

Jochen Althoff, Sabine Föllinger, Georg Wöhrle (Hg.)

Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption

Band XVIII

 **Wissenschaftlicher Verlag Trier**

Aristotelische Maximen zum Umgang mit Seelenteilen

Uwe Voigt (Bamberg)

I. Problemstellung und Vorgehensweise

Die bei Aristoteles gelegentlich anzutreffende Redeweise von „Seelenteilen“¹ teilt nach wie vor die einschlägige Literatur in verschiedene Lager, die sich jeweils auf wichtige Elemente des aristotelischen Denkens berufen können: Zum einen spielt die Lehre von den Seelenteilen bei Aristoteles eine wichtige Rolle sowohl in seiner Handlungstheorie² als auch in seiner Biologie.³ Von daher scheint es eine gewisse Rechtfertigung zu besitzen, die Seele im Sinne des Aristoteles als ein aus Seelenteilen als interagierenden Komponenten bestehendes „System“ aufzufassen.⁴ Zum anderen kritisiert Aristoteles die von ihm vorgefundenen Unterteilungen der Seele⁵ und betont demgegenüber die Einheit der Seele als dem Einheit stiftenden Formprinzip des leben-

-
- 1 Übersicht über die einschlägigen Stellen bietet Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870 (Nachdruck Darmstadt 1955), s.v. ψυχή, 3. „animae partes, facultates, dignitatis gradus“, 864b8-865a53.
 - 2 Vgl. etwa die Einteilung der Seele in *Eth. Nic. I 13*, 1102a27-1103a3, auf der wiederum die grundlegende Unterscheidung der Tugenden in ethische und dianoetische beruht.
 - 3 Beispielsweise beruht der Unterschied zwischen einer Pflanze einerseits und einem wahrnehmungsfähigen Lebewesen (ζῷον) andererseits darauf, dass nur letzteres über den Seelenteil verfügt, der Wahrnehmungsfähigkeit stiftet; vgl. *De gen. an. II 2*, 736a30-31; *II 4*, 741a2-3.
 - 4 So durchgehend H. Busche, *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg 2001, v.a. 33-96. Auch P. Gottlieb, *Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues*, in: *Phronesis* 39 (1994) 275-290 schreibt Aristoteles die Annahme getrennter und erst nachträglich integrierter Seelenteile zu, wobei sie zusätzlich die Dichotomie von *Eth. Nic.* mit dem dreigliedrigen Schema des Vegetativen, des Sensitiven und des Dianoetischen aus *De an.* zu versöhnen sucht. Die in den 70er und 80er Jahren im angelsächsischen Sprachraum florierende funktionalistische Aristoteles-Interpretation war verständlicherweise ebenfalls mit jener Zuschreibung einverstanden, da sie dem modernen Modell von der Seele als einer komplexen „Software“ entspricht; vgl. z.B. K. V. Wilkes, *Psychē versus the Mind*, in: M. C. Nussbaum/A. Oksenberg Rorty (Hgg.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford 1992, 109-127, dort 110f., sowie zu dieser Aristoteles-Auslegung insgesamt Verf., *Noch mehr Ärger mit dem Funktionalismus – und eine aristotelische Alternative*, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 16 (2006), 9-18. Eine besondere Position vertritt A. Hilt, *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*, Freiburg i. Br./München 2005, 153f. Ihr zufolge gibt es gemäß Aristoteles zwar mehrere voneinander verschiedene Seelenteile, die aber – anders als im funktionalistischen Verständnis – nicht durch kausale Interaktion, sondern durch koordiniertes Wirken zugunsten des Leben des Organismus miteinander verbunden sind.
 - 5 Vgl. P. A. Vander Waerdt, *Aristotle's Criticism of Soul-Division*, in: *American Journal of Philology* 108 (1987), 627-643.

den Körpers.⁶ Daher ist es offenbar ebenfalls angebracht, die Seele nach Aristoteles als eine unteilbare Einheit zu verstehen.⁷

Die Diskussion darum, was es mit den Seelenteilen bei Aristoteles auf sich hat, wird noch durch den Umstand verkompliziert, dass sie sich häufig auf die Frage nach dem Status des „aktiven Geistes“⁸ bzw. des „Geistes von draußen“⁹ konzentriert.¹⁰ Diese Instanzen bezeichnet Aristoteles zwar auch als Seelenteile, betont aber, dass es sich bei ihnen nicht um gewöhnliche Seelenteile handelt.¹¹ Sie stellen also Ausnahmen dar, von denen her die ‚Regel‘ – das übliche Verständnis von Seelenteilen nach Aristoteles – nicht zu verstehen ist.

