

Philosophische Bibliothek

Aristoteles

Über die Seele

De anima

Griechisch-Deutsch

Meiner



ARISTOTELES

Über die Seele
De anima

Griechisch–Deutsch

Übersetzt, mit einer Einleitung und
Anmerkungen herausgegeben von

KLAUS CORCILIUS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet abrufbar über <<http://portal.dnb.de>>.
ISBN 978-3-7873-2789-8 · ISBN eBook: 978-3-7873-2790-4

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2017. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG aus-
drücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung:
Druckerei C.H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier: alterungs-
beständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus
100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	VI
Einleitung. <i>Von Klaus Corcilius</i>	IX
1. Thema der Schrift	XI
2. Methode und Wissenschaftlichkeit	XIII
3. <i>De anima</i> im Kontext von Aristoteles' Naturphilosophie	xxviii
4. Inhalt und Gedanken von <i>De anima</i>	xlii
5. Der Text von <i>De anima</i>	lxix
6. Anmerkungen zur Übersetzung	lxxiv
7. Kleines deutsch-griechisches Glossar	lxxvi
Ausgewählte Literatur	lxxxvii
Siglen und Abkürzungen	xciii
Inhaltsübersicht nach Kapiteln	xcvi

ARISTOTELES

Über die Seele / *De anima*

Buch I	3
Buch II	67
Buch III	151
Anmerkungen des Herausgebers	221
Konkordanz Förster–Ross	233
Griechische Hauptbegriffe und Eigennamen	241
Hauptbegriffe und Eigennamen in der deutschen Übersetzung	251

VORWORT

Diese Übersetzung geht zurück auf eine vor vielen Jahren an der Humboldt-Universität in Berlin gemeinsam mit Tim Wagner erstellte Übersetzung von *De anima*. Wenn vieles auch ganz anders geraten ist als damals, so ist die Absicht doch die gleiche geblieben, nämlich eine für den Seminaregebrauch zugeschnittene Neuübersetzung in synoptischem griechisch-deutschem Format zu bieten. Einen Kommentar habe ich der Übersetzung nicht beigegeben. Dieser hätte so umfassend ausfallen müssen, dass der Rahmen eines für das Studium geeigneten Lesetextes gesprengt worden wäre. Allerdings habe ich dem Text eine thematische Einleitung vorangestellt. Sie soll dem Leser einen Einstieg in Aristoteles' Lehre von der Seele und erste Orientierung im Argumentationsgang der Schrift bieten. Für weitergehende Fragen, die sich bei der Lektüre von *De anima* sicherlich einstellen werden, empfehle ich die der Einleitung angehängte Auswahl von Texten, Kommentaren, Monographien und Artikeln. In den letzten Jahrzehnten ist die Zahl der Publikationen zu *De anima* zwar förmlich explodiert, doch finden sich darunter zwei, die ich Lesern wegen ihrer verschiedenen Ausrichtung zum begleitenden Studium ans Herz legen möchte. Dies ist zum einen die jüngst in der Clarendon Series erschienene englische Übersetzung mit Kommentar von Christopher Shields¹ und zum anderen die Monographie *The Powers of Aristotle's Soul* von Thomas Johansen.

Im Laufe meiner Arbeit an der Übersetzung bin ich mir in zunehmendem Maße der Qualitäten von Aurel Försters 1912 erschienener Edition bewusst geworden. Die inzwischen vergriffene Ausgabe bietet, unbeschadet der Tatsache, dass seitdem mehrere andere Editionen erschienen sind, den bis

¹ Siehe meine Kurzrezension im *Journal of the History of Philosophy*, 55.1, S. 155f.

heute verlässlichsten kritisch edierten griechischen Text von *De anima*. Insbesondere der heute am weitesten verbreitete Text von David Ross (in beiden Ausgaben, der *editio minor* von 1956 und der *editio maior* von 1961) ist stark von Förster abhängig und stellt ihm gegenüber auch keinen Fortschritt, sondern in mancher Hinsicht sogar einen Rückschritt dar. Ich habe mich deswegen entschieden, nicht, wie bei den jüngeren Übersetzungen üblich, Ross' Text, sondern den von Förster zugrunde zu legen und so den zuverlässigsten kritisch edierten *De-anima*-Text samt seines sehr aussagekräftigen kritischen Apparates wieder zugänglich zu machen.

Herzlich danken möchte ich Tim Wagner und allen anderen, die sich seitdem in der einen oder anderen Weise an der Entstehung dieser Übersetzung beteiligt haben. Es sind zu viele, um sie hier alle aufzuzählen. Besonders danken möchte ich Cosima Schwarke (Hamburg) für ihre Hilfe bei der Digitalisierung des kritischen Apparates, Clemens Wetchelowski (Göttingen) für das Eintragen der Zeilenumbrüche sowie Rolf Geiger, Sophie Rink und Matthias Holweger (Tübingen) für die Hilfe beim Korrekturlesen. Auch möchte ich mich bei Christoph Helmig (Köln), Béatrice Lienemann (Frankfurt) und Mirjam Steudler (Zürich) für die Gelegenheiten bedanken, Teile meiner Übersetzung in Workshops und Seminaren zur Diskussion zu stellen. Hans Jürgen Prinz und Hans Peter Lührs (Hamburg) ebenso wie allen anderen Teilnehmern meiner Veranstaltungen und Seminare zu *De anima* in Berlin, Hamburg und Berkeley danke ich herzlich für ihre Anmerkungen, Kritik und Kommentare. Ich habe dabei sehr viel gelernt. Christian Brockmann (Hamburg) danke ich für seinen stets großzügig erteilten kodikologischen Rat. Schließlich möchte ich mich noch bei Christof Rapp bedanken, an dessen Berliner Lehrstuhl Tim Wagner und ich uns zuerst auf die Übersetzung von *De anima* eingelassen haben. Er hat unser etwas leichtsinniges Vorhaben von Anfang an unterstützt.

ABKÜRZUNGEN

Folgende Abkürzungen für Werke des Aristoteles werden benutzt:

<i>Anal. Post.</i>	Analytica posteriora
<i>Top.</i>	Topica
<i>Phys.</i>	Physica
<i>Meteor.</i>	Meteorologica
<i>De an.</i>	De anima
<i>De sens.</i>	De sensu et sensibilibus
<i>Mem.</i>	De memoria et reminiscentia
<i>Insomn.</i>	De insomniis
<i>Part. an.</i>	De partibus animaium
<i>De mot. an.</i>	De motu animalium
<i>Meta.</i>	Metaphysica
<i>Eth. Eud.</i>	Ethica Eudemia
<i>Eth. Nic.</i>	Ethica Nicomachea
<i>Pol.</i>	Politica
<i>Rhet.</i>	Rhetorica

Die Titel anderer Werke des Aristoteles werden nicht abgekürzt.

