

Vortrag auf der von Georg Toepfer und Francesca Michelini organisierten Tagung *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit* (Humboldt Universität Berlin, Dez. 2012).

Druckfassung (April 2013). Der Tagungsband soll in der Reihe *Lebenswissenschaften im Dialog*, Verlag Karl Alber erscheinen

**Sôma organikon (Aristoteles, De anima 412b5-6).** Zum ontologischen Sinn des Werkzeugvergleichs

Gottfried Heinemann (Kassel)

**Vorbemerkung:** Die in der Überschrift zitierte Wendung – *sôma ... organikon*<sup>1</sup> – gehört zur aristotelischen Definition von "Seele", d.h. von Lebendigsein. Sie wird meist so übersetzt, als wäre von einem Körper (*sôma*) die Rede, der "organisch", "organisiert" oder "mit Organen ausgestattet" (*organikon*) ist.<sup>2</sup> "Seele", oder Lebendigsein, wäre demnach dasselbe wie "die erste Entelechie" eines "natürlichen mit Organen ausgestatteten [und insofern "organischen"] Körpers".<sup>3</sup> – Man muß nicht sogleich verstehen, was hier "erste Entelechie" heißt. Bei der zitierten Übersetzung ist das sogar ganz unverständlich;<sup>4</sup> dieser Aufsatz soll zur Erklärung beitragen.

Die durch *organikon* angezeigte Werkzeugfunktion wird bei der zitierten Auslegung an die als "Werkzeug" (*organon*) fungierenden Teile des Körpers delegiert.<sup>5</sup> Demgegenüber betonen

---

<sup>1</sup> Aristoteles, *De anima* II 1, 412b5-6, cf. a28-b1.

<sup>2</sup> O. Gigon (*Aristoteles: Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*, übers. und hg., repr. München: dtv 1983, zu 412b6) und H. Seidl (*Aristoteles: Über die Seele*, übers. und hg. Hamburg: Meiner 1995): "organisch", ebenso R. Polansky (*Aristotle's De anima*, CUP 2007, p. 160): "organic"; die ROT (*The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. by J. Barnes, Princeton 1984) hat "organized"; W. Theiler (*Aristoteles: Über die Seele*, übers., 6. Aufl. Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg 1983) und Gigon (a.a.O. zu 412a28) "mit Organen ausgestattet", ebenso D.W. Hamlyn (*Aristotle. De anima, Books II and III*, tr. with introd. and notes, Oxford: Clarendon 1968). Weitere Belege bei A.P. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden-Boston: Brill 2003 (= Bos 2003), p. 85 f., Anm. 75

<sup>3</sup> *De anima* II 1, 412b5-6 (Übers. Theiler bzw. Gigon). – Vgl. aber unten, T12.

<sup>4</sup> "Entelechie" hat hier nichts mit dem Abschluß einer Entwicklung zu tun: Tiere sind schon vor diesem Abschluß (d.h. etwa: vor der Geschlechtsreife) lebendig; die Definition der Seele differenziert nicht zwischen Kindern, Erwachsenen und Greisen. Vielmehr bildet sie den Rahmen, innerhalb dessen eine Unterscheidung zur Seele gehöriger Vermögen und demgemäß auch eine Differenzierung nach Lebensphasen erfolgt (vgl. R. Johnston: "Aristotle's *De Anima*: On Why the Soul is Not a Set of Capacities", *Brit. J. Hist. Philos.* 19 (2011) 185-200) – Wie auch bei den Verwendungsfällen in *De generatione animalium* (II 1, 734a16-735a4) kann *entelecheia* in *De anima* II 1 mit *energeia* gleichgesetzt werden.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. J. Whiting ("Living Bodies", in: M. Nussbaum and A. Rorty, eds., *Essays in Aristotle's De anima*, OUP 1992, p. 75-91, hier p. 77): Die Charakterisierung des Körpers als *organikon* "means that it has organs which are defined by their functions, and therefore that it cannot exist in the absence of

einige Interpreten zu Recht, daß der griechische Wortlaut das gar nicht hergibt. Die Charakterisierung eines Körpers (*sôma*) als *organikon* unterstellt eine Werkzeugfunktion dieses Körpers selbst; deren Zusammenhang mit einer Werkzeugfunktion seiner Teile ist zwar nicht ausgeschlossen, wird aber auch nicht präjudiziert.<sup>6</sup>

