störungen und Ausfälle, die den Stoffwechsel und die Wahrnehmung in Mitleidenschaft ziehen und damit auch den menschlichen Geist beeinträchtigen. Aufgrund seiner intrinsischen Unabtrennbarkeit als *Seelenteil* ist der Geist daher auf diese ‚unteren Vermögen' angewiesen, und so wird zwar bei diesen Ausfallserscheinungen gewissermaßen die Verbindung zu ihnen unterbrochen, doch selbst dann bleibt er, was er ist. Somit zeigt sich für Aristoteles an den ‚Auflösungserscheinungen' des Greisenalters bzw. des Todes gleichsam ex post, dass auch das aktuelle Denken *im* Menschen, d. h. als Seelenteil eines Gesamten (τὸ κοινόν: *De an.* 408 b 29), nur potentiell das ist, was es ist: „Nachdenken (διανοεῖσθαι) und Lieben oder Hassen ist nicht etwas, was jenem (d. h. dem Geist) widerfährt (πάθη ἐκείνου = τὸ νοεῖν: 408 b 24), sondern etwas, was demjenigen widerfährt, der jenen hat, insofern er ihn hat. Denn wenn dieser (d. h. der Träger) zugrunde geht, so gibt es bei ihm keine Erinnerung und Liebe mehr. Denn diese gehören nicht jenem (d. h. dem Geist) an, sondern dem Gesamten, das zugrunde ging. Der Geist (ὁ δὲ νοῦς) jedoch dürfte wohl etwas Göttlicheres und unaffizierbar sein" (*De an.* 408 b 25–29).

[37] *De an.* 415 a 2 f.

PhJb 2/06 / p. 261 / 7.8.

zen muss, die auch für seine wirkliche Selbständigkeit als pflanzliche Form konstitutiv sind. So betraf ja auch der Umstand, dass das Nährvermögen in den ‚höheren' Lebewesen ‚nur' potentiell enthalten ist, nicht den Aspekt, dass dieses Vermögen in diesen Lebewesen erst noch zu seiner Verwirklichung kommen muss, sondern den Aspekt, dass dieses Vermögen dort der Möglichkeit nach eine andere, eigenständige Form darstellt. Insofern kommt es Aristoteles auch hier darauf an, die Bedingungen anzugeben, unter welchen der Geist als prinzipiell selbständig bezeichnet werden kann, ohne dass damit eine Unselbständigkeit des Geistes als *Seelenteil* vorweg nur einer potentiellen Disposition zu geistiger Tätigkeit gleichkäme.[38]

Wenn damit auch nicht die komplexen Probleme ihrer Interpretation beseitigt sind, so lässt sich doch von hier aus die Stoßrichtung jener berühmten Unterscheidung erahnen, die Aristoteles in *De anima* III 5 trifft: Die Unterscheidung des νοῦς im Hinblick auf ein πάντα γενέσθαι und ein πάντα ποιεῖν[39] benennt nicht eine Differenz *des* Geistes, der sich tatsächlich trennen ließe in eine strikt menschliche, von Sinneseindrücken abhängige und daher nur zuweilen tätige Form[40] einerseits und andererseits in eine immerwährend tätige, vom menschlichen Leben unabhängige und insofern ewige, göttliche Form.[41] Ebenso wenig geht jene Unterscheidung auf eine Differenz *im* menschlichen Geist, die dort zwei Aspekte – seine Abhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung und die Unabhängigkeit seines Wesens – auseinander hält. Nicht die wesensmäßige Tätigkeit des Geistes steht demnach mit dieser Differenzierung in Frage – im Gegenteil: gerade die Ursache für die intermittierende Tätigkeit des menschlichen Geistes bedarf für Aristoteles einer Klärung.[42] Aristoteles geht es hier vielmehr um die Seinsform dieser geistigen Tätigkeit als selbständige und unselbständige. So ist zwar auch im Menschen der Geist aktiv tätig, jedoch „nur als eigenständiger (χωρισθεὶς) ist er, was er ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig".[43] Der νοῦς ist damit nicht so sehr entwickelt aus einer kon-

---

[38] So schon etwa *De an.* 403 a 3 ff., wo Aristoteles die prinzipielle Teilbarkeit der Seele an die Bedingung knüpft, dass sie ein Charakteristikum (ἴδιον) für ihre Eigenständigkeit aufweisen muss. Am ehesten kommt dafür das Denken (τὸ νοεῖν) in Frage. „Wenn aber auch dieses eine Art Vorstellung ist oder nicht ohne Vorstellung besteht, dann könnte nicht einmal dieses ohne den Körper bestehen. Wenn es also ein charakteristisches Tun oder Leiden der Seele gibt, dann könnte sie abgetrennt sein. Wenn es aber kein Charakteristikum für sie gibt, dann dürfte sie nicht abtrennbar sein." Ebenso lässt Aristoteles die Frage nach der tatsächlichen intrinsischen Abtrennbarkeit des Geistes offen, wenn er seine thematischen Erörterungen über den Geist mit den Worten beginnt: „Für den Seelenteil, mit dem die Seele erkennt und verständig ist, sei er nun abtrennbar oder sei er nicht der Größe nach, sondern (nur) dem Begriff nach abtrennbar, muss man zusehen, was ihn unterscheidet (τίν' ἔχει διαφοράν) und wie sich das Denken (νοεῖν) denn vollzieht." (*De an.* 429 a 10–13.) Nicht allein die intrinsische Abtrennbarkeit des Geistes, sondern seine prinzipielle Geschiedenheit steht hier also in Frage: Auch dem menschlichen Geist im Sinne eines unselbständigen, bloß begrifflich differenzierbaren ‚Seelenteils' müssen daher bereits Eigenschaften zukommen, die auch der Geist als selbständiger besitzt.