EINLEITUNG

Ziel von *De anima* ist es, die Seele zu definieren. Die Kenntnis der Seele, heißt es zu Beginn, trage Großes zur Wahrheit insgesamt bei, am meisten jedoch zur Kenntnis der Natur; denn die Seele sei »wie ein Prinzip für die Lebewesen« (I 1, 402^a6f.). *De anima* untersucht die *philosophische* Frage, was es heißt, lebendig zu sein und was das allgemeine Prinzip ist, wodurch sich Lebendiges von Nichtlebendigem unterscheidet. Bei der Definition der Seele geht es aber ebenso darum, die Phänomene des Lebendigen, so wie sie in der Natur zu beobachten sind, zu *erklären*. Die Konzeption der Seele, die aus der Untersuchung in *De anima* resultiert und die dies beides leisten soll, ist für ihre Zeit völlig neuartig und auch sachlich so durchschlagend, dass sie bis heute das ernsthafte Interesse von Philosophen zu erregen vermag. Dies gilt im besonderen Maße von Aristoteles' hylomorphistischem Verständnis der Seele, dem zufolge es sich bei der Seele um die *Form* des lebendigen Körpers handelt und das von vielen als aussichtsreicher Ansatz für die Behandlung von Grundfragen der Philosophie des Geistes angesehen wird.

Aristoteles' Konzeption der Seele ist allerdings nicht einfach zu verstehen. Zum einen liegt dies in der Natur der Sache selbst: Der Begriff des Lebens stellt eine besondere Herausforderung für jede philosophische Untersuchung dar. Zum anderen ist Aristoteles' spezifische Herangehensweise an das Thema in mehrfacher Hinsicht ungewohnt. Eine erste Schwierigkeit ergibt sich aus seinem biologischen Ansatz. Wenn *De anima* die Frage untersucht, wodurch sich Lebendiges von Nichtlebendigem unterscheidet, so ist ›lebendig sein‹ in allgemeiner Weise zu verstehen, wonach alles lebendig ist, was eine Seele hat und deswegen beseelt ist, also Menschen, Tiere und Gewächse. Dieser breite, biologische Ansatz erklärt das ungewöhnlich hohe Abstraktionsniveau der Schrift. Des Wei-

teren soll die Definition der Seele nicht nur allgemein den Unterschied zwischen Leblosem und Lebendigem angeben, sondern auch spezifisch für jede Gattung des Lebendigen erfassen, was es für sie jeweils heißt, lebendig, d. h. Gewächs, Tier oder Mensch, zu sein. Aus heutiger Sicht besteht die Themenstellung der Schrift damit in einem komplexen Gemenge aus Fragestellungen der Metaphysik des Lebendigen und der Philosophie des Geistes.

Für heutige Leser besonders ungewohnt dürfte schließlich die *De anima* zugrundeliegende Auffassung von Wissenschaftlichkeit sein. Mit seiner Definition der Seele beansprucht Aristoteles nämlich nicht nur festzustellen, was es heißt, lebendig zu sein, sondern gleichzeitig damit auch seiner Wissenschaft vom Lebendigen einen begrifflichen Ausgangspunkt zu geben. Dieser Ausgangspunkt soll den Wissenschaftler des Lebendigen in Stand setzen, die Phänomene des Lebendigen zu erklären. Dies wird bereits in dem gerade zitierten Anfang der Schrift deutlich, wo es heißt, dass es bei der Definition der Seele um das *Prinzip* der Erklärung des Lebendigen geht. Unter wissenschaftlicher Erklärung versteht Aristoteles grob gesagt die begriffliche Erklärung oder Herleitung allgemeiner und notwendiger Eigenschaften eines gegebenen Wissenschaftsbereichs aus der Definition des Wesens dieses Bereichs. Die Definition des Wesens eines Wissenschaftsbereichs – von Aristoteles »Gattung« (*genos*) genannt – muss also in der Lage sein, die übrigen zur Wissenschaft gehörigen Eigenschaften und Merkmale der Gattung als deren erstes Prinzip zu *erklären*. Die in *De anima* gesuchte Definition der Seele formuliert dementsprechend das explanatorische Wesen des Lebendigen als solches. Gelingt sie, müssen sich aus der Definition also in der einen oder anderen Weise die sonstigen wissenschaftlich relevanten Eigenschaften und Merkmale lebendiger Dinge herleiten lassen. Der Erklärungsanspruch, dem die Definition der Seele in *De anima* genügen muss, ist damit sehr hoch. Diese Kombination aus hohem Abstraktionsniveau, hohem Erklärungsanspruch und schwieriger Themenstellung macht

De anima zu einem ungewöhnlich anspruchsvollen Text. Hinzu kommt, dass Aristoteles in *De anima* durchaus nicht in einem wissenschaftlich luftleeren Raum operiert. Der Argumentationsgang der Schrift setzt Vertrautheit mit Begrifflichkeiten und Argumenten aus Aristoteles' Wissenschaftstheorie, Naturphilosophie und Metaphysik voraus. Schließlich gibt es noch sprachliche Schwierigkeiten: Abgesehen von Fragen der Textüberlieferung und Übersetzung scheint es, als sei *De anima* nie wirklich vollständig redigiert oder gar für die Publikation vorbereitet worden. Der Sprachstil ist häufig sehr knapp und teils geradezu kryptisch. Wir können nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob alle Kapitel an der richtigen Stelle stehen oder ob der Argumentationsgang in der überlieferten Form ein auch von Aristoteles so intendiertes vollständiges Ganzes darstellt. *De anima* ist damit in mindestens vier verschiedenen Hinsichten erläuterungsbedürftig: thematisch, methodisch, kontextuell und sprachlich. Diese Einleitung beginnt mit dem Thema der Schrift, um dann ihre Methode und den Zusammenhang mit anderen Teilen des aristotelischen Werks zu diskutieren. Sie endet mit Anmerkungen zu Sprache und Übersetzung.

1. Thema der Schrift

Moderne Leser werden unter dem Titel »Über die Seele« wohl zunächst einen psychologischen oder einen den Fragen der Philosophie des Geistes gewidmeten Traktat vermuten. Man wird dann annehmen, dass es darin um Themen wie das Körper-Geist-Verhältnis, Bewusstsein, Verhaltensmuster, das Selbst, Emotionen und Ähnliches mehr geht. Etwas in der Art hat z. B. D. W. Hamlyn, der Verfasser der inzwischen ersetzten, kommentierten englischen Clarendon-Übersetzung von *De anima*, angenommen.¹ Davon kann jedoch nur mit starken

¹ Hamlyn, D.W. *Aristotle. De Anima* (Oxford 1968). Man lese Ham-

Einschränkungen die Rede sein. Zwar geht es in *De anima* auch um Fragen, die von der Psychologie und der Philosophie des Geistes behandelt werden, doch nähert sich Aristoteles diesen Fragen, anders als diese Wissenschaften es tun, nicht im Rahmen einer methodisch eigenständigen und spezifisch auf den Menschen zugeschnittenen Disziplin. Dieser Unterschied kann kaum überbetont werden. Aristoteles hat keine Philosophie des Geistes. Vielmehr behandelt er Fragestellungen, die bei uns in den Bereich der Philosophie des Geistes fallen, im Rahmen einer umfassenden und allgemeinen Wissenschaft des Lebendigen. Das bedeutet nicht nur, dass bei ihm alles, was gemeinsam für Gewächse, Tiere und Menschen behandelt werden kann, auch tatsächlich gemeinsam behandelt wird – menschliche Wahrnehmung z. B. wird nicht getrennt von der Wahrnehmung der Tiere, sondern gemeinsam mit der Wahrnehmung aller wahrnehmenden Wesen behandelt –, sondern auch, dass er viele Fragen, die wir mit Methoden der Psychologie oder der Philosophie des Geistes behandeln, mit nach seinen Maßstäben biologischen Methoden angeht. *De anima* lässt sich daher entweder gar nicht oder nur mit starken Einschränkungen den genannten Disziplinen zuordnen. Methodisch fallen die Fragen der Psychologie und der Philosophie des Geistes für Aristoteles zwar überwiegend in den Bereich biologischer Erklärung, dabei ist aber, wie wir jetzt gleich sehen werden, ein speziell aristotelisches Verständnis davon, was »biologische Erklärung« heißt, in Anschlag zu bringen.

lyns Einleitung, in der er Aristoteles zunächst unterstellt, »philosophy of mind« zu betreiben, nur um ihn dann dafür zu tadeln, »die« Probleme der Philosophie des Geistes nicht gehörig behandelt zu haben.

