Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 62 (2003)

Artikel: Aristoteles über Leiber und Leichen

Autor: Caluori, Damian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882961

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DAMIAN CALUORI

Aristoteles über Leiber und Leichen

Aristotle's hylomorphism involves the homonymy principle, which states that living bodies and dead bodies are essentially different. Both John Ackrill and Bernard Williams think that the homonymy principle leads to insoluble problems, especially to the so-called body-body-problem. In this essay I try to show that this problem is soluble through a close analysis of some of Aristotle's different concepts of matter.

Der Reiz von Aristoteles' Hylemorphismus liegt für viele darin, dass er eine Alternative zu zwei Positionen in der Leib-Seele-Debatte bietet, die man aus verschiedenen Gründen für unbefriedigend halten kann. So unterscheidet sich der Hylemorphismus von einer *materialistischen Position* dadurch, dass er zwischen einem Individuum und seinem Körper unterscheidet. Und er unterscheidet sich von einem *Dualismus* dadurch, dass diese Unterscheidung ihn nicht dazu zwingt, eine immaterielle Entität anzunehmen.

Natürlich ist auch der Hylemorphismus nicht frei von Problemen. Gemäß John Ackrill und Bernard Williams besteht eines dieser Probleme im Verhältnis von lebendem und totem Körper. Ich werde im ersten Teil des Aufsatzes dieses Problem darstellen. Im zweiten Teil werde ich den aristotelischen Materiebegriff diskutieren, weil ich glaube, dass er für die Lösung des aufgeworfenen Problems entscheidend ist. Schließlich werde ich im dritten Teil eine Lösung für das Problem vorschlagen.

Das Leib-Körper-Problem

Bevor ich zum angesprochenen Problem komme, möchte ich zuerst einige vorbereitende Ausführungen machen. Gemäß Aristoteles gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen einem Leib und einer Leiche,

ebenso zwischen einer Hand, einem Auge etc. eines Lebewesens und dem gleichnamigen Teil einer Leiche.[1] Die Hand eines Toten und die Hand eines Lebewesens sind gemäß Aristoteles nur homonym Hände, Leib und Leiche nur homonym Körper (vgl. *PA* 640b 30f.). Homonym sind zwei Dinge genau dann, wenn sie den Namen, nicht aber die Definition gemeinsam haben (*Cat.* 1a 1f.). Da beispielsweise die Hand eines Toten und die Hand eines Lebewesens wesentlich verschieden sind, ist ihre Definition verschieden. Sie werden aber beide Hand genannt. Also sind sie homonym Hände. Das Prinzip, nach welchem Körper, Augen etc. homonym Körper, Augen etc. sind, je nachdem ob sie belebt sind oder nicht, wird nach Ackrill Homonymieprinzip genannt.

Leiber, d. h. Körper von Lebewesen,[2] sind aus dem folgenden Grund wesentlich verschieden von Leichen: Leiber und ihre Teile sind gemäß Aristoteles durch ihren Zweck bestimmt (*Ph.* 198a 25ff., 198b 1ff., 199a 30ff.). Der Zweck eines Leibes besteht darin, auf bestimmte Weise das Leben eines Lebewesens zu ermöglichen. Eine Leiche aber ist ein Körper, der diesen Zweck genau nicht erfüllt. Weil also ein Leib durch seinen Zweck definiert wird, den eine Leiche genau nicht hat, sind Leib und Leiche wesentlich verschieden. Um zu sehen, auf welche Weise der Leib das Leben eines Lebewesens ermöglicht, müssen wir kurz auf das Verhältnis von Leib und Seele eingehen.

Der Leib ist die Materie eines Lebewesens und die Seele ist seine Form. Leib und Seele konstituieren zusammen das konkrete Ding (*sunholon*) Lebewesen.[3] Lebewesen gehören zu den natürlichen Dingen, d. h. zu den Dingen, die das Prozessprinzip[4] in sich haben. Es gibt also Prozesse, denen ein Lebewesen von sich her unterworfen ist. Wenn ich beispielsweise ohne äußeren Zwang meine Hand hebe, ist das Prinzip dieses Prozesses in mir. Dieses Prinzip ist bei Lebewesen die Seele. Die Seele selbst ist keinen Prozessen unterworfen.[5] Sie besteht nur aus den

1 Ich beziehe mich mit dem Term ‹Lebewesen› nur auf sublunare Lebewesen, d. h. auf Lebewesen, die entstehen und vergehen.

2 Ich verwende den Term ‹Leib› etwas weiter als er in der Umgangssprache verwendet wird, indem ich damit die Körper von Lebewesen aller Arten bezeichne und nicht nur die Körper von Menschen.

3 Ich verstehe unter einem konkreten Ding ein Ding, insofern es aus Form und Materie besteht.

4 Aristoteles unterscheidet akzidentelle und substantielle Veränderungen (vgl. ders, *Ph.* 225a 32ff., *GC* 317a 23ff.). Ich nenne genau die akzidentellen Veränderungen *Prozesse*.