[39] *De an.* 430 a 14 f.

[40] *De an.* 430 a 5 f.: τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον.

[41] *De an.* 430 a 17: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια; a 22: οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ.

[42] Vgl. oben Anm. 40.

[43] *De an.* 430 a 23 f. – In seinem subtilen Artikel konstatiert Kosman (1992), 353, dass Aristoteles gerade in seiner Auseinandersetzung mit Anaxagoras zwischen den Kap. III 4 und III 5 eine Verschiebung des Ak-

PhJb 2/06 / p. 262 / 7.8.

tinuierlich aufsteigenden Reihe von Formen des Lebendigen, an deren Spitze er zu stehen kommt, sondern er zeigt sich eher im vorhinein als eine selbständige unvermischte Form mit der prinzipiellen Möglichkeit, auch unselbständige Form sein zu können. Das berühmte Aristotelische Diktum, dass der Geist zum Menschen „von außen her (θύραθεν) hinzukommt“[44], meint daher in dieser Perspektive, dass sich der Geist zwar auch als ‚Seelenteil‘ im Menschen als potentiell selbständig versteht, aber *als* Seelenteil dies eben nicht wirklich ist.

IV.

Im Ausgang von Aristoteles' Vergleich der Seele mit geometrischen Formen hat sich die Auflösung eines Ganzen (Tierseele, Viereck) in seine einfachen Bestandteile gezeigt als der Übergang der potentiell selbständigen Bestandteile in ein *wirkliches anderes* Ganzes (Pflanze, Dreieck). Allerdings folgt aus diesem Übergang eines potentiell selbständigen Bestandteils in eine wirkliche selbständige Form keine Heterogenität dieser beiden ‚Zustände‘. Wir haben es hier nicht mit einem Begriff der Seele zu tun, dessen Einheitlichkeit sich zu Äquivokationen ‚zersetzen‘ würde: Die wesentliche Einheit der jeweiligen Art von Seele etabliert sich zwar auf Kosten der in sie eingegangenen ‚Bestandteile‘. Gleichzeitig verschwinden diese Teile nicht einfach sang- und klanglos in einem Ganzen, sondern gehen dort *als* Bestandteile in die Möglichkeit über. Damit sind sie aber mehr als bloße Bestandteile: *potentiell andere, selbständige Formen*. Der Möglichkeitsbegriff leistet hier sowohl eine prinzipielle Differenzierung als auch Gleichstellung innerhalb des Reiches des Lebendigen. So ist zwar das Nährvermögen im Tier und im Menschen ein anderes als dasjenige der Pflanze, und doch ist dieses Andere kein Heterogenes im Hinblick auf den Begriff des Lebendigen. Der Mensch ist prinzipiell nicht lebendiger als Pflanze und Tier, genauso wie das Fünfeck nicht ‚geometrischer‘ ist als das Dreieck und Viereck: τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν.[45]

---

zents vom νοῦς als einer „particular faculty of human being“ bzw. als einem „feature of the human soul“ zum νοῦς als einem „principle of cosmic ordering and apprehending“ vornimmt.

[44] *De gen. an.* 736 b 28; vgl. auch ebd. 744 b 21 ff.

[45] *De an.* 415 b 13. Es ist also fraglich, ob der Aristoteles von *De anima* bei seinen grundsätzlichen Erwägungen zum Begriff des Lebendigen den Akzent auf eine *scala naturae* legt. Sonst wiese dieser Begriff nach Art einer Attributionsanalogie eine πρὸς ἕν-Struktur auf, die von vornherein auf einen Inbegriff von Leben zusteuern würde. – Dafür, dass für Aristoteles offenbar doch eine solche Stufung des Lebendigen in Frage kommt, scheint nun *Eth. Nic.* I 13 zu sprechen (so der Hinweis von Frede (2003), 87). Dort steht allerdings nicht der Begriff des Lebens im Mittelpunkt der Analyse, sondern der Begriff des Vernunftlosen (τὸ ἄλογον), insofern es nur eine spezifische Art von Vernunftlosem sein kann, welche die menschliche *Arete* beeinträchtigt. Und so ist zwar das Nährvermögen vernunftlos, doch diese Art von Vernunftlosigkeit hat vorweg keine ethische Relevanz und ist folglich für diesen Zusammenhang beiseite zu lassen (ἐατέον: *Eth. Nic.* 1102 b 12). Vielmehr ist das Nährvermögen als solches „eine allgemeine und nicht (spezifisch) menschliche Tüchtigkeit“, was sich daran zeigt, dass „dieser (Seelen-)Teil und dieses Vermögen offenbar insbesondere im Schlaf tätig“ und mithin „der Edle und der Schlechte gerade im Schlaf am wenigsten unterscheidbar sind“ (*Eth. Nic.* 1102 b 2 ff.). Für die Beeinträchtigung der menschlichen Tugend kommt daher nur „eine andere Anlage (φύσις) der Seele“ in Frage, die vernunftlos ist und gleichwohl auf bestimmte Weise auf die Vernunft bezogen bleibt (μετέχουσα: *Eth. Nic.* 1102 b 14): ein Streben oder Begeh-