2. Methode und Wissenschaftlichkeit

Die Seele in Aristoteles' Wissenschaft vom Lebendigen

Aristoteles' Ansprüche an die von der Definition der Seele zu erbringende Erklärungsleistung müssen vor dem Hintergrund seiner allgemeinen Wissenschaftslehre verstanden werden. Oben wurde schon angedeutet, dass Aristoteles' Auffassung wissenschaftlicher Erklärung ihrem Kern nach darin besteht, allgemeine und notwendige Eigenschaften einer wissenschaftlichen Gattung aus einer ganz bestimmten Teilmenge derselben begrifflich herzuleiten. Dies sind diejenigen Eigenschaften, die in der Definition des Wesens dieser Gattung vorkommen. Ohne hier im Detail darauf eingehen zu können, will ich Aristoteles' Wissenschaftslehre unter dem Titel »explanatorischer Essentialismus« so kurz wie möglich umreißen. »Essentialismus« soll dabei zunächst nur heißen, dass Aristoteles die Ansicht vertritt, dass den Dingen unserer Erfahrung eine Essenz, d. h. ein ihnen immanenter Wesenskern, zugrunde liegt. Was seinen Essentialismus explanatorisch macht, ist, dass er zusätzlich noch meint, dass sich aus solchen Wesenskernen begründen, ja sogar beweisen lässt, warum die Dinge, deren Wesen sie sind, über ihre sonstigen notwendigen und allgemeinen Eigenschaften verfügen. Nun sind aber nicht alle notwendigen und allgemeinen Eigenschaften einer wissenschaftlichen Gattung für Aristoteles auch wissenschaftlich relevant, sondern nur diejenigen, über die sie verfügen, *insofern* sie Angehörige ihrer jeweiligen wissenschaftlichen Gattung sind. Im Fall der lebendigen Dinge heißt das, dass die Definition der Seele nur diejenigen allgemeinen und notwendigen Eigenschaften lebendiger Dinge erklären soll, über die sie verfügen, *insofern sie lebendig*, d. h. Angehörige ihrer Gattung »lebendige Dinge« sind. Essenzen sind für Aristoteles diejenigen notwendigen und allgemeinen Eigenschaften einer Gattung, aus deren Definition sich alle ihre übrigen notwendigen und allgemeinen Eigenschaften ableiten lassen, die sie *qua* Zugehörigkeit zu ihrer Gattung

haben. Es sind explanatorisch fruchtbare allgemeine Sach- und Beweisgründe, die im Rahmen einer Wissenschaft als deren erste axiomartige Prinzipien fungieren. Als solche bilden sie die basalen Anfangssätze ihrer jeweiligen Wissenschaften, für die es im Rahmen dieser Wissenschaften nicht noch ihrerseits übergeordnete Sach- oder Beweisgründe gibt.

Die Bedeutung dieses Wissenschaftsverständnisses für *De anima* lässt sich nur schwer überschätzen: Bei dem wissenschaftlichen Begriff der Seele geht es nicht um die Seele dieses oder jenes Individuums oder um seelische Erfahrungen und Zustände, sondern zunächst einmal nur um das erste und allgemeine explanatorische Prinzip des gesamten Sachbereichs des Lebendigen. Aristoteles nennt es gelegentlich »Seele an sich« (*Sens.* I, 436^a1). In *De anima* geht es zunächst einmal nur darum, die Frage zu beantworten, was die Seele in diesem Sinne des allgemeinen explanatorischen Prinzips des Lebendigen ist. Nun ist selbstverständlich, dass das, was allgemein auf den gesamten Sachbereich des Lebendigen zutreffen soll, sich auch auf den Einzelfall anwenden lassen muss – und Aristoteles lässt keinen Zweifel daran, dass er das ganz genauso sieht, wenn er sagt, dass die Erklärung der speziellen Phänomene sogar der eigentliche Zweck sei, weswegen wir die allgemeinen Erklärungen suchen (*De an.* I 1, 402^b16–403^a3; vgl. *De mot. an.* I, 698^a11–14). Allgemeine Definitionen können nur so gut sein wie die Erklärungen der Phänomene, die wir mit ihrer Hilfe geben können. – Für das Verständnis von *De anima* ist es aber wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass Aristoteles methodologisch zwischen der Definition des Wesens des Lebendigen und der Erklärung der Phänomene des Lebendigen mit Rückgriff auf diese Definition scharf unterscheidet. Die Tatsache, dass er die Anwendbarkeit allgemeiner Definitionen auf das Spezielle als Kriterium der guten Definition akzeptiert, bedeutet keineswegs, dass die Definition der Seele in *De anima* bereits mit der Erklärung der Phänomene des Lebendigen zusammenfällt. Zu erwarten wäre sogar eher das Gegenteil. Als Sach- und Erklärungsprinzip ihres Wissenschaftsbereichs

wird die Definition der Seele vermutlich zu karg und abstrakt ausfallen, um mit irgendeiner der konkreten Lebensäußerungen zusammenzufallen.

Es ist wichtig, sich über das hohe Abstraktionsniveau und die Rolle der Schrift im Gesamtzusammenhang von Aristoteles' Wissenschaft vom Lebendigen ins Klare zu setzen und eventuelle Erwartungen in Bezug auf die Fragestellungen der Philosophie des Geistes, der Psychologie und anderer ›Seelenlehren‹ hintanzustellen. Die Definition der Seele soll nur die allgemeinsten, gleichzeitig aber auch erklärungsmächtigsten Aussagen formulieren, die innerhalb der Wissenschaft vom Lebendigen zu treffen sind. Bei der Seele, so wie sie in *De anima* definiert wird, handelt es sich nicht um eine psychologische Größe im Sinne eines Trägers mentaler Episoden, der fühlt, empfindet, denkt usw., sondern zunächst einmal nur um das wissenschaftliche Prinzip des Lebendigen. Allerdings sollen sich letztendlich, im weiteren Fortgang der Wissenschaft des Lebendigen, die Phänomene des Lebendigen, inklusive mentaler Episoden, aus der in *De anima* gegebenen Definition der Seele erklären lassen.