5 Vgl. die Diskussion in *DA* I. 3 und Witt (1992).

Vermögen (*dunameis*), gewisse Prozesse auszuführen.[6] Damit die Prozesse ausgeführt werden können, ist etwas im konkreten Ding nötig, das den Prozessen zu Grunde liegt. Das ist die Materie. Im Fall von Lebewesen als Ganzen ist die Materie, wie wir gesehen haben, der Leib. Die Prozesse, denen ein Lebewesen von sich her unterworfen ist, sind die Prozesse, deren Prinzip die Seele des Lebewesens ist. Diese Prozesse sind Prozesse, die der natürlichen Art entsprechen, zu der das Lebewesen gehört. Ein Elefant beispielsweise ist von sich her in vielem anderen Prozessen unterworfen als ein Mensch. Um so zu leben, wie es der Art entspricht, zu der ein Lebewesen gehört, muss der Leib des Lebewesens so konstituiert sein, dass die zur Art gehörigen Seelenvermögen realisiert werden können. Der Leib kann also nicht beliebig konstituiert sein, sondern er muss so konstituiert sein, dass er es ermöglicht, dass die Seelenvermögen ausgeübt werden können. Allgemeiner gesagt: Weil Materie dazu dient, eine Form zu realisieren, ist die Materie notwendigerweise *in Bezug auf die Form* die Materie eines konkreten Dings.

Nach diesen vorbereitenden Ausführungen komme ich zur Diskussion des oben angesprochenen Problems. Ich gehe zuerst auf Ackrills Darstellung des Problems ein: Wie wir oben gesehen haben, ist Materie das, was einer Veränderung zu Grunde liegt. Während ein Ding sich verändert, nimmt die Materie des Dings eine Form an oder verliert eine Form. Materie kann auf bestimmte Weise geformt sein, aber sie ist nicht notwendigerweise so geformt. Es ist möglich, dass die Materie die Form, die sie hat, nicht hat. Die Begriffe *Form* und *Materie* «normally find application where the relevant matter [...] can be picked out and (re-)identified in both an unformed and an in-formed state» (Ackrill (1979) 68). Gemäß Ackrill ist das eine Voraussetzung dafür, dass wir überhaupt fähig sind, die Form-Materie-Unterscheidung zu verstehen (ebd. 69). Wenn aber Materie notwendigerweise Materie in Bezug auf eine bestimmte Form ist, dann ist es unmöglich, dass die Materie ohne diese Form ist. Das Antecedens ist wahr, wie wir gesehen haben, und daher scheinen wir folgenden Widerspruch zu haben: Einerseits ist es möglich, dass Materie, die eine Form hat, diese Form nicht hat und

6 Falls man Aristoteles so interpretiert, dass die Seele nicht identisch ist mit ihren Vermögen, sondern das ist, was diese Vermögen *hat*, kann man schadlos für meine Interpretation die notwendigen Änderungen vornehmen. Der Einfachheit wegen werde ich im Folgenden immer nur von der obigen Interpretation ausgehen.

andrerseits hat die Materie, die eine Form hat, diese Form notwendigerweise.

Aus dem Homonymieprinzip ergibt sich ein weiteres zu diskutierendes Problem: Nehmen wir als Ausgangspunkt wieder die Annahme, dass Materie notwendigerweise Materie in Bezug auf eine bestimmte Form ist. Wenn ein Lebewesen stirbt, verliert es seine Form. Weil seine Materie notwendigerweise Materie in Bezug auf diese Form ist, verliert das Lebewesen aber auch seine Materie. Daher ist der Leib des Lebewesens, d. h. der Körper des Lebewesens vor dem Sterben, wesentlich verschieden von der Leiche nach dem Sterben. Die wesentliche Verschiedenheit der zwei Körper ergibt sich aus dem Homonymieprinzip, wie wir gesehen haben. Wenn aber beim Sterben sowohl Form als auch Materie des Lebewesens verloren gehen, scheint Unerklärliches zu geschehen: Plötzlich verschwindet ein Körper (nämlich der Leib), und ein anderer (die Leiche) entsteht an seiner Stelle. Es gibt eine Diskontinuität in der Welt beim Tod eines jeden Lebewesens, weil dabei jedesmal ein Körper ins Nichts verschwindet und ein anderer aus dem Nichts entsteht. Dass das absurd ist, zeigt sich nur schon daran, dass es meistens eine beachtliche Kontinuität der Akzidentien zwischen dem Leib vor dem Tod und der Leiche nach dem Tod gibt. Diese Kontinuität der Akzidentien ist wegen der Diskontinuität der Körper nicht erklärbar.[7] Ich nenne dieses Problem im Folgenden das Leib-Körper-Problem.[8] Bevor ich das Leib-Körper-Problem weiter diskutiere, möchte ich auf den zweiten Kritiker des aristotelischen Hylemorphismus eingehen, nämlich auf Williams.