Dem Reich des Lebendigen liegt demnach ein Begriff von Einheitlichkeit (εἷς λόγος: 414 b 20) zugrunde, der nicht mit Einfachheit koextensiv ist: er verbindet dieses Reich ebenso wie er es trennt. Ausgeschlossen ist damit sozusagen eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ψυχῆς. Eine kontinuierliche ‚Entstehung der Arten' kommt für Aristoteles daher ebenso wenig in Frage wie die kontinuierliche Entwicklung einer aufsteigenden Reihe von Mehrecken aus der Grundform des Dreiecks.[46]

Wie hängt das bisher Festgestellte nun zusammen mit der umfassenden Bestimmung der Seele als erster Wirklichkeit? Diese Bestimmung lautet in deutscher Übersetzung etwa so:

> Zwangsläufig ist also die Seele Substanz im Sinne der Form eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat. Die Substanz (im Sinne der Form) ist Wirklichkeit (ἐντελέχεια). Demnach ist (die Seele) die Wirklichkeit eines dergearteten Körpers. Diese (Wirklichkeit) versteht sich nun in zweifacher Weise, einmal wie Wissen und einmal wie geistiges Tätigsein (τὸ θεωρεῖν). Offensichtlich ist (die Seele) demnach (Wirklichkeit) wie Wissen, denn mit dem Vorliegen von Seele gibt es auch Schlaf und Wachsein, und das Wachsein entspricht dem geistigen Tätigsein, der Schlaf aber dem Haben und Nicht-Tätigsein (d. h. dem Wissen). Im Hinblick auf das Entstehen ist aber für ein und dasselbe das Wissen das Frühere. Somit ist die Seele die erste Wirklichkeit (πρώτη ἐντελέχεια) eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat.[47]

Die traditionelle Lesart dieser Seelen-Definition sieht nun in der „ersten Wirklichkeit", welche die Seele darstellen soll, eine bloße Disposition: „Seele" als die allgemein gefasste Bestimmung des Lebendigen meint demnach eine Kapazität zum Lebendigsein, was auch an den von Aristoteles hier herangezogenen analogen Fällen des Schlafes und des Wissens ersichtlich werde. Gegen diese Deutung der „ersten Wirklichkeit" der Seele als bloße Disposition sind in jüngster Zeit erhebliche Bedenken vorgebracht worden: „Der relevante Punkt ist, dass ein Organismus seine nährende Seele nie, auch im Schlaf nicht, als eine bloße Disposition besitzt, sondern

---

ren, das unvernünftig, aber eben nicht schlechthin vernunftlos ist. Wenn daher für Aristoteles „das Vernunftlose von zweierlei Art ist" (*Eth. Nic.* 1102 b 28 f.), so meint dies, dass die Vernunftlosigkeit der Nährseele im Vergleich zu einem unvernünftigen Handeln von grundsätzlich *anderer Art* ist, nicht aber von *einer höheren Intensität:* Weder ist die vernunftlose Pflanze im direkten Vergleich ‚noch unvernünftiger' als ein unvernünftig handelnder Mensch, noch verdankt sich das unvernünftige Handeln eines Menschen der höheren Intensität seines Stoffwechsels.

[46] In den zoologischen Schriften spricht Aristoteles nun aber doch von einer kontinuierlichen Stufung der Lebewesen, insofern nämlich „die (pflanzliche) Gattung als ganze im Vergleich zu den anderen Körpern mehr oder minder als belebt erscheint, im Vergleich zum Tierreich hingegen als unbelebt. Der Übergang (μετάβασις) aber von ihnen zu den Tieren ist kontinuierlich" (*Hist. an.* 588 b 9–12; ähnlich etwa auch *De part. an.* 681 a 12 ff.). Hier hat Aristoteles jedoch die einzelnen Spezies im Blick, und dabei vor allem Übergangsphänomene, bei denen es sich nicht genau angeben lässt, ob die in Frage stehenden Lebewesen, z. B. Schwämme oder Austern, schon zum Tierreich zu zählen sind oder doch noch zu den Pflanzen. Anders als in *De anima* geht es ihm hier nicht um die prinzipielle begriffliche Scheidung im Reich des Lebendigen, die gleichwohl am einheitlichen (oder wenn man so will: univoken) Begriff des Lebendigen festhält. So urteilt auch Frede (2003), 105: „Denn in *De Anima* geht es Aristoteles nicht um Übergänge, sondern in erster Linie um die Klarstellung der Unterschiede zwischen den verschiedenen Seelevermögen und ihren Gegenständen."

[47] *De an.* 412 a 19–28.

PhJb 2/06 / p. 264 / 7.8.

stets in Aktivität."[48] Denn wenn schon für Aristoteles die πρώτη ἐντελέχεια das Definiens der Seele abgibt, dann „kommt nur eine solche Leistung in Frage, die auch im Schlaf präsent ist".[49] Für diese neue Lesart liegt daher das grundlegende Definiens der Seele in ihrer Aktivität im Sinne der organischen Selbsterhaltung. Letztere ist die unerlässliche Voraussetzung für den kontinuierlichen Erhalt der Wahrnehmungsfähigkeit oder auch für die geistigen Kapazitäten eines Lebewesens, so dass also „Aristoteles die Seele als Aktivität, nämlich als organische Selbsterhaltung, definiert".[50] In der organischen Selbsterhaltung als der πρώτη ἐντελέχεια der Seele werden demnach auch Wahrnehmung und Wissen durchweg *aktiv* aufrecht erhalten.[51]