Seelenteile

Wie sich im zweiten Buch von *De anima* herausstellt, handelt es sich bei der Seele in diesem Sinne des allgemeinen wissenschaftlichen Prinzips des Lebendigen nicht um einen einfachen Begriff. Um den verschiedenen Formen des Lebendig-Seins auch als explanatorisches Prinzip gerecht zu werden, zerfällt die Definition der Seele in mehrere begrifflich voneinander getrennte Teilprinzipien, die von Aristoteles manchmal »Seelen«, häufiger aber »Teile der Seele« genannt werden. Es sind drei an der Zahl: vegetativer Selbsterhalt, Wahrnehmung und vernünftiges Denken. Sie sind deswegen begrifflich voneinander getrennt, weil die Definition eines jeden dieser Teile ohne Referenz auf einen der anderen Teile auskommt. Die

Teile der Seele sind auch noch insofern voneinander getrennt, als sie in der Natur getrennt voneinander vorkommen: Pflanzen haben nur die vegetative Seele, Tiere die vegetative und die Wahrnehmungsseele und Menschen zusätzlich noch das vernünftige Denken. Manche zählen noch die Ortsbewegung als vierten Seelenteil hinzu.² Aristoteles betont, dass es keinen gemeinsamen Begriff gibt, der die Teile der Seele so wie die Spezies einer Gattung umfasst. Vielmehr verhalten sich die Seelenteile seiner Auffassung nach wie eine geordnete Serie, bei der, so wie etwa auch bei den natürlichen Zahlen, das jeweils folgende Glied das vorherige in der einen oder anderen Weise impliziert. Man hat diese Teilprinzipien des Lebendigen nicht zu Unrecht mit den Lebensfunktionen verglichen. Hier sind gleichfalls alle über die besagte Rolle als wissenschaftliches Prinzip hinausgehenden Assoziationen fern zu halten. »Teil« der Seele zu sein, heißt nicht, dass die lebendigen Wesen, die über mehr als einen dieser Teile verfügen, über ihre jeweiligen Teilprinzipien in Form getrennter Teile oder gar als selbstständig operierende Module verfügen. Im Gegenteil: Bei Lebewesen, die zwei oder mehr Seelenteile haben, sind die Teile der Seele nichts weiter als verschiedene Aspekte ein- und desselben Lebensprinzips. Aristoteles illustriert dies, indem er die Weise des Enthalten-Seins der Teile der Seele in der Seele als ganzer mit der Weise vergleicht, in der ein Viereck ein Dreieck enthält:³ Obwohl die Teile der Seele so wie Dreieck und Viereck definitorisch voneinander getrennt sind, bilden sie in Lebewesen mit komplexen Seelen eine natürliche Einheit, bei der die »niederen« in den »höheren« Seelenteilen aufgehen und nicht aktual, sondern, wie Aristoteles sagt, lediglich potentiell in ihnen enthalten sind (so wie ein in seinen Kontu-

² Da die Ortsbewegung bei Aristoteles unter Verweis auf Wahrnehmung (und beim Menschen auch auf das Denken) bestimmt wird, können sich diejenigen, die die Ortsbewegung als vierten Teil der Seele ansehen, jedoch nicht auf das Kriterium der definitorischen Abtrennbarkeit der Seelenteile berufen.

³ Vgl. auch für das Folgende *De an.* II 3, 414b20ff., speziell b28ff.

ren nicht abgegrenztes Dreieck in einem Viereck). Ferner sind die basalen Teile der Seele den auf ihn aufbauenden Teilen teleologisch untergeordnet: Die vegetative Seele, die bei den Gewächsen selber Zweck von deren Tätigkeiten und Prozessen ist, besteht im wahrnehmenden Lebewesen um willen des Wahrnehmungsteils und im Menschen bestehen beide, der vegetative und der Wahrnehmungsteil, um willen der menschlichen Vernunft. Teile der Seele sind bei Aristoteles also in erster Linie als Teile der *Definition* des allgemeinen wissenschaftlichen Sach- und Erklärungsprinzips des Lebendigen zu verstehen, weil sie begrifflich voneinander abtrennbar sind. Wenn es am Ende des dritten Kapitels des zweiten Buchs von *De anima*, wo Aristoteles die Frage der Einheit komplexer, aus mehreren Teilen bestehender Seelen diskutiert,⁴ also heißt, dass der Durchgang durch die Definitionen der Teilprinzipien des Lebendigen auch die angemessenste Definition der Seele insgesamt darstellt (415^a12f.), so ist damit nur gesagt, dass die Seele als wissenschaftliches Prinzip zu definieren ist, indem man die Teilprinzipien des Lebendigen der Reihe nach durchgeht, nicht aber, dass die Seelen der Lebewesen Aggregate von Teilen sind.

Was soll durch die Definition der Seele an sich erklärt werden?

In der Wissenschaft vom Lebendigen geht es, wie gesagt, um die Erklärung derjenigen allgemeinen und notwendigen Eigenschaften lebendiger Dinge, die ihnen zukommen, *insofern sie lebendig sind*. Eigenschaften, die lebendige Dinge zwar haben, jedoch nicht haben, insofern sie lebendig sind, wie z. B. die Eigenschaft eines Menschen zu fallen, wenn man ihn schubst, fallen nicht in den Bereich dessen, was durch die Seele zu erklären ist. Es handelt sich dabei nämlich um eine Eigenschaft, die Menschen mit anderen belebten und auch unbeleb-

⁴ Vgl. auch *Eth. Nic.* 13, 1102a28–32, und *Eth. Eud.* II 1, 1219b26–36.

ten Gegenständen gemeinsam haben. Die wissenschaftliche Erklärung solcher Eigenschaften fällt deswegen nicht in den Sachbereich der Wissenschaft vom Lebendigen, sondern in den wesentlich weiteren Sachbereich der allgemeinen Physik, derjenigen Wissenschaft, die sich mit Körpern befasst, insofern sie bewegt sind.

Welches sind die Eigenschaften, die lebendigen Dingen zukommen, insofern sie lebendig sind? Wir würden gerne mehr darüber wissen, was Aristoteles auf diese Frage geantwortet hätte. Doch wir können immerhin sagen, dass es der Wissenschaft vom Lebendigen um die Erklärung derjenigen notwendigen und allgemeinen Eigenschaften lebendiger Dinge zu tun ist, die nicht in der Definition der Seele vorkommen, ihnen aber insofern zukommen, als sie lebendig sind. Dies sind die allgemeinen Fakten, die wir empirisch an belebten Dingen, Gewächsen, Tieren und Menschen, feststellen können und ohne die sie nicht diejenigen lebendigen Dinge wären, als die wir sie kennen.

Im Fall der Tiere sind wir in der glücklichen Lage, über eine umfangreiche Sammlung solch wissenschaftlich relevanter Fakten zu verfügen. Sie ist unter dem Titel »Tiergeschichte« (*Historia animalium*) überliefert.⁵ Bei diesem Werk handelt es sich – grob gesagt – um eine nach Vollständigkeit strebende Auflistung der allgemeinen Eigenschaften, die Tiere als Tiere aufweisen und durch die sich die verschiedenen Tierarten und Gattungen voneinander unterscheiden lassen. Diese allgemeinen Fakten über die Tiere sind die Phänomene oder, wie Aristoteles auch sagt, das »Dass« (*hoti*) der Wissenschaft von den Tieren. Sie teilen sich in vier Hauptgruppen: Körperteile

⁵ Eine gleichartige Abhandlung über Gewächse ist uns von Aristoteles selbst nicht erhalten (dafür aber von seinem Schüler und Freund Theophrast). Es ist nicht auszuschließen, dass Aristoteles selbst Autor einer Schrift *Über Pflanzen* war, die uns jetzt nur in sehr stark verstümmelter Form erhalten ist. Siehe dazu B. Herzhoff, *Ist die Schrift »De plantis« von Aristoteles?*, *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 16, 2006, 69ff.