Williams glaubt, dass es sich beim aristotelischen Hylemorphismus um «a polite form of materialism» handle, «which is cumbrous, misleading and disposed to point in the wrong direction from the point of view of deeper theoretical understanding» (Williams (1986) 197). Er geht in seiner Kritik vom Homonymieprinzip aus und kommt zum oben beschriebenen Problem, nämlich dem, dass Materie notwendigerweise Materie in Bezug auf eine Form ist. Er sagt: «Aristotle is very insistent that a dead body is not (really) a body» (ebd. 192). Um das Problem zu lösen, können wir versuchen ein Ding einzuführen, das die Möglichkeit

7 Transsubstantiation wäre eine mögliche Lösung, sollte aber wohl erhabeneren Ereignissen vorbehalten bleiben.

8 Das Leib-Körper-Problem betrifft natürlich nicht nur Lebewesen und Leichen als Ganze, sondern auch deren Teile.

hat, Leben zu haben und die Möglichkeit hat, Leben nicht zu haben. Ich nenne dieses Ding *Körper* und schreibe ‹*Körper*› kursiv, um den *Körper* sowohl von den Leibern als auch von den notwendigerweise unbelebten Körpern (z. B. den Artefakten) zu unterscheiden.[9] Weil ein *Körper* auch kein Leben haben kann, gehört Leben nicht zu seinem Wesen. Weil nach Aristoteles aber, so Williams weiter, alles, was Leben hat, notwendigerweise Leben hat, können wir dem *Körper* nicht einmal Leben zuschreiben (ebd. 193). Wir können nun unsere Position so modifizieren, dass wir dem *Körper* nicht Leben zuschreiben, sondern die Attribute, die nötig sind, um einen Leib zu konstituieren. Gemäß der modifizierten Position hat jedes Lebewesen einen *Körper* und einen Leib. Dann stellt sich aber die Frage, wozu man den Leib überhaupt noch braucht. Da wir Neuzeitlichen «a more mechanical (in a broad sense) conception of ‹life›» (ebd.) als Aristoteles hätten, sei diese Frage dahingehend zu beantworten, dass man den Leib zu überhaupt nichts mehr brauche (vgl. ebd. 194). Daher sei eine aristotelische Position auch in dieser Interpretation unglaubwürdig. Aus der Konklusion ergibt sich für Williams die oben zitierte Einschätzung des aristotelischen Hylemorphismus.

Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass dieser von Williams vorgeschlagene und verworfene Ansatz einen Lösungsansatz für die oben skizzierten Probleme darstellt. Er muss allerdings genauer ausgearbeitet werden als Williams dies tut, und es wird sich dabei, so hoffe ich, zeigen, dass sich daraus nicht ergibt, dass es sich bei der aristotelischen Position um irgendeine Art von Materialismus handelt. Voraussetzung für den Lösungsvorschlag ist eine genauere Analyse des aristotelischen Materiebegriffs, zu welcher ich im Folgenden komme.

Materie und die Hierarchie der konkreten Dinge

Oben haben wir gesehen, dass Materie bei Aristoteles relativ in dem Sinn ist, dass sie jeweils Materie in Bezug auf eine bestimmte Form ist. Das heißt, dass die Materie verschieden ist, wenn die Form verschieden ist. Die Materie unterscheidet sich nicht nur horizontal je Substanz (so ist Sokrates' Materie verschieden von der des Anytos), sondern auch

9 Ich gebe dabei mit dem Term ‹*Körper*› (kursiv geschrieben) Williams' Term ‹Body› (groß geschrieben) wieder.

vertikal, wobei das, was zur Materie des einen konkreten Dings gehört, die Form eines anderen (hierarchisch tieferen) ist (so gehört die Form von Blut zur Materie des Leibes). Da Materie immer Materie in Bezug auf eine Form ist, muss jedes Mal gesagt werden, welche Materie wir mit ‹Materie› bezeichnen. Die Materie, die *unmittelbar* die Materie eines *konkreten Dinges* ist, d. h. die Materie, die zusammen mit einer Form das konkrete Ding konstituiert, wird *nächste Materie* genannt. Bei den Lebewesen als Ganzen beispielsweise ist die nächste Materie der Leib. Damit ist aber nicht gesagt, dass ein Lebewesen nicht auch aus Händen und Kopf, Blut und Schleim und aus den vier Elementen besteht. Diese sind auch Materie des Lebewesens, aber nicht nächste Materie.

