



Zusammenfassung 2. und 3. Sitzung: Aristoteles, *De Anima*

In seiner Schrift über die Seele (*De Animal/peri psychês*) grenzt sich Aristoteles zunächst von verschiedenen Vorgängertheorien ab. Deren Fehler bestünde zum einen darin, dass sie einen Substanzmonismus vertreten, wonach Körper und Seele materiell seien, oder aber einen Dualismus, wonach eine ontologische Kluft zwischen Seele und Körper bestehe. Aristoteles möchte dagegen einen dritten Weg zwischen Substanzdualismus und Monismus beschreiten. Zum anderen liege ihr Fehler darin, dass sie das (Einheits)verhältnis von Körper und Seele unterbestimmt lassen oder gänzlich falsch bestimmen. In der Regel werde hier der Körper als eine Art von beliebigem ‚passivem‘ Empfänger der Seele verstanden. Aristoteles bestimmt dagegen das Verhältnis beider als „Gemeinschaft“ (*koinonía*), wobei sowohl Körper als auch Seele jeweils in einem Sinne als bewegend und leidend aufgefasst werden, ein Moment der Aktivität und Passivität besitzen. Dies hängt mit Aristoteles' komplexer Kausalitätstheorie zusammen, die neben der Wirkursache (*causa efficiens*) noch eine Stoff-, Form- und Zweckursache kennt. Form- und Stoffursache sind aufeinander gerichtet und konstituieren einen bestimmten Körper. Die Seele ist also die Formursache eines natürlichen Körpers, der seiner Möglichkeit nach lebendig ist, und als materieller die Stoffursache des Lebens darstellt. Form- und Stoffursache verhalten sich im Lebewesen gegenläufig und komplementär zueinander.

Aristoteles wirft seinen Vorgängern einen Kategorienfehler vor, wonach diese – vergleicht man die Seele mit einer Kunst (*téchne*) und den Körper mit einem Instrument (*órganon*) – die These vertreten hätten, dass erstere in letzteren ‚hineinschlüpfe‘ (*endýesthai*), also das Verhältnis vergegenständlichen und verräumlichen. Bleibt man auf der Ebene dieser Analogie, so müsste nach Aristoteles das Verhältnis beider vielmehr so verstanden werden, dass Seele und Körper derart aufeinander bezogen sind, wie eine spezielle Kunst ein bestimmtes Instrument *gebraucht* (*chrésthai*). Dadurch wird das Verhältnis beider nicht statisch, sondern dynamisch, ja praktisch gefasst.

Zur näheren Bestimmung des Verhältnisses von Körper und Seele rekurriert Aristoteles auf seine Theorie der individuellen Substanz. Jede Substanz weist zwei Aspekte oder Momente auf, nämlich Materie (*hýle*) und Form (*morphé* bzw. *eidos*), die gemeinsam die Einheit des Hylemorphismus konstituieren. Während der Stoff, an sich betrachtet, unbestimmt und nicht lebensweltlich individuiert und diskret vorliegt, ähnlich wie bei ‚kontinuierlichen‘ Massen-Nomen („Wein“, „Milch“, „Wasser“, ...), verdankt eine individuelle Substanz ihre Bestimmtheit und Intelligibilität als „dieses-da“ (*tóde ti*) der Form. Dementsprechend besitzt der Stoff den modalen Status der Möglichkeit (*dýnamis*), während die Form zur Wirklichkeit und Konkretion (*entelécheia*) einer Sache beiträgt.^[1] Damit weicht Aristoteles' Verständnis der Materie von dem heutigen alltäglichen ab. Denn wir verstehen unter Materie häufig gerade das Konkrete und ‚Handfeste‘, während für uns eine Form als etwas Abstraktes und nicht Reales gilt. Nach Aristoteles ist die *hýle* viel weniger konkret als die *morphé*, weil sie ohne konkrete Form im wahrsten Sinne des Wortes nicht ‚begreifbar‘ ist. Sie zerrinnt uns zwischen den Fingern; sie ist nicht begreifbar und individualisierbar ohne zugehörige Form. Allerdings geht Aristoteles hier nicht so weit, dass er die Form ontologisch hypostasiert und als getrennte Existenz denkt, wie Platon dies zuvor getan hatte. Die Idee als allgemeine Wesenheit kann, wie er im 7. und 8. Buch seiner „Metaphysik“ bemerkt, nicht selbständig (substanziell) neben etwas Einzelnem existieren. Stoff und Form bilden zusammen kein Aggregat, sondern eine synthetische Einheit, ein „Ganzes“ (*sýnholon*), so wie verschiedene, wohlgeformte Buchstaben oder Laute ein verständliches Wort ergeben. Das Ganze ist mehr als die Summe seiner „Teile“ oder besser gesagt: „Momente“.



Analog zum Verhältnis von Stoff und Form bestimmt Aristoteles das Verhältnis von Körper und Seele. Die Seele ist gewissermaßen eine „Form zweiter Stufe“, eine formale Überdetermination eines bereits durch Stoff und Form hinreichend substanziell bestimmten Gegenstandes. Ein lebendiges Wesen ist also nach Aristoteles formal überdeterminiert. Die Form trägt auf der ersten Stufe zur passiven Identifizierbarkeit und zum In-Erscheinung-Treten bei; auf zweiter Stufe zum Leben als innerem Prinzip zur aktiven Selbstbehauptung (man könnte auch sagen, dass bei einem lebendigen Wesen die Form selbstreflexiv und in sich geschlossen ist und damit zu einem immanenten Bewegungsprinzip wird). Die Seele ist dabei jedoch keine zweite Form *neben* der Körperform (dies würde zu einer Verdopplung des Lebewesens führen), sondern etwas *an* der Form des Körpers, in Art einer Selbstbezüglichkeit und Aktivität, eine selbst geleistete Emergenz, eine Abgrenzung und Formierung und deren Aufrechterhaltung und lebendige Integration der Körperteile. Leben ist demnach die praktisch vollzogene und aufrecht erhaltene Form und Grenze eines Naturdings. Die Form wird hier als Seele selbst zu einer Aktivität, während bei einem normalen Gegenstand die Form passiv vorliegt.

Genauer bestimmt Aristoteles die Seele als das Wesen (*ousía*) eines Naturdinges nach seinem Begriff (*lógos*). Aristoteles vergleicht Körper und Seele auch mit Pupille und Sehkraft. Letztere ist kein Teil des Körpers, sondern sein Wirkungs- und Funktionsprinzip. Als solches lässt sich die Seele weiter bestimmen als Nähr-, Strebe-, Wahrnehmungs-, Bewegungs- und Denkvermögen. Den Pflanzen kommt basal das Nährvermögen zu, während den höheren Lebewesen stufenweise noch die anderen zukommen können, wie etwa Tieren das Strebe-, Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen. Jedes höhere Lebewesen schließt die ‚unteren‘ Seelenvermögen mit ein, da es durch diese fundiert wird. Die verschiedenen Vermögen der Seele können nicht „dem Raume nach (*topô*)“, dafür aber „dem Begriffe (*logô*)“ nach abgetrennt werden.

[1] In gewisser Hinsicht ähnelt es jedoch dem Kantischen, wenn man den Stoff mit der Sinnlichkeit, und die Form mit den Verstandeskategorien vergleicht – auch wenn bei Kant dieses Verhältnis nicht ontologisch oder physikalisch, sondern epistemisch bzw. transzendental gedacht wird.