Allerdings wird in dieser neuerlichen Deutung der πρώτη ἐντελέχεια nicht ganz klar, wie sich die so verstandene Entelechie-Definition dann zu den spezifischen Formen des Lebendigen verhalten soll. Denn durch die interpretatorische Gleichsetzung der „ersten Wirklichkeit" mit organischer Selbsterhaltung ist das Spezifikum von Wahrnehmung und Wissen nicht nur nicht erfasst, sondern vor allem auch nicht umfasst.[52] Anders gesagt: Als κοινὸς λόγος erfasst hier die Entelechie-Definition die spezifischen Formen nicht nur nicht in ihrer Spezifität – was sie auch gar nicht leisten kann und soll –, sondern sie *umfasst* diese auch und vor allem nicht als allgemeine Definition. Vielmehr nimmt diese neue Deutung der Entelechie-Definition wiederum eine ‚aufsteigende' Schichtung von Seelenteilen vor, so dass zwar „die basale Lebensform" des Vegetativen nicht mehr das exklusive Definiens ‚der' Seele abgibt, doch aber so, „daß sie die höheren Fakultäten im Modus der Disposition einschließt".[53] Nach diesem Deutungsvorschlag wäre Beseeltheit bzw. Leben also aktive organische Selbsterhaltung, die in ihren höheren Ausdrucksformen *auch noch* Wahrnehmung und *auch noch* geistige Fähigkeit sein *kann*. Wenn demnach die aktive organische Selbsterhaltung eines Lebewesens die höheren Fakultäten (z. B. Wahrnehmung) im Modus der Disposition umfassen soll, dann scheint diese Ansicht jedoch unvereinbar zu sein mit Aristoteles' Vergleich zwischen der Seele und den geometrischen Formen. Denn dieser Vergleich hebt ja gerade darauf ab, dass es die *unteren* Fakultäten sind, die innerhalb eines Ganzen im Modus der

---

[48] Hübner (1999), 5.

[49] Ebd., 24.

[50] Ebd., 16 (im Original kursiv).

[51] Hübners Deutung sieht sich denn auch „in weitgehender Übereinstimung mit der traditionellen Deutung", was deren Prämissen, nicht aber deren Konsequenzen anbelangt: „‚Weil der Organismus im Schlaf nicht die lebendigen Aktivitäten seines wachen Zustandes zeigt, kann man [die] Seele nicht als die Menge dieser Aktivitäten begreifen, sondern man muß das ansetzen, was dem Lebewesen erstens auch im Schlaf innewohnt und es zweitens als Lebewesen qualifiziert.' Doch während man gemäß der traditionellen Interpretation fortzufahren hätte, daß dafür nur die Menge der Dispositionen oder Fähigkeiten zu den lebendigen Aktivitäten in Frage komme, lautet die Schlußfolgerung im Sinn der neuen Interpretation, daß dies die organische Selbsterhaltung sei" (ebd., 24).

[52] Vgl. ebd., 22: „Auch wenn, ähnlich wie bei der Wahrnehmungsfähigkeit, durch die Aussage, daß der Besitz von Wissen organisch aufrecht erhalten wird, *nicht etwas für das Wissen Spezifisches erfaßt wird*, kann das Wissen, insofern es *Teil* der organischen Selbsterhaltung ist, als Aktivität gelten" (Hervorh. St. G.).

[53] Ebd., 18; dort Anm. 49.

PhJb 2/06 / p. 265 / 7.8.

Potenz vorliegen – also etwa das Dreieck im Viereck bzw. das Nähr- im Wahrnehmungsvermögen eines Tieres.

Das Problem an jener Gleichsetzung der ersten Wirklichkeit mit organischer Selbsterhaltung ist also: Sie umfasst die verschiedenen Formen des wirklich Lebendigen gerade nicht, sondern sie begreift allenfalls die eine – zwar unerlässliche, aber doch spezifische – Form der vegetativen Selbsterhaltung mit ‚Ausblick' auf andere mögliche Formen von Selbsterhaltung. Die Andersheit des Geistes als einer eigenständigen Form des Lebendigen ist damit nicht umfasst, insbesondere auch der Geist im Menschen nicht.[54]

Eine umfassende Bestimmung der Seele als Aktivität kann keine Definition sein, welche sich allenfalls potentiell für andere Formen des Lebendigen ‚offen hält' (und damit *de facto* vor allem die Andersheit des Geistes ausspart). Aristoteles' grundsätzliche Bestimmung der Seele als πρώτη ἐντελέχεια dürfte daher eher eine unspezifische und nicht bloß die organische Lebensaktivität meinen, die auf *ihre* jeweils entsprechende zweite Wirklichkeit bezogen ist, wie eben auch Wissen auf *seine* entsprechende, zweite Wirklichkeit – das geistige Tätigsein (τὸ θεωρεῖν) – bezogen bleibt. Jedenfalls geht die erste Wirklichkeit der Seele im Sinne der orga-