In dieser Situation wäre es wünschenswert, wenn sich Aristoteles selbst zum Problem der Seelenteile auf eine allgemeine, grundlegende Weise geäußert hätte. Die These dieses Beitrags lautet: Aristoteles hat genau das getan, indem er in *De anima* zentrale Fragen zu jenem Problem gestellt und auch beantwortet hat. Wenn dieser Umstand in der Diskussion nicht berücksichtigt wird, liegt das daran, dass Aristoteles seine Antworten teils nur implizit gibt und teils darüber hinaus an einer etwas versteckten Stelle. Nichtsdestoweniger lassen sich diese Antworten auffinden und explizieren.¹² Dies soll hier in der sachlichen Abfolge der Fragen geschehen, die sich so darstellt:

1. Ist die Seele überhaupt teilbar? (I 1, 402b1)
2. Auf welche Weise ist die Seele teilbar? (II 2, 413b14-15)
3. Handelt es sich bei den Seelenteilen wiederum um Seelen? (I 1, 402b9)
4. Anhand welches Kriteriums lassen sich Seelenteile voneinander unterscheiden? (I 1, 402b11)
5. Welche Maximen sind bei der Anwendung dieses Kriteriums zu beachten? (I 1, 402b10-11)

6 Vgl. *De an.* II 1, 412b6-9. Siehe dazu auch Verf., Wozu braucht Aristoteles den ‚Geist von draußen‘ in seinen biologischen Schriften?, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 17 (2007), 29-38, dort 29, Anm. 1.

7 Vgl. A. M. Hennen, *Die Gestalt der Lebewesen. Versuch einer Erklärung im Sinne der aristotelisch-scholastischen Philosophie*, Würzburg 2000, 344f.

8 Vgl. Verf., Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: Warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt, in: B. Niederbacher/E. Runggaldier (Hgg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Frankfurt a. M. u.a. 2006, 117-152.

9 Vgl. Verf. (wie Anm. 6), 34f.

10 Eine beachtliche Ausnahme bildet M. Bastit, *Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote?*, in: G. Romeyer Dherbey (Hrsg.), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris 1996, 13-35.

11 Vgl. z.B. *De an.* I 4, 408b29; II 2, 413b24-27; *De part. an.* I 1, 641b9-10.

12 Dies tut auch M. Bastit (wie Anm. 10), 13-15, der sich allerdings auf eine kleinere Anzahl von Fragen beschränkt.

Die aristotelische Lehre von den Seelenteilen gewinnt ihre höchste Prägnanz in der Antwort auf die fünfte Frage. Diese Antwort gibt Aristoteles nicht auf abstrakte Weise, sondern an einem konkreten Anwendungsbeispiel – bei der Untersuchung darüber, ob ein eigener für die Bewegung des Lebewesens zuständiger Seelenteil anzunehmen sei.¹³ Von daher lässt sich (6.) jene Lehre abschließend würdigen.