(*merê*), Tätigkeiten und Handlungen (*praxeis*), Lebensweise (*bios*) und Charaktereigenschaften (*êthê*) der Tiere. *Historia animalium* geht sie der Reihe nach durch. Was daher die Tiere betrifft, geht es bei der Definition der Seele letztendlich um die Erklärung dieser in der *Historia animalium* zusammengetragenen Eigenschaften. Allerdings nur letztendlich.

Man kann sich die hochabstrakte Rolle des wissenschaftlichen Seelenbegriffs in Aristoteles' zoologischem Projekt klar machen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die in *De anima* zu definierende Seele für die Erklärung der in der Tiergeschichte zusammengetragenen Fakten bzw. Eigenschaften unmittelbar gar nicht zuständig ist: Die Aufgabe, die zoologischen Fakten im Einzelnen zu erklären, fällt nicht der Seele an sich, sondern einer Gruppe von Schriften zu, die deswegen, weil sie die Gründe bzw. Ursachen für das Vorhandensein von Eigenschaften bei den Tieren angeben, »Ursachen angebende« (aitiologische) bzw., wie Aristoteles sagt, das »Warum« (*dihoti*) für das »Dass« der Tiergeschichte angebende Schriften genannt werden. Es sind:

Über die Teile der Tiere (De partibus animalium)

Über die Entstehung der Tiere (De generatione animalium)

Über die Fortbewegung der Lebewesen (De incessu animalium)

Daneben gibt es die Gruppe sogenannter *Kleiner Naturwissenschaftlicher Schriften (Parva naturalia)*. Sie besteht aus:

Über die Wahrnehmung und die Gegenstände der Wahrnehmung (De sensu et sensibilibus)

Über die Erinnerung und Wiedererinnerung (De memoria et reminiscencia)

Über Schlaf und Wachen (De somno et vigilia)

Über die Träume (De insomniis)

Über das Wahrsagen im Träumen (De divinatione per somnum)

Über Lang- sowie Kurzlebigkeit (De longitudine et brevitae vitae)

Über Jugend und Alter (De iuventute et senectute)

Inhaltlich eng mit dieser Schriftengruppe im Zusammenhang steht noch eine kleine, der Erklärung der Ortsbewegung der Lebewesen gewidmete Schrift:

Über die Bewegung der Lebewesen (De motu animalium)

Es sind diese Schriften – nicht *De anima!* –, welche die spezifischen Begründungen (das »Warum«) dafür liefern, warum die Tiere über ihre jeweils relevanten Eigenschaften verfügen. Entscheidend für das Verständnis der Rolle von *De anima* in Aristoteles' Projekt der Wissenschaft vom Lebendigen ist es nun, dass die aitiologischen Schriften ihre Erklärungen unter ausdrücklicher Voraussetzung der Definition der Seele als des allgemeinen Prinzips des Lebendigen geben. *De anima* hat damit grundlegende, über die Arbeitsteilung zwischen biologischer Faktensammlung (*hoti*) und deren Erklärung (*dihoti*) hinausgehende Bedeutung.⁶ Es handelt sich, modern gesprochen, um Aristoteles' Metaphysik des Lebendigen, die seiner Theorie des Lebendigen, seiner Biologie, als begrifflicher Ausgangspunkt und Rahmen zugrunde liegt.

Für die Interpretation hat die grundlegende Stellung von *De anima* eine zwar triviale, dafür aber sehr wichtige Konsequenz: Da sie das begriffliche Fundament von Aristoteles' Biologie formuliert, muss die Schrift auch mit Blick auf sein biologisches Projekt als Ganzes verstanden werden. Letztendlich geht es darin um die Erklärung der empirischen Phänomene des Lebendigen. *De anima* ist daher kein in sich geschlossener Traktat, sondern als Grundlage für das gesamte Korpus von Aristoteles' biologischen Schriften zu verstehen. Dies gilt auch für die konkreten mentalen Leistungen, die in *De anima* definiert und zum Teil recht ausführlich diskutiert werden, wie

⁶ Zur ersten Einführung in Aristoteles' Biologie und Zoologie vgl. die Übersicht von Kullmann in Rapp/Corcilus 2011 sowie einführend zu den *Parva naturalia* King 2011 (ebd.). Das erste Buch der oben erwähnten Schrift *Über die Teile der Tiere* ist eine generelle Einführung in – und auch Verteidigung von – Aristoteles' Methode zoologischen Erklärens (vgl. Kullmann 2007 und 1974).

z. B. für das Wahrnehmen. Die Tatsache, dass Aristoteles die Wahrnehmung in *De anima* diskutiert, bedeutet keineswegs, dass diese Diskussion bereits seine vollständige »Theorie« der Wahrnehmung darstellt. Vielmehr handelt es sich beim Wahrnehmen für ihn um eine Tätigkeit, die Körper und Seele gemeinsam ist und von der Seele allein gar nicht ausgeübt werden könnte, sondern eben nur von dem aus Körper und Seele bestehenden Lebewesen. Wahrnehmung ist etwas, was lebendige Dinge haben, insofern sie lebendig sind und über eine Seele verfügen. Die wissenschaftliche Behandlung der Wahrnehmung erfolgt deswegen nicht nur in *De anima*, sondern auch in den für die Erklärung der für Körper und Seele gemeinsamen Leistungen zuständigen Werken. Warum, so mag man fragen, wird dann die Wahrnehmung überhaupt in *De anima* diskutiert? Wie kann ein- und dieselbe seelische Leistung sowohl begriffliche Grundlage für die Erklärung der Phänomene des Lebendigen als auch gleichzeitig empirisches Phänomen des Lebendigen sein? Die Antwort ist, dass gar kein Konflikt darin liegt, wenn einerseits das, was es heißt wahrzunehmen, explanatorisch basales Teilprinzip der Wissenschaft vom Lebendigen ist und andererseits Wahrnehmen eine Tätigkeit ist, die von beseelten Körpern in der Natur ausgeübt wird: Ersteres ist *explanans*, Letzteres *explanandum* der Wissenschaft vom Lebendigen. Die Tatsache, dass die Wahrnehmung sowohl in *De anima* als Prinzip tierischen Lebens definiert wird als auch in *De sensu et sensibilibus* als empirisches Phänomen diskutiert wird, ist daher alles andere als eine unnötige Doppelung. Wenn man weiß, was es heißt wahrzunehmen (nach Aristoteles ist dies das Aufnehmen wahrnehmbarer Formen ohne Materie), so weiß man deswegen noch lange nicht, wie der Wahrnehmungsvorgang im Lebewesen konkret vorstatteht, aus welchem Grund die Wahrnehmungsorgane auf die ihnen charakteristische Weise beschaffen sind, von welcher Beschaffenheit die wahrgenommenen Gegenstände sind usw.; umgekehrt allerdings muss man wissen, was es heißt wahrzunehmen und somit über die Definition der Wahrneh-

mung als Teil der Seele verfügen, um in der Lage zu sein, diese und andere derartige Phänomene wissenschaftlich zu erklären.