[54] „Dies spricht", so Hübner, „jedoch nicht gegen die neue Deutung, denn Aristoteles selbst bemerkt mit Blick auf den Geist, einige Abteilungen der Seele seien nicht ‚die Wirklichkeit eines Körpers' (*de An.* 413a7). Der Geist fällt demnach nicht unter die in *de An.* II 1 vorgetragene Bestimmung der Seele, sondern stellt, wie Aristoteles sagt, ‚anscheinend eine andere Gattung von Seele' (*de An.* 413b25 f.) dar." In dieser Konstatierung der kategorischen Andersheit des Geistes liegt allerdings auch das Eingeständnis, dass es (wie schon des öfteren von den ‚traditionellen' Interpreten bemerkt) mit dem *umfassenden* Charakter der Entelechie-Definition der Seele und damit um ihren Erklärungswert nicht zum Besten bestellt ist. Fraglich bleibt zudem, ob Aristoteles an den von Hübner beigezogenen Stellen (*De an.* 413 a 7; 413 b 25 f.) die Körperungebundenheit des Geistes ausschließlich auf den *menschlichen* Geist bezieht. – Würde sich im Übrigen die erste Wirklichkeit der Seele nur auf die *organische* Selbsterhaltung eines natürlichen organischen Körpers beschränken, dann käme Aristoteles' zweite Entelechie-Definition der Seele als ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ in die Nähe einer Tautologie – zumal ja die Organhaftigkeit ihrerseits das Kriterium für die physische Selbsterhaltung eines Lebewesens zu sein scheint: Im Falle eines zerschnittenen Insekts sei es, so Aristoteles, kein Wunder, wenn dessen Teile nur eine Zeitlang überlebten: „Sie haben ja keine Organe, um ihr Leben zu erhalten" (*De an.* 411 b 23 f.: ὄργανα γὰρ οὐκ ἔχουσιν ὥστε σώζειν τὴν φύσιν). Vgl. auch Hicks (1907), 302 ad loc.: „ὥστε σώζειν τὴν φύσιν: to maintain their nature or being, i. e. to keep themselves alive, to survive as natural objects, using their organs and faculties to escape destruction." So ist physische Selbsterhaltung zwar nur möglich bei organhaften Körpern – daher betont Aristoteles eigens, dass auch Pflanzen organhaft strukturiert sind (vgl. *De an.* 412 a 28–412 b) –, Selbsterhaltung erschöpft sich aber keineswegs in einer *organhaften* Selbsterhaltung: Gerade das für die Substanzen eigentümliche Charakteristikum ist nach Aristoteles, wie Kosman (1992), 357 mit Hinweis auf *Cat.* 4 a 10 ff. bemerkt, die Selbsterhaltung „as the ability to take on further determination without being overwhelmed by it, the ability to remain one and the same individual while undergoing accidental affection. [...] The nutritive capacity – the capacity to eat – is a capacity to take in other matter (the power of ingestion) and to transform it into oneself (the power of digestion); thus *De Anima* begins its discussion of psychic powers with an account of nutrition, and specifically of nutriment, that is, of food. In the same way, the capacity to perceive is a power to take in the sensible forms of the world and transform them into consciousness. Such transformations are grounded in the bodily nature of the nutritional and perceptive powers. A significantly different story will therefore have to be told about knowing, and particularly about *nous*, which is the *archē* of the perceptive and knowing powers in general, the highest form of consciousness. But the story will be similar in that the knower will become the object known without relinquishing its own determinate identity."

PhJb 2/06 / p. 266 / 7.8.

nischen Selbsterhaltung nicht über ins aktuelle Wahrnehmen oder Denken als den *ihr* entsprechenden zweiten Wirklichkeiten. Vielmehr ist die organische Selbsterhaltung aller körperhaften Lebewesen ihrerseits schon immer, d.h. auch im Schlafzustand, zweite Wirklichkeit.

Eine umfassende Definition der Seele kann also nicht die grundlegenden Unterschiede im Reich des Lebendigen einebnen, indem sie ausgehend von der einen, vegetativen Grundform des Lebendigen einige andere Formen des Lebendigen allenfalls im Modus der Disposition umfasst. Daher ist die πρώτη ἐντελέχεια als eine Wirklichkeit zu verstehen, die als *erste* Wirklichkeit auf eine ihr entsprechende zweite Wirklichkeit bezogen ist, die aber nicht – von einer intrinsischen Perspektive aus gesehen – in diese ihre zweite Wirklichkeit *übergeht:* Die erste *Wirklichkeit* ist der wirkliche ‚Seelenteil' eines zusammengesetzten Ganzen, der gleichwohl als *erste* Wirklichkeit nur potentiell selbständig ist. Nicht ein intrinsischer Aspekt der erfüllten Bestimmung als solcher – wie Wissen *seine* erfüllte Bestimmung bzw. zweite Wirklichkeit im geistigen Tätigsein findet – ist hier also ausschlaggebend: Das Nährvermögen als ein ‚Bestandteil' im Tier findet nicht darin *seine* erfüllte Bestimmung, dass es *überginge* in seine zweite Wirklichkeit bzw. seinen eigenständigen Modus *als* Pflanze und ‚erst dort' seine eigentliche Aktivität entfaltete. Genauso wenig findet der Geist als Bestandteil der menschlichen Seele nicht darin seine erfüllte Bestimmung, dass er überginge in seine zweite Wirklichkeit bzw. in seine eigenständige, „unsterbliche und ewige" Form und ‚erst dort' seine Aktivität entfaltete. Vielmehr hat das Nährvermögen seine zweite ἐντελέχεια im Sinne *seiner* erfüllten Bestimmung gleichermaßen ‚schon' im Stoffwechsel betreibenden Tier bzw. Menschen und nicht ‚erst' in der Pflanze, wie auch das geistige Vermögen seine Erfüllung oder zweite Wirklichkeit ‚schon' im geistigen Tätigsein *(theoria)* des Menschen findet und nicht ‚erst' im Gott. Insofern vermögen zwar diese potentiell selbständigen Seelenteile auch schon innerhalb eines zusammengesetzten Ganzen ihre jeweils spezifische Aktivität zu erfüllen und zu erhalten. Sie erfüllen sich dort aber nicht als wirklich selbständige ‚Teile' ; erst mit ihrer Selbständigkeit zeigen sie sich als das, was sie sind. In dieser zweiten, selbständigen Wirklichkeit kommt ihnen dann nicht eine höhere Intensität des Stoffwechsels oder des Denkens zu, sondern sie zeigen sich ‚rein' in ihrer unablässigen Aktivität. ‚Bloßer' Stoffwechsel der Pflanze und ‚reines' Denken des Gottes sind daher keine andere Arten von Stoffwechsel und Denken, sondern der stetige Modus der jeweils selben Aktivität: unablässiger *Stoffwechsel* und unablässiges *Denken*. Beide selbständige und einfache Formen erfüllen insofern gleichermaßen, aber doch auf ihre je eigene Weise Vorbildfunktionen für das Reich des Lebendigen.[55]