II. Ist die Seele überhaupt teilbar?

Diese Frage stellt sich Aristoteles sowohl im Rahmen des Katalogs prinzipieller Fragen, die zu einem Gegenstand von unklarem Status gestellt werden müssen,¹⁴ als auch von der Auseinandersetzung mit Vorgängern her, welche die Existenz von Seelenteilen annahmen.¹⁵ Die Antwort auf jene Frage ergibt sich Aristoteles im Zuge der Beantwortung der übergeordneten Frage, was die Seele überhaupt ist.¹⁶ Darauf lautet die Antwort des Aristoteles: Die Seele ist das Einheit stiftende Prinzip des Körpers eines Lebewesens, insofern dieser Körper die Grundlage für die charakteristischen Aktivitäten dieses Lebewesens darstellt.¹⁷ Der Körper bietet demnach die Möglichkeit zu solchen Aktivitäten; als Möglichkeit ist er aber darauf angewiesen, in Wirklichkeit, d.h. in die Ausübung der konkreten Aktivität, selbst überführt zu werden.¹⁸ Die Instanz, welche diese Überführung leistet, kann selbst wiederum keine bloße Möglichkeit sein, da sie als solche nichts in Aktivität überführen könnte; bei dieser Instanz muss es sich vielmehr um eine Wirklichkeit im Sinne einer in sich einheitlichen Aktivität handeln. Bei der Seele handelt es sich demnach um die oberste konstitutive Aktivität eines Lebewesens: diejenige Aktivität, durch die sich das Lebewesen jeweils als solches erhält,¹⁹ durch die es im Zuge dieser Selbsterhaltung auch seinen eigenen lebenden Körper als solchen erhält, d.h. ihn im Wachstum aufbaut, seine dadurch erreichte Struktur selbst noch im Schwinden so bewahrt, dass sie die einzelnen für das Lebewesen charakteristischen Aktivitäten ermöglicht.²⁰ Die Seele selbst ist dabei nicht identisch mit

13 Schon der Kommentarliteratur fiel auf, dass diese Passage eine Abweichung vom bisherigen Duktus in *De an. III* darstellt. Diese Abweichung nutzt Aristoteles offenbar dazu, die Frage nach der Unterscheidung von Seelenteilen zu klären; vgl. M. Bastit (wie Anm. 10), 16.

14 Vgl. *De an. I 1*, 402a23-b16.

15 Vgl. *De an. I 5*, 411a26-b24.

16 Vgl. *De an. I 1*, 402a23-24. Siehe dazu M. Bastit (wie Anm. 10), 26f.

17 Vgl. *De an. II 1*, 412a5-413a6. Siehe dazu auch J. Hübner, Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in *de Anima II 1*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999), 1-32; ders., Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος χωριστόν, Hamburg 2000, v.a. 192; A. E. Miller/M. G. Miller, Aristotle's *Metaphysics* as the Ontology of Being-Alive and its Relevance Today, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20 (2004), 1-96.

18 Vgl. *Met. IX 6*, 1048a35-b9.

19 Vgl. *De an. II 4*, 416b16-17.

20 Vgl. *De an. II 4*, 415b25-416a18; *De gen. anim. II 5*, 741a21-26 (Phänomene des Schwindens als Lebensphänomene).

diesen einzelnen Aktivitäten, sondern liegt gewissermaßen ihnen gegenüber auf einer anderen logischen Ebene.²¹ Sie ist genau diejenige Aktivität, die sich als eine, einheitliche vollzieht, indem sich die einzelnen Lebensäußerungen eines Lebewesens in ihrem jeweils begrenzten Aufeinanderfolgen ablösen.²² Bei den sterblichen Lebewesen, die im Fokus der aristotelischen Seelenlehre stehen, handelt es sich bei dieser obersten konstitutiven Aktivität um die Aktivität der *vegetativen* Selbsterhaltung. Die Seele gewährleistet dabei die Bewahrung des Körpers als Individuum und als Abfolge von Individuen in der Kette der Generationen²³ und ist somit „Nährseele“ und „Zeugungsseele“ in einem,²⁴ insofern die Zeugung wiederum die Fortsetzung der vegetativen Selbsterhaltung ist, wenn auch nicht innerhalb eines einzelnen Körpers, sondern über die Generationenabfolge hinweg.

Als eine derartige Instanz ist die Seele nicht teilbar. Wäre sie teilbar, dann ergäbe sich ein unendlicher Regress, da wiederum eine übergeordnete Instanz notwendig wäre, um die Einheit der Seele zu gewährleisten.²⁵ Anders gewendet: Was sich als teilbar erweist, ist demnach nicht Seele, sondern eine untergeordnete Instanz, die ihre Aktivität der einen, einzigen, konstitutiven Aktivität der Seele bzw. richtiger: der Seele als einer derartigen Aktivität zu verdanken hat. Die Antwort des Aristoteles auf die Frage, ob die Seele teilbar sei, muss also lauten: Streng genommen ist sie es nicht.