Wie ist es möglich zu sagen, welche Materie bezeichnet wird? Diese Frage ist gerechtfertigt, weil Aristoteles oft sagt, dass Materie undefinierbar sei (z. B. *Metaph.* 1037 a 27, 1049 b 1 f.). Wenn Materie undefinierbar ist, dann kann man nicht sagen, was die Materie ist, weil man sie dazu bestimmen müsste. Trotzdem ist es sinnvoll zu sagen, dass Materie undefinierbar ist, weil jedes konkrete Ding nur aus Form und Materie besteht und nur durch seine Form definiert wird. Daher ist die Materie genau das an einem konkreten Ding, was nicht definiert wird.[10] Frede sagt dazu: «The point is that matter, e.g. gold or wood, is not a definite thing. Hence an object cannot, in some important sense, be said to be wood or gold, but only wooden and golden. Gold or wood, e.g., cannot be what it is to be for an object which is wooden or golden» (Frede (1990) 123). Frede behauptet hierbei nicht etwa, dass das konkrete Ding Gold nicht definierbar sei. Er behauptet nur, dass Gold, welches die Materie eines konkreten Dings ist, insofern es Materie dieses Dings ist, nicht definierbar ist. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Nehmen wir den Satz: «Die Statue ist golden.» Üblicherweise prädizieren wir *akzidentell*, wenn wir einen paronymen Ausdruck wie ‹golden› verwenden. Wenn wir akzidentell prädizieren, behaupten wir von einer bestimmten Eigenschaft, dass sie *in* einem bestimmten Ding ist (vgl. *Cat.* 1 a 20 ff.). Das ist hier jedoch nicht der Fall, weil das Prädikat in unserem Fall kein akzidentelles Prädikat ist, denn es zeigt weder eine Qualität noch eine Quantität noch sonst irgendein Akzidens der Statue an (vgl. *Cat.* 1 b 25 ff.). Stattdessen zeigt das Prädikat die Materie an. Wie können wir aber sagen, dass Gold die Materie der Statue sei, wenn

10 Das gilt nicht nur für erste Materie, sondern für jede Materie.

die Materie undefinierbar ist? Wenn wir über die Statue sprechen und sagen, dass sie aus Gold sei, dann sagen wir, dass sie golden sei und benutzen dabei den paronymen Ausdruck ‹golden›. Wenn wir aber über Gold selbst sprechen, dann sprechen wir über das *konkrete Ding* Gold. Dies ist in unserem Beispiel ein konkretes Ding (nämlich Gold), welches in Bezug auf eine Form (die Form der Statue) Materie der Statue ist. Wir müssen das Gold an sich vom Gold, insofern es Materie der Statue ist, unterscheiden. Um den Unterschied deutlicher zu machen, werde ich zwei Begriffe unterscheiden: Ich nenne Materie_{UD} das, was angezeigt wird, wenn wir einen paronymen, nichtakzidentellen Ausdruck wie ‹golden›, ‹steinern› oder ‹fleischig› verwenden. ‹UD› steht für ‹undefinierbar›. Ich nenne die Materie, die ein konkretes Ding wie Gold, Stein oder Fleisch ist, Materie_{KD}, wobei ‹KD› für ‹konkretes Ding› steht.

Um das zu verdeutlichen, möchte ich es allgemeiner sagen: Sobald man über das v redet, welches in Bezug auf eine bestimmte Form Materie_{UD} eines konkreten Dinges u ist, redet man nicht über die Materie_{UD} von u, d. h. über die Funktion, die v in Bezug auf u ausübt, sondern über v selbst. v selbst ist (außer im Fall der ersten Materie) nicht Materie_{UD}, sondern selbst ein konkretes Ding (Materie_{KD}), für welches ein w existiert, welches in Bezug auf v die Materie_{UD} ist. Aus Gründen, die gleich deutlicher werden, nenne ich die Reihe ‹a ... u, v, w ... z› ‹Hierarchie der konkreten Dinge›. Die Hierarchie geht nicht ins Unendliche, sie hat oben und unten ein Ende. Zuunterst ist Materie_{UD}, die nicht Form ist und die erste Materie heißt (ich habe versucht, dies in der Reihe durch das ‹z› kenntlich zu machen). Zuoberst ist eine Form, die nicht Materie_{UD} in Bezug auf eine andere Form ist (Das ‹a› in der Reihe oben). Auf allen anderen Stufen sind Dinge, welche Form in Bezug auf die tieferen Stufen und Materie in Bezug auf die höheren Stufe sind. Nach diesen allgemeinen Ausführungen möchte ich die Hierarchie der konkreten Dinge anhand eines Lebewesens darstellen:

Seele					$Form_5$
Leib				$Form_4$	$Materie_5$
Anhomoiomere[11]			$Form_3$	$Materie_4$	
Homoiomere		$Form_2$	$Materie_3$		
Elemente	$Form_1$	$Materie_2$			
erste Materie	$Materie_1$				

Die Form eines konkreten Dings ist sein Zweck. Der Zweck eines konkreten Dings einer Stufe (außer der höchsten) ist die Ermöglichung der Dinge auf den höheren Stufen. Diese Ermöglichung ist das Wesen eines konkreten Dings. Die Aufgabe der ersten Materie ist es, die Körper ganz allgemein zu ermöglichen.[12] Das Wesen der Elemente besteht darin, Homoiomere zu ermöglichen. Das Wesen der Homoiomere besteht darin, Anhomoiomere zu ermöglichen, welche wesentlich Leiber ermöglichen, welche wesentlich die Seele ermöglichen. Die Dinge auf den jeweils tieferen Stufen sind notwendig für die Dinge auf den jeweils höheren Stufen. Sie bestimmen jedoch die Dinge auf den höheren Stufen nicht, sondern werden von diesen bestimmt in dem Sinn, dass sie dazu da sind, die Dinge der höheren Stufen zu ermöglichen. Um dies zu tun, müssen sie auf bestimmte Weise beschaffen sein. So hat jedes Element eine Kombination von Eigenschaften aus Wärme / Kälte und Feuchtigkeit / Trockenheit. Die Homoiomere haben ein bestimmtes Mischungsverhältnis (*logos tês mixeôs*) von Elementen. Die Anhomoiomere haben eine bestimmte Zusammensetzung von Homoiomeren. Leiber sind aus Anhomoiomeren zusammengesetzt. Die Zusammensetzungen, Mischungsverhältnisse und Kombinationen sind zwar nicht das Wesen des jeweiligen konkreten Dings. Sie sind aber notwendig, um den jeweiligen Zweck, den ein konkretes Ding hat und der sein Wesen ist, zu erfüllen. Das heißt, sie sind notwendig dafür, höherstufige Zwecke zu ermöglichen. Das lässt sich anhand des folgenden Beispiels verdeutlichen: Der Zweck einer Axt besteht darin, Holz zu spalten. Um das zu können, muss die Axt hart sein. Eine Axt ist aber nur