Hinzukommende Eigenschaften der Seele

Noch eine letzte Bemerkung zu Aristoteles' Wissenschaftskonzeption. Sie betrifft ein technisches, für das Verständnis von *De anima* aber sehr wichtiges Detail. Vermutlich um der fundamentalen Bedeutung von ersten Prinzipien für die durch sie zu erklärenden Phänomene Ausdruck zu verleihen, konstruiert Aristoteles die Theoreme seiner Wissenschaften nämlich so, dass er die Prinzipien einer Wissenschaft zum Subjekt der durch sie erklärten Eigenschaften macht. Standardbeispiele sind die Eigenschaften der Linie, gerade oder gekrümmt zu sein, sowie die Eigenschaften der Zahl, entweder gerade oder ungerade zu sein.⁷ Hier ist es die Linie bzw. die Zahl selbst, also das, was es heißt, Linie oder Zahl zu sein, die grammatisches Subjekt dieser beiden Eigenschaften ist. Damit will Aristoteles natürlich weder sagen, dass die Linie selbst sowohl gerade als auch gekrümmt ist, noch will er sagen, dass die Zahl selbst sowohl gerade als auch ungerade ist. Der Grund für seine Ausdrucksweise liegt vielmehr darin, dass sich diese Eigenschaften unmittelbar aus der Definition von Zahl oder Linie herleiten: Dafür, dass Linien entweder gerade oder gekrümmt sind oder Zahlen entweder gerade oder ungerade sind, gibt es keinen anderen Grund als den, dass es sich dabei um Linien oder um Zahlen handelt. Diese Eigenschaften sind zwar nicht Teil des Wesens von Linien oder Zahlen, sie ergeben sich aber unmittelbar daraus, dass es konkrete Linien oder Zahlen gibt, auf welche die Definition von Zahl oder Linie zutrifft. In diesem Sinn sind gerade oder gekrümmt zu sein bzw.

⁷ *Anal. Post.* I 4, 73a37ff., 73b18–24, I 1, 75b1f., I 10, 76b3ff., I 22, 83b17–24, II 13, 96b15ff., *Meta.* V 30, 1025a30–32.

gerade oder ungerade zu sein »an sich hinzukommende Eigenschaften« (*symbēbēkota kath'hauta*) der Zahl bzw. der Linie.

Analoges gilt nun auch für die Wissenschaft vom Lebendigen. Aristoteles bezeichnet die Eigenschaften lebendiger Dinge, die sich auf die Seele als ihr Prinzip zurückführen, nicht als das, als was sie in der Natur tatsächlich vorkommen – als Eigenschaften lebendiger Dinge –, sondern als »hinzukommende Eigenschaften« *der Seele*. So verwirrend dies auf den ersten Blick scheinen mag, wissenschaftstheoretisch macht es guten Sinn. Aristoteles will seine Wissenschaft vom Lebendigen, so wie die anderen Wissenschaften auch, von ihrem Prinzip her konstruieren. Und da lebendige Dinge die Eigenschaften, die sie als lebendige Dinge ausmachen, durch die Seele, d. h. aufgrund der Tatsache haben, dass sie über ein solches Prinzip des Lebendig-Seins verfügen, hat die Seele Vorrang gegenüber den sich auf sie zurückführenden Eigenschaften und Merkmalen lebendiger Dinge. Die Eigenschaften und Merkmale lebendiger Dinge implizieren den Begriff der Seele, der Begriff der Seele impliziert aber nicht die Eigenschaften des Lebendigen (deswegen »hinzukommende Eigenschaften der Seele«). Vermutlich also um die explanatorische Priorität des Prinzips lebendiger Dinge schon durch die sprachliche Form zum Ausdruck zu bringen, stellt Aristoteles die gewohnte Ausdrucksweise auf den Kopf und macht das Prinzip der biologischen Erklärung zum grammatischen Subjekt der sich auf sie zurückführenden Eigenschaften lebendiger Dinge. Eine Eigenschaft eines lebendigen Dings *E* ist in diesem Sinne eine »an sich hinzukommende Eigenschaft der Seele«, wenn *E* dem lebendigen Ding mittelbar oder unmittelbar deswegen zukommt, weil es lebendig ist (wobei etwas dadurch lebendig ist, dass die Definition bzw. ein Teil der Definition der Seele auf es zutrifft).

Die Eigenschaft lebendiger Körper, über eine gewisse Wärme zu verfügen, mag hier als Beispiel dienen. In der Natur handelt es sich dabei um eine Eigenschaft lebendiger Dinge: Nur Körper, nicht Seelen, können für Aristoteles warm oder kalt sein. Dadurch jedoch, dass Wärme lebendigen Dingen

deswegen zukommt, weil sie sich ohne Wärme nicht am Leben halten könnten, ist das Vorhandensein der Seele in ihnen dasjenige, was als primärer Sach- und Erklärungsgrund erklärt, dass sie Wärme haben (*De an.* II 4, 416^b28–30). Von der Warte der Wissenschaft vom Lebendigen ist die Seele als explanatorisch basales Prinzip der Theorie des Lebendigen sozusagen als erstes da, während besagte Wärme sich so wie alle anderen nicht-wesentlichen, aber notwendigen allgemeinen Eigenschaften des Lebendigen erst aus der Definition der Seele ergibt. Hinzukommende Eigenschaft der Seele ist alles, was sich an beseelten Dingen an notwendigen, aber nicht essentiellen Eigenschaften findet und die Definition der Seele (bzw. eines Teils von ihr) impliziert bzw. sich in der einen oder anderen Weise aus der Seele ableiten lässt. Für das Verständnis von *De anima* ist es wichtig, sich über diese technische – und zugegeben gewöhnungsbedürftige – Verwendungsweise des Ausdrucks »hinzukommende Eigenschaft« ins Klare zu setzen.⁸ So wird etwa nur durch diesen *terminus technicus* der programmatische Satz am Anfang der Schrift verständlich:

Wir stellen uns die Aufgabe, ihre [d. h. der Seele] Natur und Substanz zu betrachten und zu erkennen, ferner alle ihre hinzukommenden Eigenschaften. Davon scheinen die einen der Seele eigentümliche Widerfahrnisse zu sein, die anderen aber durch sie auch den Lebewesen zuzukommen. (*De an.* I 1, 402^a7–10)

Ziel von *De anima* ist es, die »Natur und Substanz« der Seele zu erkennen und dann *alle (hosa)* ihre hinzukommenden Eigen-

⁸ Speziell für die Zoologie vgl. *Part. an.* I 1, 639a18f., 641a21–26, I 3, 643a27–31. Häufig spricht Aristoteles auch von den hinzukommenden Eigenschaften der Lebewesen (z. B. *De mot. an.* I, 698a1–4, *Part. an.* I 5, 645b1 f.). Dies steht nicht im Widerspruch zum oben Gesagten. Es handelt sich bei den der Seele hinzukommenden Eigenschaften ja um nichts anderes als die Eigenschaften lebendiger Dinge. Es ist daher unproblematisch, wenn Aristoteles sagt, dass diese Eigenschaften, die sich auf das Vorhandensein der Seele in ihnen zurückführen, Eigenschaften von Lebewesen sind.

schaften.⁹ Aristoteles kündigt hier an, das allgemeine Wesen lebendiger Dinge zu definieren, um dann mit Hilfe der Definition die Eigenschaften des Lebendigen, insofern es lebendig ist, als der *Seele* hinzukommende Eigenschaften zu erklären, d. h. als diejenigen »Widerfahrnisse« (*pathê*), die den Lebewesen »durch die Seele« zukommen.¹⁰ Schon der programma-