III. Auf welche Weise ist die Seele teilbar?

Die ‚Strenge‘ dieser Antwort kann jedoch nach Aristoteles etwas Milderung erfahren, da die Frage nach der Teilbarkeit in verschiedenen Hinsichten gestellt werden kann. Die Hinsicht, in welcher sich die Seele als unteilbar erweist, ist allerdings die primäre²⁶: die Hinsicht darauf, ob die Seele eine numerische Einheit darstellt. Dies ist sie im aristotelischen Verständnis durchaus, da, nach dem gerade vorgebrachten Regress-Argument, eine Vielzahl von Seelen in einem einzigen Lebewesen wiederum eines sie vereinigenden Prinzips bedürfte, das dann als die ‚eigentliche‘ Seele dieses Lebewesens anzusehen wäre. Erst recht ist die Seele keine (relative) Einheit von der Art, dass sie sich in verschiedene räumliche Teile auseinander nehmen ließe²⁷ – als sich einheitlich während einer ganzen Lebensspanne durchhaltende konstitutive Aktivität

21 J. Hübner (Aristoteles, wie Anm. 17, 216), unterscheidet hier im Anschluss an Th. Buchheim zwischen ‚bestehen in‘ und ‚bestehen aus‘.

22 Vgl. J. Hübner, *Aristoteles* (wie Anm. 17), 36.

23 Vgl. *De an.* II 4, 415b3-5.

24 Vgl. *De an.* II 4, 416a19.

25 Vgl. *De an.* I 5, 411b6-14.

26 Zum Primat dieser Art von Einheit bei Aristoteles vgl. S. de Castro, *Substanz als Ursache der Einheit eines lebendigen Kompositums. Eine mereologische Interpretation der zentralen Bücher der Metaphysik Aristoteles*, Frankfurt a. M. u.a. 2003, 82f.

27 Vgl. *De an.* II 2, 413b14-15.

eines Lebewesens ist die Seele nämlich überhaupt keine räumlich ausgedehnte Instanz. Als Einheit stiftendes Prinzip der zeitlich ausgedehnten Lebensaktivitäten ist sie zudem nicht einmal selbst zeitlich ausgedehnt.

Neben der Hinsicht auf die numerische Einheit ist in Fragen der Teilbarkeit jedoch noch ein zweiter Aspekt zu berücksichtigen: die Hinsicht auf die Teilbarkeit, die sich aus einer je unterschiedlichen Beschreibung von numerisch ein und derselben Instanz ergibt.²⁸ In dieser Hinsicht, und nur in ihr, und selbst in ihr nur auf eine relative Weise, kann die Seele teilbar sein, insofern es sich um die Seele eines Lebewesens mit einer *Vielzahl von Lebensaktivitäten handelt, die aufeinander aufbauen.*²⁹ In einem solchen Fall besteht die Teilbarkeit der Seele darin, dass diese Aktivitäten jeweils auf den einzelnen aufeinander aufbauenden Ebenen beschrieben werden können: als Aktivitäten der vegetativen Selbsterhaltung, als Aktivitäten der Wahrnehmung, als Aktivitäten der Bewegung usw. Eine derartige Beschreibung lässt die Seele als ein Prinzip vieler verschiedener Aktivitäten erscheinen und legt es daher nahe, dass die Seele auch in sich gemäß der Verschiedenheit jener Aktivitäten unterteilt ist. Die begrenzte Berechtigung dieser Annahme besteht darin, dass die Seele in der Tat das Prinzip der vielen verschiedenen Aktivitäten ist. Sie ist dies jedoch, *indem* sie sich jeweils als die eine konstitutive Aktivität des betreffenden Lebewesens vollzieht.³⁰ Es gilt nämlich zu berücksichtigen, dass die genannten Ebenen nicht wie in sich abgeschlossene Schichten nebeneinander situiert sind. Vielmehr ist jede vegetative Selbsterhaltung eines bestimmten Lebewesens die vegetative Selbsterhaltung eben dieses bestimmten Lebewesens und daher darauf angelegt, die spezifischen Aktivitäten dieses Lebewesens zu ermöglichen und zu bewahren, etwa seine Wahrnehmungs- und Bewegungsaktivitäten. Diese ‚höheren‘ Aktivitäten wiederum vollziehen sich nicht bloß neben den ‚unteren‘, sondern in ihnen und durch sie, wie es am Beispiel der Wahrnehmung als des Bewahrens eines mittleren stofflichen Zustands in den Wahrnehmungsorganen gezeigt werden kann.³¹ Jede Beschreibung einer unteren Ebene als solcher enthält demnach gewissermaßen eine Leerstelle, die nur im Hinblick auf das Ganze gefüllt werden kann: auf die Seele als Einheit und die durch sie ermöglichte höchste charakteristische Aktivität des Lebewesens mit seiner spezifischen Körperlichkeit.³² Sinnvoll sind solche Beschreibungen, indem sie jene Leerstelle zwar offenlassen, ihr Bestehen aber nicht leugnen. Daher muss Aristoteles trotz der strikten numerischen Einheit der Seele die Rede von