---

[55] Interessant in diesem Zusammenhang ist das Resümee von Kosman (1992), 356: „(i) It is important to remember that *nous* is not simply a principle of intelligibility, but a principle of active consciousness. (ii) This active consciousness is (an admittedly intermittent) capacity of human *psuchē*. (iii) The paradigm of this *activity* of mind is that divine mind whose substance is *energeia*, and specifically the *energeia* of *theôria – noēsis noēseôs noēsis* as it is called in the *Metaphysics* [...]. It is finally, I suggest, the active thinking as *theôria*, which the maker mind makes, a thinking most fully exemplified in the unremittingly active thinking of the divine mind. The maker mind is therefore not simply an element in Aristotle's psychological theory, but an element in his theology as well, and the question we might ask is [...]: why

PhJb 2/06 / p. 267 / 7.8.

Eben diese Unablässigkeit der beiden selbständigen *und* einfachen Formen des Lebendigen sichert dann auch allen Lebewesen auf zweierlei Art die Teilhabe am Göttlichen: einerseits in Form der Reproduktion bzw. der Fortzeugung, vermittels derer ein Lebewesen „gleichsam als eines der Art nach" unablässig fortbesteht und sich sein Stoffwechsel als die unablässige Aktivität der Nährseele gleichsam im Gezeugten fortsetzt;[56] andererseits in der *theoria* als einer Lebensform, insofern das Tätigsein des menschlichen Geistes die stetigste (συνεχέστατη) unter allen menschlichen Tätigkeiten ist.[57]

In unserer Lesart bezieht die Definition der Seele als πρώτη ἐντελέχεια also auch den Geist zumindest in seiner menschlichen Form mit ein, insofern diese Formel ihren Ausgang von den *zusammengesetzten* Formen des Lebendigen nimmt und deren ‚Zerlegbarkeit' in einfache Bestandteile nicht potentiell offen lässt, sondern wirklich umfasst: als wirkliche Teile, die auch schon im Zusammengesetzten Wirklichkeit – aber eben ‚nur' erste Wirklichkeit, als potentiell selbständige – haben. Insofern liegt auch ein methodologischer Grundzug von *De anima* unverkennbar darin, dass diese Schrift bei der Betrachtung der verschiedenen Formen des Lebendigen immer wieder ihren Ausgang nimmt von der Frage nach der Teilbarkeit von ‚Seelenteilen' und nicht den Aspekt der Zusammensetzung des Lebendigen aus ein-

---

does he here as in the *Metaphysics* link the divine to that capacity that human beings have to think and to understand?" Wenn hier mit aller wünschenswerten Klarheit die Doppelstellung des Denkens als ein aktiver Vollzug des Menschen *und* des Gottes zum Ausdruck kommt, so bleibt doch die Rede von der ‚Vorbildlichkeit' bzw. der ‚vollen Erfüllung' des Denkens im oder als *intellectus divinus* etwas unterbestimmt: Denn inwiefern stellt hier das göttliche im Vergleich zum menschlichen Denken eine vorbildhafte Erfüllung dar, zumal der Schöpfungs- bzw. Emanationsgedanke hier keine Rolle spielt? Die Unablässigkeit, d. h. die Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Denkens ist Signum seiner Göttlichkeit, deren Grund wiederum in seiner einfachen Selbständigkeit zu suchen ist.

[56] Zeugung und Nahrungsverwertung (*De an.* 415 a 26: γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι) dienen auf ihre Art der Teilhabe am Ewigen und Göttlichen (*De an.* 415 a 29 f.: ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου [sc. τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ] μετέχωσιν ᾗ δύνανται): „Da also (die Lebewesen) am Ewigen und Göttlichen nicht unablässig teilzuhaben vermögen, weil ja kein Vergängliches als zahlenmäßig ein und dasselbe von Dauer sein kann, so nehmen sie teil, soweit es jedem einzelnen möglich ist teilzunehmen, das eine mehr, das andere weniger. Doch es dauert nicht selbst fort, sondern gleichsam als es selbst, und zwar nicht der Zahl, doch aber der Art nach als eines" (*De an.* 415 b 3–7). Dazu vgl. etwa auch Oehler (1969b), vor allem 121 ff.; sowie Wagner (1980), 195 f.