11 Anhomoiomere sind Teile, deren Materie verschiedene Homoiomere sind (z. B. Kopf, Hand und Herz). Homoiomere sind Teile, deren Teile synonym zu ihrem Ganzen sind, d. h. deren Teile dieselbe Wesensdefinition haben wie das Ganze (z. B. Blut, Haut und Horn). Vgl. *PA* 647 a 4 ff.

12 Da die erste Materie kein konkretes Ding ist, hat sie auch kein Wesen. Ich rede hier deshalb von einer Aufgabe.

hart, wenn sie bronzen oder eisern ist. Also muss die Axt bronzen oder eisern sein (*PA* 642 a 9 ff.). Sonst ist sie keine Axt, weil sie ihren Zweck nicht erfüllen kann und der Zweck der Axt ihr Wesen ist. Bronze (oder Eisen) gehört aber, wie wir weiter oben gesehen haben, nicht zur Form (d. h. zum Wesen) der Axt, sondern ist ihre Materie. Diese Ausführungen bilden die Basis für meinen Lösungsvorschlag zum Leib-Körper-Problem, dem ich mich jetzt zuwende.

Ein Lösungsvorschlag für das Leib-Körper-Problem

Bei jedem Prozess braucht es Materie, die dem Prozess zu Grunde liegt. So liegt Sokrates' Gang auf die Agora, welcher eine Ortsveränderung ist, Sokrates zu Grunde, der den Prozess durchhält. Auch den anderen Arten von akzidentellen Veränderungen, denen der Qualität und der Quantität, liegt Materie zu Grunde, die während des Prozesses erhalten bleibt. Aristoteles unterscheidet diese akzidentellen Veränderungen von Entstehen und Vergehen (vgl. *Ph.* 225 a 32). Wenn Aristoteles Materialist wäre, wäre diese Unterscheidung nicht nötig. Vielmehr wären dann Entstehen und Vergehen akzidentelle Veränderungen am zu Grunde liegenden Stoff, wie das Erröten und Erblassen akzidentelle Veränderungen am Gesicht sind. Aristoteles hätte als Materialist nicht das Homonymieprinzip aufgestellt. Als Materialist könnte er behaupten, dass diese Erde (als Element) beispielsweise einmal ein Hund, einmal ein Topf sei. Die Form *Hund* und die Form *Topf* kämen dem Stoff zu oder nicht zu. Das wäre die vollständige Erklärung des Entstehens und Vergehens. Offenbar hält Aristoteles das nicht für eine vollständige Erklärung. Aristoteles ist nicht Materialist, sondern Antireduktionist in dem Sinne, dass er nicht glaubt, dass sich Substanzen und ihr Verhalten vollständig durch etwas Grundlegenderes, beispielsweise Stoff, erklären lassen (vgl. Frede (1992) 95). Warum er konkrete Dinge einführt und was bei einer materialistischen Erklärung fehlt, sind Fragen, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann. Im Folgenden gehe ich nur davon aus, *dass* er konkrete Dinge als primär Seiendes annimmt und nicht Stoff. Die Einführung von konkreten Dingen als primär Seienden führt zur Unterscheidung von substantiellen und akzidentellen Veränderungen. Und dies führt auch dazu, dass die Materie in Bezug auf die Form bestimmt ist, was Grundlage des Homonymieprinzips ist. Damit sind wir bei Ackrills Problem.

Um zu zeigen, dass Ackrills Kritik unberechtigt ist, muss die oben angesprochene Lösung von Williams ausgeführt werden. Williams unterscheidet zwischen Körper und *Körper*, wobei der *Körper* den substantiellen Veränderungen zu Grunde liegt. Wie können wir das verstehen, wenn wir davon ausgehen, dass Aristoteles kein Materialist ist? Um die Kontinuität beim Entstehen und Vergehen zu gewährleisten, muss es, wie bei jeder Veränderung, Materie geben, die den Veränderungen zu Grunde liegt. Ich nenne im Folgenden Materie$_V$ das, was Aristoteles unter ‹Materie› versteht, wenn er von dem redet, was einer Veränderung zu Grunde liegt. Das ‹V› steht für ‹Veränderung›. Es ist aufgrund der bisherigen Ausführungen klar, dass beim Sterben eines Lebewesens nicht der Leib Materie$_V$ sein kann, denn Leib und Leiche sind nur homonym Körper. Aus demselben Grund ist auch klar, dass nicht die anhomoiomeren Teile eines Leibes wie Hand und Auge Materie$_V$ beim Sterben sein können. Dadurch, dass auch die Homoiomere und Elemente durch ihren Zweck definiert sind, können auch sie nicht das dem Vergehen Zu-Grunde-Liegende sein. Keine Stufe der Hierarchie der konkreten Dinge bietet die Möglichkeit, die gewünschte Kontinuität zu gewährleisten.