28 Vgl. De an. II 2, 413b15: λόγῳ.

29 Vgl. G. B. Matthews, *De Anima* 2. 2-4 and the Meaning of *Life*, in: M. C. Nussbaum/A. Oksenberg Rorty (wie Anm. 4), 185-193, dort 185-187.

30 Vgl. Verf., Von Seelen, Figuren und Seeleuten. Zur Einheit und Vielfalt des Begriffs des Lebens (ζωή) bei Aristoteles, in: S. Föllinger (Hrsg.), Was ist ‚Leben‘? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von ‚Leben‘, Stuttgart 2008 (im Erscheinen).

31 Vgl. Verf., Wahrnehmung auf den Punkt gebracht. Die aristotelische Wahrnehmungslehre im Lichte eines geometrischen Modells, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 15 (2005), 25-41, dort 31-41.

32 Vgl. De an. II 2, 414a19-28.

Seelenteilen nicht schlichtweg verwerfen, sondern kann sie unter dieser Restriktion gelten lassen und auch selbst anwenden.

IV. Handelt es sich bei den Seelenteilen wiederum um Seelen?

Die Antwort auf diese Frage liegt vor dem Hintergrund des gerade Ausgeführten so klar auf der Hand, dass sie etwa bei Aristoteles selbst implizit bleiben darf: Da Seelenteile nicht als eigenständige numerische Einheiten bestehen können, sondern nur als unvollständige Beschreibungen einer Ebene der Aktivitäten eines Lebewesens, kann es sich bei Seelenteilen auch nicht um Seelen handeln, da derartige Beschreibungen nicht wiederum selbst die konstitutiven Aktivitäten von Lebewesen sind. Die Rede von Seelenteilen greift zwar von Fall zu Fall relativ eigenständige Komplexe von Aktivitäten heraus; was diese Aktivitäten im Letzten sind, lässt sich aber immer nur unter Berücksichtigung derjenigen höheren Aktivitäten sagen, denen sie dienen und die sich in ihnen vollziehen, bzw. derjenigen niedrigeren Aktivitäten, die den höheren Aktivitäten zugrunde liegen.

V. Anhand welches Kriteriums lassen sich Seelenteile voneinander unterscheiden?

Die Rede von Seelenteilen bezieht sich demnach jeweils auf eine Ebene von Aktivitäten. Aktivitäten sind nach Aristoteles dadurch bestimmt, auf welchen Gegenstand sie sich richten, wobei Gegenstand hier als genau das verstanden wird, worin die jeweilige Aktivität zu ihrem Ziel kommt.³³ Ebenen von Aktivitäten lassen sich demnach insofern unterscheiden, als sie sich auf Gegenstände unterschiedlicher Ebene richten. Die oberste Ebene von Gegenständen bei einem Lebewesen ist dabei jeweils diejenige, auf die sich dessen höchste charakteristische Aktivität richtet,³⁴ die untergeordneten Ebenen von Gegenständen sind diejenigen untergeordneten Ziele, die das Lebewesen in seinen Aktivitäten auch erreichen muss, damit es auch die auf der obersten Ebene angesiedelten Ziele bzw. Gegenstände erreicht.³⁵ Aus diesem ontologischen Grund – und nicht etwa wegen irgendeiner den biologischen Phänomenen übergestülpten Teleologie³⁶ – denkt Aristoteles die Hierarchie der Lebensaktivitäten jeweils ‚von oben nach unten‘ und sieht etwa das Ziel der vegetativen Aktivitäten in der Ermöglichung