[57] *Eth. Nic.* X 7; 1177 a 21. „Denn eher können wir anhaltend geistig tätig sein", so Aristoteles weiter, „als (anhaltend) etwas anderes tun." Bezeichnend scheint mir auch hier zu sein, dass Aristoteles den Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Denktätigkeit unter dem Aspekt der Einfachheit des Gottes und der Zusammengesetztheit des Menschen (*Eth. Nic.* 1177 b 28: σύνθετον) zwar scharf akzentuiert, dass es aber zugleich für ihn nicht grundsätzlich zwei verschiedene *Arten der Denktätigkeit* sind, die sich in der Intensität des jeweils Gedachten oder ihren entsprechenden Denkgegenständen nach unterscheiden würden. Jene berühmte Ermahnung zum ἀθαντίζειν (*Eth. Nic.* 1177 b 33) speist sich denn auch aus Aristoteles' Überzeugung, dass sich menschliches Denken nicht durch ein Denken von entsprechend menschlichen Denkgegenständen auszeichnet (*Eth. Nic.* 1177 b 31 f.: οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθροπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν). Menschliches Denken dauert zwar nicht „ein Vollmaß des Lebens" (b 25: μῆκος βίου τέλειον) an – es ist ja gerade die Unablässigkeit des Denkens, welche die menschliche Lebensform übersteigt (b 27: βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθροπον); als einmal entfaltete Tätigkeit jedoch ist auch das menschliche Denken die Entfaltung von „etwas Göttlichem, das in ihm (d. h. dem Menschen) liegt" (b 28).

PhJb 2/06 / p. 268 / 7.8.

fachen ‚Bausteinen' (oder gar aus *einem* einfachen ‚Baustein') in den Vordergrund rückt.

Die Entelechie-Definition gibt somit keine basale Definition von Leben im Ausgang von einer *conditio sine qua non*, sondern setzt die Selbständigkeit und die Einfachheit der verschiedenen Formen des Lebendigen in Bezug zueinander: Die zusammengesetzte Selbständigkeit der Tierseele ist – selbst als aktuell Stoffwechsel betreibende und wahrnehmende – zugleich auch Möglichkeit/erste Wirklichkeit im Hinblick auf die Einfachheit der pflanzlichen Nährseele. Dass also ein ‚Seelenteil' in einem ‚zusammengesetzten' Lebewesen als ein potentiell selbständiger vorliegt, ist somit keine Frage, ob dieser Teil dort, d. h. in diesem Lebewesen, überhaupt seine erfüllte Bestimmung oder zweite Wirklichkeit als Stoffwechsel oder Denken erlangt. Vielmehr ist es erst die ‚reine' Einfachheit eines solchen ‚Seelenteils', in der *sämtliche* Aktivitäten eines Lebewesens deckungsgleich sind mit seiner unablässigen Aktivität oder zweiten Wirklichkeit.

Weder im wahrnehmenden Tier noch im wahrnehmenden und denkenden Menschen ist aber eine zweite Wirklichkeit im Sinne der Unablässigkeit ihrer sämtlichen Lebensaktivitäten erreicht. Wenn also Leben bzw. Beseeltheit für Aristoteles grundsätzlich *erste* Wirklichkeit ist, heißt das, dass eine umfassende Definition von Leben nicht im Ausgang von zwei einfachen und doch spezifischen Formen unablässiger Lebensaktivität (pflanzlicher Stoffwechsel, göttliches Denken) zu gewinnen ist. Eine umfassende Definition von Leben hat vielmehr die intermittierenden Aktivitäten einzubeziehen, die für einen nicht unerheblichen Teil des Lebendigen kennzeichnend sind: Dies sind Wahrnehmung und wahrnehmungsabhängiges Denken. Aristoteles betont denn auch, dass für den *gesamten* Bereich des Lebendigen ebenso die intermittierenden, phasenartigen Aktivitäten (Schlaf und Wachen; Wissen und geistiges Tätigsein), welche für bestimmte, d. h. für die ‚zusammengesetzten' Formen des Lebendigen kennzeichnend sind, berücksichtigt werden müssen. Andernfalls kann der Begriff der Seele in seiner grundsätzlichen Dimension kaum erfasst werden: „Denn mit dem Auftreten von Seele (überhaupt) gibt es auch Schlaf und Wachsein, und das Wachsein entspricht dem geistigen Tätigsein, der Schlaf aber dem Haben und Nicht-Tätigsein (d. h. dem Wissen)" (*De an.* 412 a 23–26). Für Aristoteles gilt daher: „Im Hinblick auf das Entstehen", d. h. also im Hinblick auf das Aufkommen einer solchen phasenartigen Aktivität wie Wahrnehmung und wahrnehmungsgebundenem Denken, ist „bei ein und demselben das Wissen" – also der Zustand der Nicht-Aktivität – „das Frühere" (*De an.* 412 a 26 f.). Für Aristoteles ergibt sich daraus die Notwendigkeit, dass diese alternierenden Zustände von Aktivität und Nicht-Aktivität in seine umfassende Seelen-Definition mit einzubeziehen sind: Eine umfassende Seelen-Definition muss diese alternierenden Zustände oder Phasen in ihrem basalen Charakter für einige Lebensformen zum Ausdruck bringen, ohne dass damit die einfachen Formen unablässiger Aktivität (pflanzlicher Stoffwechsel, göttliches Denken) als völlig heterogene Arten von Lebensaktivität aus dieser Definition ausgeschlossen würden.