⁹ Vgl. *De an.* I 5, 409b13–17. Die in diesem Sinn an sich hinzukommenden Eigenschaften (*symbebêkota kath' hauta*) sind trotz der ähnlich lautenden Bezeichnung streng von Akzidentien (*symbebêkota*) zu unterscheiden. Akzidentien sind alle diejenigen Eigenschaften eines Gegenstands, die ihm gerade nicht aufgrund dessen, was er selber ist, zukommen (*Anal. Post.* I 4, 73b10 ff.; vgl. Bonitz *Ind. Arist.* 713 f.). Man könnte beim Lesen obiger Stelle übrigens den Eindruck gewinnen, Aristoteles unterscheide zwischen Seele auf der einen und Natur und Substanz (Essenz) der Seele auf der anderen Seite, so als könnte man auch innerhalb der Seele noch zwischen der Substanz und den zu ihr hinzukommenden Eigenschaften unterscheiden. Dieser Eindruck wäre jedoch falsch. Wie sich später, im zweiten Buch der Schrift, herausstellt, meint Aristoteles nicht, dass die Seele eine Essenz *hat*, sondern, wie gesagt, selber Natur und Essenz lebendiger Dinge *ist*. Hier am Anfang der Schrift kann er dies allerdings noch nicht voraussetzen, zumal seine Vorgänger, wenn man seiner Darstellung Glauben schenken darf, die Seele gerade nicht als Wesen, Essenz oder Natur konzipiert haben, sondern in der einen oder anderen Weise noch als Ding, das selber noch ein Wesen *hat*. Deswegen spricht Aristoteles oben noch von der Substanz und Natur *der* Seele. Doch es ist klar, dass die Erkenntnis der »Natur und Substanz« der Seele für ihn auch hier schon mit der Definition der Seele als eines substantiellen Wesens korrespondiert.

¹⁰ Die anderen Eigenschaften, von denen an obiger Stelle die Rede ist, nämlich die Widerfahrnisse, die der Seele eigentümlich sind, werden in *De anima* über einen langen Zeitraum lediglich problematisiert, wobei unklar bleibt, ob Aristoteles glaubt, dass solche Widerfahrnisse überhaupt existieren. Nach etlichen Anspielungen findet sich im dritten Buch von *De anima* in der Diskussion des Denkvermögens dann endlich eine Stellungnahme. Dort, so scheint es, geht Aristoteles von der Existenz ganz bestimmter Denkepisoden aus, die vom Körper abtrennbar sind. Insofern sie vom Körper abtrennbar sind, wären solche Episoden also Kandidaten für Widerfahrnisse der Seele selbst. Allerdings ist umstritten, um was genau es sich dabei handeln soll und inwieweit die

tisch einleitende Satz am Anfang von *De anima* situiert also das Vorhaben, die Seele zu definieren, in Aristoteles' Projekt einer umfassenden Wissenschaft vom Lebendigen.

Wie verfährt diese Wissenschaft? Wenngleich das *corpus* von Aristoteles' biologischen Schriften mit knapp vierhundert Bekker-Seiten auch den größten einzelwissenschaftlichen Teil der uns überlieferten Werke ausmacht, so ist uns seine Wissenschaft vom Lebendigen doch nur als Torso erhalten. Die überlieferten Texte hinterlassen uns kein präzises Bild, wie er sich die Ausführung dieser Wissenschaft im Detail vorgestellt hat. Die groben Züge sind aber klar genug: Wie wir gesehen haben, ist es ein wichtiges Merkmal, dass die Wissenschaft vom Lebendigen arbeitsteilig verfährt. *De anima* liefert mit der Definition des Prinzips des Lebendigen die metaphysische Grundlage, die Definition der Seele an sich. Die Aufgabe, unter Rückgriff auf die in *De anima* gegebene Definition die in den Faktensammlungen aufgelisteten Gemeinsamkeiten und Unterschiede (die Phänomene) des Lebendigen zu erklären, fällt dann getrennten Spezialuntersuchungen zu. Das erste Kapitel der ersten, zur Gruppe der *Kleinen Naturwissenschaftlichen Schriften* gehörende Schrift *Über die Wahrnehmung und die Gegenstände der Wahrnehmung (De sensu et sensibilibus)*, das auch als Einleitung in die *Parva naturalia* insgesamt gilt, umreißt die Grundlinien der Arbeitsteilung folgendermaßen:

Nachdem die Seele an sich und jedes ihrer Vermögen der Reihe nach abgehandelt worden ist, kann anschließend die Untersuchung über die Lebewesen und alles, was Leben besitzt, vorgenommen werden, (nämlich) welche Tätigkeiten ihnen speziell und welche ihnen gemeinsam zukommen. Was über die Seele gesagt worden ist, soll dabei vorausgesetzt sein, wir aber wollen über das Übrige sprechen, und zwar zuerst über die ersten Dinge. Am wichtigsten – ob sie den Lebewesen nun insgesamt zukommen oder ihnen jeweils eigentümlich sind – sind offen-

Diskussion dieser Denkepisoden noch als Teil seiner Theorie der Seele anzusehen ist. Siehe unten, S. XXXVIII ff.

kundig die Tätigkeiten, die Seele und Körper gemeinsam sind: Wahrnehmung, Erinnerung, Gemütsbewegung, Begierde, und insgesamt Strebung, und dazu Lust und Schmerz, denn auch diese kommen so ziemlich allen Lebewesen zu. (*De sens.* I, 436^a1–11)¹¹

Die Schrift kündigt an, die im aristotelischen Sinn psychophysischen Leistungen (»Tätigkeiten, die Seele und Körper gemeinsam sind«) der Lebewesen zu erklären und dies im Ausgang von der Definition der Seele in *De anima* zu tun. Sie macht damit aber nur den Anfang der Erklärung der Eigenschaften von allem, »was Leben besitzt«. Hier lässt sich die oben erwähnte methodische Trennung zwischen der Definition des begrifflichen Prinzips des Lebendigen auf der einen und seiner Anwendung in der Erklärung der zur Seele hinzukommenden Eigenschaften auf der anderen Seite sehr klar feststellen. Die meisten Beispiele für die zu erklärenden Tätigkeiten wurden nämlich bereits vorher in *De anima* als hinzukommende Eigenschaften der Seele bezeichnet (I 5, 409^b13–17). Des Weiteren wissen wir, und zwar sowohl aus den im engeren Sinne zoologischen Schriften als auch aus *De anima* selbst, dass die Seele ihre Rolle als Erklärungs- und Sachprinzip in dreifacher Hinsicht spielen soll, nämlich als primäre *Form-*, *Zweck-* und *Bewegungsursache* des Beseelten (*De an.* I 1, 402^a6–10, ^b16–403^a2, II 4, 415^b7–29; vgl. *Phys.* II 8, 198^a24–27). *Formursache* ist dasjenige, worauf wir uns in wahren Antworten auf die Frage »Was ist das?« beziehen, *Zweckursache* das, worauf wir uns in wahren Antworten auf die Frage »Wofür?« bzw. »Um wessentwillen?«, und *Bewegungsursache* das, worauf wir uns in wahren Antworten auf die Frage »Woher kommt die Bewegung?« bzw. »Welches ist der Ursprung eines gegebenen Prozesses?« beziehen.¹² In diesen drei Hinsichten versteht Aristoteles die Seele als *primäre*

¹¹ Übersetzung nach Dönt (1997).