33 Vgl. De an. I 1, 402b14-15; II 4, 415a19-20. Zu dieser ‚handlungstheoretischen‘ Grundlage der Ontologie des Lebendigen bei Aristoteles vgl. Ch. Rehmann-Sutter, *Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie*, Würzburg 1996, 123-199.

34 Vgl. Eth. Nic. I 6, 1097b22-1098a9.

35 Vgl. die allgemeinen Erwägungen zur Hierarchie der Ziele in Eth. Nic. I 1, 1094a3-6.

36 Dies scheint M. Bastit (wie Anm. 10), 34, anzunehmen, wenn er diese hierarchische Ordnung nach Aristoteles auf eine „großzügige Natur“ zurückführt.

der Wahrnehmung und nicht umgekehrt, wobei er den vegetativen Aktivitäten durchaus den Rang von untergeordneten Zielen, von Zwischenzielen zugesteht.³⁷ Das Kriterium, anhand dessen sich Seelenteile voneinander abgrenzen lassen, ist also der jeweilige Bezug zu einem Gegenstand auf einer bestimmten Ebene, deren Höhe sich an dem höchstmöglichen Gegenstand der Aktivitäten des jeweiligen Lebewesens bemisst. Der jeweilige Seelenteil erscheint dann als der Ermöglichungsgrund für die entsprechenden Aktivitäten; dieser Ermöglichungsgrund ist aber nach wie vor in die eine einheitliche Aktivität der Seele als solcher eingebunden und kann nur von daher ermöglichend, also aktivierend wirken.

VI. Welche Maximen sind bei der Anwendung dieses Kriteriums anzuwenden?

Aristoteles stellt das unter 4. genannte Kriterium nicht nur auf; er wendet es auch an, und er zeigt, wie es auf eine sinnvolle Weise anzuwenden ist, nämlich durch die Berücksichtigung bestimmter methodischer Rücksichten. Dies geschieht, wie schon gesagt, an einem konkreten Beispiel. Im neunten Kapitel des dritten Buches von *De anima* geht es um die Frage, ob es einen eigenen Seelenteil gibt, in dem die Fähigkeit wahrnehmungsfähiger Lebewesen zur Fortbewegung gründet.

Diese Frage wird in jenem Kapitel dahingehend entschieden, dass sich die Bewegungen eines Lebewesens hinreichend aus seiner Wahrnehmung und seinem Streben erklären lassen und dass daher die Annahme eines eigenen „motorischen“ Seelenteils überflüssig ist; aber hier tut nicht diese konkrete Antwort zur Sache, sondern die Weise, wie sie zustande kommt. Bei der Beantwortung dieser Frage gibt Aristoteles nämlich jeweils an, was um einer korrekten Antwort willen zu berücksichtigen ist, und diese Rücksichtnahmen gelten offenbar nicht nur für diesen einen speziellen Fall, sondern für die Frage nach Seelenteilen allgemein. Es handelt sich dabei um folgende Maximen:

M₁: Maxime der Ebenentrennung (432a19-20): Prüfe, ob es sich bei dem gesuchten Prinzip wirklich um einen Seelenteil handelt oder um die ganze Seele!

Diese Maxime dient der Unterscheidung zwischen konstitutiven Aktivitäten als solchen, die nicht von einer begrenzten Beschreibung einzelner Aktivitätsebenen erfasst werden können, und den Aktivitäten, die sich auf diesen Ebenen unter Einschränkung durchaus erfassen lassen.

M₂: Maxime der Sparsamkeit (432a20-21): Prüfe, ob der gesuchte Seelenteil mit einem bereits bekannten Seelenteil oder einigen bereits bekannten Seelenteilen identisch ist!