Ein Lösungsansatz findet sich, wenn man die Homoiomere betrachtet. Dabei möchte ich von folgender Stelle ausgehen:

> «Dass Fleisch und Knochen und ein jeder der so beschaffenen Teile wie auch der anderen Dinge, die eine Form in der Materie haben, auf zweifache Weise ist: denn sowohl die Materie als auch die Form werden Fleisch oder Knochen genannt.» (*GC* 321b 19ff.)

Im Kontext dieser Stelle diskutiert Aristoteles das Wachsen eines Lebewesens (bzw. eines Teils eines Lebewesens), das durch die Zunahme der Quantität der Homoiomere geschieht. Durch das Wachsen beispielsweise eines Organs werden die Proportionen, in denen die einzelnen Teile des Organs zueinander stehen, nicht verändert. Der Grund dafür liegt darin, dass die Form des Organs bestehen bleibt. Mit anderen Worten: wegen der Form des Organs geschieht sein Wachstum regelmäßig.[13] Wenn das Organ anders wachsen würde, würde es seinem

13 Vgl. C. J. F. WILLIAMS (1982), S. 110. Diese Überlegungen müssten durch eine Betrachtung der Funktion der Seele im Wachstumsprozess und des Verhältnisses vom Zweck der Teile eines Lebewesens zur Seele ergänzt werden, was ich unterlasse, weil es uns zu weit weg vom Thema führen würde.

Zweck nicht mehr dienen können. Aufgrund dieser Überlegungen glaube ich, dass Aristoteles mit ‹Form› an dieser Stelle den Zweck meint.

Fleisch und Knochen können aber nicht nur als Form, sondern auch als Materie gesagt werden. Ich schlage vor, das so zu verstehen, dass mit Fleisch als Materie die Mischung gemeint ist, die nach dem richtigen Mischungsverhältnis aus den vier Elementen gemischt ist.[14] Von Fleisch als Materie zu sprechen, heißt hier gerade, vom Zweck abzusehen. Daher bedeutet ‹Materie› hier etwas von der Materie$_{UD}$ und der Materie$_{KD}$ Verschiedenes. Da es außerdem an dieser Stelle nicht um Prozesse geht, die im Fleisch oder im Knochen stattfinden, ist auch nicht von Materie$_{V}$ die Rede.

Daher haben wir es hier mit einem weiteren Materiebegriff zu tun: Ich verstehe Fleisch als Materie in diesem Sinn als ein konkretes Ding, dessen Form sein Mischungsverhältnis ist. Ich werde Materie in diesem Sinn Materie$_{S}$ nennen, wobei ‹S› für ‹Struktur› steht. Fleisch als konkretes Ding ist gemäß dieser Interpretation also zweifach. Die Form von Fleisch ist sein Zweck. Die Form von Fleisch$_{S}$ hingegen ist seine Struktur. Der Zusammenhang zwischen Fleisch und Fleisch$_{S}$ (oder allgemein zwischen zwei konkreten Dingen x und x_s) ist folgender: Die Struktur kommt dem konkreten Ding Fleisch notwendig in dem Sinne zu, dass es sie haben muss, um seinen Zweck erfüllen zu können. Sie kommt ihm aber nicht wesentlich zu. Diese Struktur ist aber die Form von Fleisch$_{S}$.

Ich möchte nun drei Gründe für meine Behauptung anführen, dass Aristoteles Materie$_{S}$ annimmt. Erstens: Alexander von Aphrodisias interpretiert die Stelle zwar anders als ich, seine Interpretation ist trotzdem aufschlussreich für diesen Zusammenhang. Alexander glaubt, dass im Fleisch einerseits das Mischungsverhältnis als Form und andrerseits das, was in den Körper und aus dem Körper gelangt, als Materie betrachtet wird. Während die Form des Fleisches (d. h. bei ihm: das Mischungsverhältnis) dieselbe bleibt, kommt Fleisch (bei ihm: die Materie) im Stoffwechsel hinzu und geht weg (vgl. Alex. Aphr., *Mixt.*, 235, 17 ff.). Er stimmt mit mir also darin überein, dass das Fleisch auch als etwas betrachtet werden kann, dessen Form das Mischungsverhältnis ist, in der oben eingeführten Terminologie also als Fleisch$_{S}$. Zweitens: Im Anschluss an obige Stelle sagt Aristoteles:

14 Vgl. auch JOACHIM (1922), S. 130 und WHITING (1992), S. 81.

> «Denn die Verschiedenheit von Materie und Form ist hier [bei den Anhomoiomeren] offenkundiger als beim Fleisch und den Homoiomeren; deshalb glaubt man wohl eher, dass eine Leiche Fleisch und Knochen hat, als Hand und Arm.» (*GC* 321b 29ff.)