Insofern gibt die Aristotelische Entelechie-Definition nicht nur das ‚Dass' (*De an.* 413 a 13: τὸ ὅτι), sondern auch die erforderliche Ursache (*De an.* 413 a 15: ἡ αἰτία) mit an, warum Leben in seinem umfassenden Sinn nicht pauschal unablässige Ak-

PhJb 2/06 / p. 269 / 7.8.

tivität oder zweite Wirklichkeit ist: Es ist die ‚Zusammengesetztheit' einiger spezifischer Lebewesen, die den κοινότατος λόγος der Seele im doppelten Sinne nicht einfach werden lässt.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

An. post. = Aristoteles, *Analytica posteriora*
Cat. = Aristoteles, *Categoriae*
De an. = Aristoteles, *De anima*
De gen. an. = Aristoteles, *De generatione animalium*
De part. an. = Aristoteles, *De partibus animalium*
Eth. Nic. = Aristoteles, *Ethica Nicomachea*
Hist. an. = Aristoteles, *Historia animalium*
Met. = Aristoteles, *Metaphysica*

CAG XI = *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini 1882 (Commentaria in Aristotelem Graeca 11).
CAG XV = *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca 15).

2. Weitere Literatur

Ackrill, J. L. (1972/73), „Aristotle's Definitions of *psuchê*", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 73, 119–133.
Barnes J. (1971/72), „Aristotle's Concept of Mind", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, 101–114.
Bolton, R. (1978), „Aristotle's Definitions of the Soul: De Anima II, 1–3", in: *Phronesis* 23, 258–278.
Bonitz, H. (1955), *Index Aristotelicus*, Berlin (Nachdruck der Ausgabe von 1870).
Busche, H. (2001), *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Seele*, Hamburg.
Cassirer, H. (1932), *Aristoteles' Schrift „Von der Seele" und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Heidelberg.
Charlton, W. (1980), „Aristotle's Definition of Soul", in: *Phronesis* 25, 170–186.
Dörrie, H. (1961), „Gedanken zur Methodik des Aristoteles in der Schrift περὶ ψυχῆς", in: *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Louvain / Paris, 223–244.
Düring, I. (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
– (1968), *Aristoteles*, Stuttgart.
Frede, D. (2003), „Aristoteles über Leib und Seele", in: Th. Buchheim / H. Flashar / R. A. H. King (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?,* Hamburg, 85–109.
Hicks, R. D. (1907), *Aristotle. De Anima*, London.
Hübner, J. (1999), „Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in De Anima II 1", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 1–32.
Inciarte, F. (1968), „Der Begriff der Seele in der Philosophie des Aristoteles", in: K. Kremer (Hg.), *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, Leiden / Köln, 46–65.
Kahn, Ch. H. (1966), „Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 43–81.
Kosman, L. A. (1992), „What does the Maker Mind Make?", in: M. C. Nussbaum / A. Oksenberg Rorty (Hgg.), *Essays on Aristotle's* De Anima, Oxford, 343–358.
Merlan, Ph. ([3]1968), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague.

PhJb 2/06 / p. 270 / 7.8.

Oehler, K. (1969a), „Der Entwicklungsgedanke als heuristisches Prinzip der Philosophiehistorie“, in: Ders., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München, 38–47.
– (1969b), „Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung“. in: Ders., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München, 95–145.
Owens, J. (1971), „Aristotle's Definition of Soul“, in: R. B. Palmer / R. Hamerton-Kelly (Hgg.), *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague, 125–145.
Ross W. D. (1961), *Aristotle. De anima*, Oxford.
Seidl, H. (1995) (Hg.), *Aristoteles. Über die Seele. Griechisch – Deutsch*, Hamburg.
Steinfath, H. (1991), *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*, Frankfurt a. M.
Theiler, W (1959), *Aristoteles: Über die Seele*, Berlin.
Wagner, H. (1980), „Die Schichtentheoreme bei Platon, Aristoteles und Plotin“, in: Ders., *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, hg. von K. Bärthlein und W. Flach, Würzburg, 190–200.
Ward, J. (1996), „Souls and Figures: Defining the Soul in *De anima* ii 3“, in: *Ancient Philosophy* 16, 113–128.

ABSTRACT

Die Leitfrage dieses Beitrags ist, ob Aristoteles' Definition der Seele als erster Wirklichkeit im Widerspruch zu seiner wenig später geäußerten Absage an eine umfassende Seelen-Definition steht. Was ‚erste Wirklichkeit‘ meint und was jene Absage motiviert, lässt sich anhand des bislang kaum beachteten Aristotelischen Vergleichs der Seelenteile mit geometrischen Figuren näher beleuchten: Der Terminus der ersten Wirklichkeit erlaubt es Aristoteles, bestimmte seelische Vermögen, wie etwa den Stoffwechsel, als wirklichen Bestandteil eines Lebewesens (z. B. eines Tieres) zu begreifen und zugleich als einen potentiell selbständigen Teil, der dann *in actu* für andere Formen des Lebendigen (z. B. für Pflanzen) kennzeichnend ist. Damit ist keine pauschale Definition von Leben erbracht, sondern eine allgemeine Definition, die auf die spezifischen Formen des Lebendigen Rücksicht nimmt, ohne dass dieser Begriff äquivok wird.

The main question of this article is whether Aristotle's definition of the soul as the first reality contradicts his subsequent disavowal of a comprehensive definition of the soul. What ‚first reality‘ signinifies and what motivates the philosopher's disavowal can be explicated by looking at Aristotle's comparison of the parts of the soul with geometrical figures: The terminus of the first reality enables Aristotle to conceive of certain psychic capabilities – e. g. metabolism – both as of real components of living beings (of animals, for instance) and as of potentially autonomous entities which may become characteristic, in actu, of other forms of life (plants, for instance). This does not imply a universal definition of life; rather, it is a general definition which takes into account specific manifestations of life without making them equivocal.