Wer diese Maxime befolgt, hütet sich davor, die zum Erfassen der Aktivitätsebenen erforderlichen einzelnen Beschreibungen über Gebühr zu vervielfachen. Im Grunde

37 Vgl. z.B. *De an.* II 2, 413b1-2; II 4, 415b13. Siehe dazu W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987, 183f.

handelt es sich dabei um eine frühe Fassung von „Ockhams Rasiermesser“³⁸: Die angenommenen erklärungskräftigen Instanzen sind nicht ohne Notwendigkeit zu vervielfachen, da sonst Phantome ohne eigenen Erklärungswert eingeführt zu werden drohen.

M₃: Maxime der Reduktion (432a24-27): Nimm nicht für jede beliebige Fähigkeit einen eigenen Seelenteil an, sondern fasse die Fähigkeiten eines Lebewesens nach deren größtmöglichen Unterschieden zusammen!

Mit dieser Maxime verdeutlicht Aristoteles, dass es um *Ebenen* von Aktivitäten und nicht um bloße Einzelaktivitäten geht, auf die sich die Rede von einem Seelenteil jeweils zu beziehen hat. Die größtmöglichen Unterschiede sind hier die qualitativen Unterschiede zwischen verschiedenen Typen von Gegenständen: Ein Seelenteil ist jeweils einem derartigen Typ zuzuordnen, und dementsprechend sind auch verschiedene Aktivitäten, die sich auf ein und denselben Typ von Gegenstand beziehen, einem einzigen Seelenteil zuzuweisen.

M₄: Maxime der Vollständigkeit (432a27-b4): Erfasse mit den angenommenen Seelenteilen alle Fähigkeiten des jeweiligen Lebewesens!

Hinter dieser Maxime steht die Überzeugung, dass alle einzelnen Aktivitäten eines Lebewesens entweder mit dessen höchstmöglicher identisch sind oder ihr dienen und zugrunde liegen, indem sie sich auf untergeordnete Gegenstände richten; daher muss es möglich sein, durch die Unterscheidung dieser Gegenstände und der entsprechenden Seelenteile auch alle einzelnen Aktivitäten zu erfassen. Gelingt das nicht, ist dies ein warnendes Zeichen dafür, dass bei der grundlegenden Einteilung der Gegenstände oder bei der Differenzierung der Seelenteile ein Fehler begangen worden ist.

M₅: Maxime der Vereinheitlichung (432b4-7): Schreibe ein und dieselbe Fähigkeit nicht verschiedenen Seelenteilen zu!

Am Beispiel der platonischen Unterscheidung eines je verschiedenen Strebens in drei verschiedenen Seelenteilen verdeutlicht Aristoteles hier, dass es „abwegig“ ist, ein und dieselbe Fähigkeit in verschiedenen Seelenteilen anzusiedeln. Deren Unterschied soll doch gerade darin bestehen, dass sie zum Bezug auf je verschiedene Typen von Gegenständen befähigen, daher kann es keine identischen Fähigkeiten verschiedener Seelenteile geben.

M₆: Maxime des Gegenstandsbezugs (432b13-14): Lasse dich bei der Bestimmung eines Seelenteils von den konkreten Aktivitäten des Lebewesens und deren Gegenständen leiten!

Diese Maxime führt zu dem bereits erwähnten Kriterium zurück und stellt es als das oberste leitende Prinzip bei der Suche nach Seelenteilen heraus. Ohne dieses Kriterium, das die Orientierung an bekannten Gegenständen ermöglicht, läuft diese Suche

38 Vgl. dazu W. Hübner, Ockham's Razor Not Mysterious, in: Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983), 73-92; H. J. Cloeren, Art. „Ockham's Razor“, in: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Stuttgart/Basel 1984, 1094-1096.

ins Leere und bietet den Vorwand für beliebige Einteilungen sowie zur Hypostasierung untergeordneter Fähigkeiten zu eigenständigen Teilen, wenn nicht sogar Teilseelen innerhalb der einen Seele des Lebewesens. Zugleich verpflichtet diese Maxime zu größtmöglicher Erfahrungsnähe bei der Bestimmung der Seelenteile. Aristotelische Ontologie – der notwendige Gegenstandsbezug der Seelenteile – und aristotelische Empirie zeigen sich hier also in ihrer engen Verzahnung.