Der Zweck von Anhomoiomeren ist leichter einzusehen als der Zweck von Homoiomeren (*Mete.* 390a 14f.). Da außerdem die Teile eines Lebewesens ihren Zweck beim Tod verlieren, ist es leichter einzusehen, dass man einer Leiche keine Anhomoiomere zuschreiben soll, als dass man ihr keine Homoiomere zuschreiben soll. Der Fehler, einer Leiche Homoiomere zuzuschreiben, geschieht, weil bei Homoiomeren die Verschiedenheit von Form und Materie weniger leicht einsehbar ist als bei Anhomoiomeren. Daher ist man geneigt, den homonymen Homoiomeren einer Leiche eine Form zuzuschreiben, obschon sie nur aus Materie bestehen. In diesem Sinn sagt Aristoteles auch, dass nach dem Tod nur Materie übrig bleibt (*Mete.* 389b 11f.). Diese Materie kann aber nur die Materie$_{S}$ sein, weil Materie$_{UD}$ und Materie$_{KD}$ beim Tod eines Lebewesens auch zu Grunde gehen, während die Struktur einer Leiche und ihrer Teile meistens in etwa der Struktur des Lebewesens und seiner Teile entsprechen, aus dem die Leiche und ihre Teile hervorgegangen sind.

Drittens: Die Homoiomere haben je bestimmte Eigenschaften wie Biegbarkeit etc. und zwar jeweils aufgrund eines entsprechenden Mischungsverhältnisses (vgl. *GC* 330a 24ff. und die Diskussion in *Mete.* IV 8-11). Diese Eigenschaften haben sowohl die Homoiomere eines Lebewesens als auch diejenigen einer Leiche (für einige Zeit wenigstens). Das liegt daran, dass die Mischungsverhältnisse der Homoiomere bei einer Leiche dieselben sind wie bei einem Lebewesen. Insofern also Fleisch die für Fleisch spezifische Mischung aus den vier Elementen ist, ist das Fleisch eines Lebewesens und das Fleisch einer Leiche dasselbe.[15]

Daraus wird die Lösung des Leib-Körper-Problems klar: Ein Leib und eine Leiche bestehen aus Teilen, die aus denselben Homoiomeren$_{S}$ bestehen, insofern als, wie oben gezeigt, diese dasselbe Mischungsverhältnis haben und also dieselben Mischungen sind. Die Anhomoiomere$_{S}$ selbst sind bei der Leiche in gleicher Weise konstituiert wie beim entsprechenden Lebewesen. Die Homoiomere des Arms eines Lebewesens sind gleich miteinander verbunden wie die gleichbenannten Teile

15 Vgl. WHITING (1992), S. 78f.

der Leiche. Das gleiche gilt für den ganzen Körper. Der Körper des Lebewesens ist auf gleiche Art aus den Anhomoiomeren$_S$ zusammengesetzt wie die Leiche. Wenn man einen Körper beschreibt, ohne dabei die Funktionen der Organe zu beschreiben, beschreibt man ihn als Körper$_S$. So sagt Aristoteles:

> «Wenn [die Seele] weggegangen ist, ist es kein Lebewesen mehr und keiner der Teile bleibt derselbe, außer nur der Gestalt nach, wie diejenigen, die in den Geschichten in Stein verwandelt werden.» (*PA* 641a 18ff.)

Im Gegensatz zum Leib geht der Körper$_S$ beim Tod nicht zu Grunde. Er ist das, was diese Veränderung durchhält und ist damit die Materie$_V$ bei Entstehen und Vergehen. Wenn man die Veränderung des Körpers$_S$ beschreibt, beschreibt man die physiologischen Vorgänge, die in ihm stattfinden, ohne dabei den Zweck zu nennen, dem diese Vorgänge dienen. Wenn das Lebewesen stirbt, hören viele dieser Vorgänge auf, einige dauern weiter an und neue Vorgänge finden statt. All diesen Vorgängen liegt der Körper$_S$ zu Grunde. Dem Körper$_S$ kommt also die Beseelung im eigentlich Sinn nicht zu. Wenn wir bei ihm von Beseelung reden, ist damit nur gemeint, dass bestimmte Prozesse an ihm stattfinden und andere nicht. Daher sind diese Vorgänge am Körper$_S$ akzidentelle Vorgänge, Prozesse. Der Leib hingegen, d. h. die Materie$_{UD}$ eines Lebewesens, geht zu Grunde, wenn das Lebewesen zu Grunde geht, und es entsteht eine Leiche. Das ist die Lösung für Ackrills Problem. Der Körper$_S$ ist nicht notwendigerweise auf eine Form (einen Zweck) bezogen und kann identifiziert werden unabhängig davon, ob er belebt oder unbelebt ist. Das Homonymieprinzip muss dabei nicht aufgegeben werden, da es sich nicht auf den Körper$_S$ bezieht, sondern auf den Leib. Leib und Körper$_S$ sind wesentlich verschieden. Somit wäre auch Williams' *Körper* erklärbar. Seinen *Körper* kann man mit dem Körper$_S$ identifizieren.