¹² Die entsprechenden Ursachentypen führt ein und diskutiert Aristoteles im zweiten Buch seiner *Physik* II 3–9.

Ursache des lebendigen Körpers. Die Definition der Seele soll also in primärer, d. h. in grundsätzlicher, nicht noch ihrerseits vermittelter Form die Fragen beantworten, was das Lebendige ist (i), welchem Zweck die Körperteile und Tätigkeiten lebendiger Dinge dienen (ii) und von woher die Tätigkeiten und Prozesse, die lebendige Dinge als solche ausüben, ihren ersten Ausgang nehmen (iii). Die Beantwortung der Fragen (i) und (ii) fällt bei lebendigen Dingen charakteristischerweise in eins: Lebendiges ist für Aristoteles dadurch vor unbelebten Dingen ausgezeichnet, dass es interne Zwecke hat, also um seiner selbst bzw. um seiner Seele willen existiert. Das, was es heißt, ein Hase oder ein Apfelbaum zu sein, ist die Seele des Hasen und des Apfelbaums (i). Die Seele ist identisch mit dem Zweck, um dessentwillen die Tätigkeiten und Prozesse stattfinden, die Hasen und Apfelbäumen als solchen eignen (ii). Aristoteles meint aber auch, dass die Seele erste Bewegungsursache im Sinne des Ausgangspunktes der Bewegungen und Prozesse des Lebendigen ist (iii). Diese bewegende Rolle der Seele tritt am markantesten in Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung hervor. Aristoteles verteilt die Diskussion der Theorie auf *De anima* III 9–11 und die kleine Schrift *De motu animalium*. In *De an.* III 9–11 fragt er, welches das für die Ortsbewegung der Lebewesen zuständige Vermögen der Seele ist und in *De mot. an.* fragt er, auf welche Weise die Seele den Körper in Bewegung setzt.

3. *De anima* im Kontext von Aristoteles' Naturphilosophie

Das Erklärungsprojekt der aristotelischen Biologie, so groß es auch ist, ist seinerseits Teil eines noch viel größeren Erklärungsprojektes. Dies ist Aristoteles' Wissenschaft von der Natur (*physikê epistêmê*), der Lehre von der Welt, insofern sie bewegt ist. Diese Wissenschaft umfasst, modern gesprochen, Aristoteles' Metaphysik und Methodenlehre der Natur in den acht Büchern seiner *Physik*. Daran schließen sich an seine

Lehre vom Entstehen und Vergehen und von der wechselseitigen Transformation der Elementarkörper Erde, Wasser, Luft, Feuer ineinander in der Schrift *Über Werden und Vergehen* (*De generatione et corruptione*), seine Kosmologie und Astrophysik in der *Über den Himmel* (*De caelo*) genannten Schrift sowie seine Lehre von den zwischen Erde und Mond stattfindenden, im weiten Sinn chemischen Prozessen in der *Meteorologie*. Wie aus der thematischen Sequenz der Schriften deutlich wird, arbeitet sich die aristotelische Wissenschaft von der Natur vom Allgemeinen zum Speziellen vor, was übrigens für die beiden letztgenannten, mehr kosmologisch ausgerichteten Schriften mit der Richtung von der Peripherie hin zur im Zentrum des Universums ruhenden Erde korrespondiert. Nachdem das getan ist, soll mit der wissenschaftlichen Behandlung des Lebendigen dann der krönende Abschluss des gesamten Projekts der Naturphilosophie folgen:

Die ersten Ursachen der Natur, die gesamte natürliche Bewegung, ferner die Ordnung der am Himmel kreisenden Gestirne, dazu Zahl und Art der Elementarkörper sowie ihr Übergang ineinander, auch das allgemeine Werden und Vergehen, sind also vorher dargestellt worden. Nun ist noch das übrige Teilstück dieses Lehrgangs zu betrachten, welches alle Früheren ›Meteorologie‹ nannten (...). Nach der Darstellung dieses Sachgebiets wollen wir untersuchen, ob sich entsprechend der gegebenen methodischen Verfahrensweise etwas über die Tiere und Gewächse angeben lässt, und zwar sowohl allgemein als auch speziell; wenn wir mit unserem Vortrag darüber nämlich fertig sind, dürfte unser ursprüngliches Vorhaben seine so gut wie völlige Verwirklichung gefunden haben. (*Meteor.* 338^a20–339^a10)¹³

Aristoteles' Wissenschaft vom Lebendigen bildet den abschließenden Teil seiner Wissenschaft von der Natur. Wenn dies auch gleich noch zu qualifizieren sein wird, so stimmt es doch

¹³ Übersetzung nach Strohm (1984). Zur Stelle und zu Aristoteles' naturphilosophischem Projekt s. Falcon 2005, 1–30, und Burnyeat 2004.

in uneingeschränkter Weise wenigstens für Gewächse, Tiere und alle biologischen Aspekte des menschlichen Lebens. Der Grund, warum der größere naturphilosophische Zusammenhang für das Verständnis von *De anima* wichtig ist, liegt darin, dass die Wissenschaft von der Natur in Aristoteles' Konzeption durchaus nicht bloß in einer losen Abfolge von selbstständigen Teiluntersuchungen besteht. Vielmehr handelt es sich um ein methodisch zwar hochkomplexes, aber doch wesentlich einheitliches Erklärungsprojekt. Diejenigen Teilprojekte dieser Wissenschaft, die dem im obigen Textstück beschriebenen Kursus späteren Untersuchungen vorangehen, sind daher nicht nur allgemeiner als die, die auf sie folgen, sondern ihnen auch explanatorisch vorgeordnet. Die Methoden, Begrifflichkeiten und Theoreme, die in den allgemeineren Teilen der Naturphilosophie entwickelt werden, behalten ihre Geltung daher auch in den »späteren« Sachgebieten der Naturphilosophie und werden in ihnen als bekannt vorausgesetzt. Aristoteles' Wissenschaft vom Lebendigen beruht daher auch konzeptionell auf den vorherigen Teiluntersuchungen seiner Naturwissenschaft. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass *De anima* häufig wie selbstverständlich auf die vorherigen Teiluntersuchungen der Naturphilosophie als »wie wir vorher gesagt haben« verweist, ohne nähere Titelangaben für notwendig zu erachten.

Der *De anima* vorausliegende Kursus der aristotelischen Naturwissenschaft kann hier nicht referiert werden. Ich beschränke mich auf einige wenige zentrale Begrifflichkeiten und ihre Bedeutung für Aristoteles' Seelenlehre.

Form und Materie. Aristoteles ist der Begründer der mit einer später eingeführten Bezeichnung als »Hylomorphismus« bezeichneten Lehre. Hylomorphismus ist eine metaphysische Theorie natürlicher Gegenstände, der zufolge es sich bei natürlichen Dingen um hylomorphe Komposita handelt. Hylomorphe Komposita sind aus Materie (*hylê*) und Form (*morphê*) zusammengesetzte Gegenstände. Um zu erklären, was es mit dem Hylomorphismus auf sich hat, möchte ich mich auf zwei