VII. Teile und herrsche ... aber um zu verstehen!

Die aristotelischen Maximen zum Umgang mit Seelenteilen stehen damit für den Umgang des Aristoteles mit der erfahrbaren Wirklichkeit. Dieser Umgang ist von einem Interesse an den sich zeigenden konkreten Phänomenen in ihrer Differenziertheit geprägt und zugleich von der theoretischen Neugierde, die sich auf die obersten Prinzipien dieser Differenziertheit richtet.³⁹ Dieses Interesse und diese Neugierde lassen sich nicht voneinander trennen, da die Prinzipien des Differenzierten gerade nur vom Differenzierten in seiner Differenziertheit her verstanden werden können und umgekehrt das Differenzierte jeweils als solches nur im Licht seiner Prinzipien zu verstehen ist. Die begriffliche und theoretische Aufteilung des Erfahrbaren orientiert sich daher am Erfahrbaren selbst, insofern es sich aus sich heraus differenziert – in seinen auf Gegenstände gerichteten Aktivitäten, wofür die Lebewesen exemplarische Fälle darstellen.⁴⁰ Wer die Theorie der Lebewesen als konkreter, aktiver Einheiten „beherrschen“ will, darf daher zu diesem Zwecke getrost teilen, d.h. Seelenteile voneinander unterscheiden, muss sich aber an der Erfahrung und den darin gegebenen verschiedenen Typen von Gegenständen ausrichten. Wo nicht dieses theoretische Interesse dominiert, sondern beispielsweise praktische Zwecke im Vordergrund stehen, wie in der aristotelischen Handlungstheorie, dort sind auch andere Unterteilungen erlaubt, die eben diesen Zwecken genügen, müssen dann aber als solche kenntlich gemacht werden.⁴¹

39 Diese in sich konsistente Doppelpoligkeit wird jeweils im Hinblick auf eine ihrer Seiten von den folgenden beiden Monographien zum Ausdruck gebracht: W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1992 (Ausgang vom konkreten Phänomen); Ch. Pietsch, *Prinzipienfindung bei Aristoteles*, Stuttgart 1992 (Suche nach den Prinzipien als solchen).

40 Vgl. *De an.* II 4, 414b32-33. Im Anschluss an allgemeine Erwägungen zum Verhältnis von „Seelenteilen“ untereinander schreibt Aristoteles, nun sei „jeweils im Bezug auf den Einzelfall zu erforschen, von welcher Art die Seele eines jeden sei“, und nennt als Beispiele für solche Einzelfälle Pflanzen, Menschen und Tiere. Derartige „Einzelfälle“ – natürlich als Exemplare ihrer jeweiligen Art aufzufassen – stehen der Erfahrung nahe und sind im Hinblick auf sie zu diskutieren, was Aristoteles dann ja auch im Rest von *De an.* sowie in den sich daran anschließenden *Parva Naturalia* tut.

41 Vgl. *Eth. Nic.* I 1, 1094b12-22. 1095a5-6: Die Genauigkeit – und damit auch die Bestimmung grundlegender Begriffe – ist in handlungstheoretischen Kontexten geringer als auf anderen Gebieten, da das hier verfolgte Ziel nicht in Erkenntnis, sondern in gutem Handeln besteht. – *Eth. Nic.* I

Aristotelische Maximen zu berücksichtigen könnte demnach dem Streit um die Interpretation des Aristoteles einiges an Schärfe nehmen.

13, 1102a23-32: Aus dem genannten Grund sind theoretische Fragen nach den Seelenteilen hier irrelevant; wer sich im Interesse an einem geordneten Gemeinwesen Gedanken über die Seele macht, dem reicht eine nicht weiter hinterfragte Einteilung, welche die relevanten Tugenden des Polisbürgers durchschaubar werden lässt. Zu den traditionellen Vorgaben, auf denen diese Einteilung beruht, vgl. W. W. Fortenbaugh, On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11 (1970), 233-250.