Wenn wir dies tun, scheinen wir das Problem zu haben, das Williams Aristoteles zuschreibt, nämlich die Unglaubwürdigkeit der aristotelischen Position. Williams hat mit seiner Ansicht Vorläufer, die Aristoteles gekannt und zurückgewiesen hat. Diese Vorläufer glauben, dass das, was ich Körper$_S$ nenne, die Grundlage für die Erklärung des Lebens ist und dass die Seele als Mischungsverhältnis oder Struktur erklärt werden kann. Sie nehmen an, dass die Seele die Harmonie des Körpers sei. Ich kann hier leider nicht auf Aristoteles' Kritik an den

Vertretern dieser Theorie eingehen.[16] Ich möchte nur einen Aspekt erwähnen: Weil die Harmonisten glauben, dass es keinen wesentlichen Unterschied zwischen einem Leib und einer Leiche gibt, unterscheiden sie nicht zwischen akzidentellen und substantiellen Veränderungen. Damit haben sie kein Problem mit dem Entstehen und Vergehen und damit kein Leib-Körper-Problem. Diese Veränderungen sind gemäß den Harmonisten nicht wesentlich verschieden von den akzidentellen Veränderungen. Ihr Körperbegriff ist näher an dem Descartes' und Williams', weil sie nicht glauben, dass es bei den seienden Dingen einen wesentlichen Unterschied zwischen Belebtem und Unbelebtem gibt. Während für Aristoteles Substanzen wesentlich belebt sind, wenn sie belebt sind, und während sie für ihn die ersten Seienden sind, sind für Descartes, Williams und die Harmonisten Körper die ersten Seienden, egal, ob sie belebt sind oder nicht.[17] Diese Ansicht bietet uns eine einheitliche Erklärung der Welt, weil wir mit ihr grundsätzlich den Bereich der Lebewesen auf den Bereich der Körper reduzieren können. Sie bringt allerdings das Leib-Seele-Problem mit sich. Aristoteles auf der anderen Seite glaubt an einen wesentlichen Unterschied zwischen Lebewesen und nichtlebenden Substanzen, weil Strukturen und Mischungsverhältnisse in seinen Augen das Sein und Verhalten von Lebewesen nicht hinreichend erklären können. Seine Position bringt statt des Leib-Seele-Problems das Leib-Körper-Problem mit sich. Durch eine Betrachtung der verschiedenen aristotelischen Materiebegriffe lässt sich dieses Problem aber lösen, wie ich hoffe gezeigt zu haben.

Literatur

ACKRILL, J. L. (1979): «‹Aristotle's Definitions of *psuchê*», in: J. BARNES (et. al.), S. 65-75, urspr. in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972-73), S. 119-133

ANNAS, J. (1992): *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles/Oxford

BARNES, J./SCHOFIELD, M./SORABJI, R. (eds.) (1979): *Articles on Aristotle. iv: Psychology and Aesthetics*, London

16 Vgl. zu den Harmonisten GOTTSCHALK (1971), ANNAS (1992), S. 30 f. und zu Aristoteles' Auseinandersetzung mit ihnen PERLER (1996), S. 354 f.

17 Ich ignoriere Descartes' «res cogitans», weil sie nichts mit Belebtheit oder Unbelebtheit zu tun hat.

DEVEREUX, D. / PELLEGRIN, P. (eds.) (1990): *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote,* Actes du Séminaire C. N. R. S.-N. S. F. Oléron 28 juin – 3 juillet 1987, Paris

FREDE, M. (1990): «The definition of sensible substances in *Metaphysics Z*», in: D. DEVEREUX / P. PELLEGRIN (1990), S. 113-129

— (1992): «On Aristotle's Conception of the Soul», in: M. C. NUSSBAUM / A.O. RORTY (1992), S. 93-107

GOTTSCHALK, H. B. (1971): «Soul as Harmonia», in: *Phronesis* 16, S. 179-198

JOACHIM, H. H. (ed.) (1922): *Aristotle on Coming-to-be & Passing-away*, with Introduction and Commentary, Oxford

NUSSBAUM, M. C. / RORTY, A. O. (eds.) (1992): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford

PERLER, D. (1996): «War Aristoteles ein Funktionalist? Überlegungen zum Leib-Seele-Problem», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, S. 341-363

WHITING, J. (1992): «Living Bodies», in: M. C. NUSSBAUM / A.O.RORTY (1992), S. 75-91

WILLIAMS, B. (1986): «Hylomorphism», in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, S. 189-199

WILLIAMS, C. J. F. (ed.) (1982): *Aristotle's De Generatione et Corruptione*, Oxford

WITT, CH. (1992): «Dialectic, Motion, and Perception: *De Anima* Book I», in: M. C. NUSSBAUM / A.O.RORTY (1992), S. 169-183