Welcher Körper dies ist, muß sich aus dem Kontext ergeben. Dabei halte ich es – mit der Mehrzahl der Interpreten – für unabweisbar, daß Aristoteles hier von dem ganzen Körper des jeweiligen Lebewesens spricht:<sup>7</sup> was man im Deutschen auch den Leib nennt, und dessen Lebendigsein eben die "Seele" ist. Von einer Werkzeugfunktion des ganzen Körpers ist bei Aristoteles ja auch an anderen Stellen die Rede.<sup>8</sup>

Zu beachten bleibt allerdings, daß die Definition von "Seele" in *De anima* II 1 diese Werkzeugfunktion nicht umstandslos unterstellt: Ausgangspunkt ist hier nicht der lebendige Körper als Werkzeug (*organon*), sondern der potentiell lebendige Körper als *organikon*, d.h. als "zum Werkzeug geeignet".<sup>9</sup> Was dabei unter einem potentiell lebendige Körper zu ver-

---

soul, without which these organs could not perform their functions." Ähnlich Polansky (a.a.O. 160): "The body is organic through being composed of parts that provide instruments for the soul." – Diese Interpretation läßt sich bekanntlich bis auf Alexander von Aphrodisias zurückverfolgen (vgl. Bos 2003, 85n75).

<sup>6</sup> L.A. Kosman, "Animals and other beings in Aristotle", in: *Philosophical issues in Aristotle's biology*, ed. by A. Gotthelf and J.G. Lennox, CUP 1987, p. 360-391, hier p. 376 f.; S. Everson, *Aristotle on Perception*, CUP 1997, p. 64 f. (dazu im Hauptpunkt bestätigend: J. Barnes, Rez. zu Everson, *Class. Rev.* 49 (1999) 120-122, hier p. 121); Bos 2003, 85 ff.; ders., "Aristotle's *De Anima* II.1: The Traditional Interpretation Rejected", in: *Aristotle and Contemporary Science*, ed. by D. Sfendoni-Mentzou et al., Vol. II, New York etc.: Lang 2001, p. 187-201 (= Bos 2001), hier p. 190 ff.; S. Menn, "Aristotle's definition of soul and the programme of the *De anima*", *OSAP* 22 (2002) 83-139, hier p. 108 ff. Auch Polansky (a.a.O. 160) betont, daß "*organikon* probably means 'instrumental' or having the power of an instrument". – Leider bleibt Kosmans bahnbrechender Aufsatz in den späteren Beiträgen unerwähnt; das gilt auch für die ausführlich dokumentierte Diskussion bei Bos (2003, 85 ff. vgl. bes. den Schluß von Anm. 75 sowie p. 92 f.). Vgl. jetzt aber die vervollständigten Angaben in ders., "The tongue is not the soul's instrument for tasting in Aristotle, *On the soul* II 10", *Hermes* 140 (2012) 375-385, Anm. 1.

<sup>7</sup> Demgegenüber identifizieren Everson und Bos den von Aristoteles in *De anima* II 1 als *organikon* charakterisierten Körper mit bestimmten, als Träger von Seelenfunktionen fungierenden Teilen des Leibes. Bei Everson (1997, 67 f.) sind das insbesondere die Sinnesorgane (und der ganze Leib nur "abgeleiteterweise", p. 249 f.), bei Bos (2001, 189 f. und 197 f.) das von Aristoteles an anderen Stellen erwähnte *pneuma* (oder ein Analogon, wo dieses fehlt). Da die Erklärung von *organikon* als "werkzeughaft" oder "zum Werkzeug geeignet" oft mit der letzteren These gleichgesetzt wird, komme ich auf sie später nochmals zurück

<sup>8</sup> PA I 1, 642a11 (s.u. T2, dazu W. Kullmann, *Aristoteles: Über die Teile der Lebewesen*, übers. und erl., Berlin: Akademie Verlag - Darmstadt: wbg 2007, 317); PA I 5, 645b16 f. (s.u. T3, dazu Kullmann a.a.O. 356). Ebenso *De anima*. II 4, 415b18-20.

<sup>9</sup> Vgl. Menn (a.a.O. 109): *organikon* = "suited for being used as an instrument"; ebenso bereits Kosman (a.a.O. 377): "to be a horse's body ... is to be an *instrument capable of being* (or doing) that, the *actual* being (or doing) of which is specified in the formal account of being a horse."

stehen ist und was es für einen solchen Körper heißt, zum Werkzeug geeignet – im Unterschied zu: als Werkzeug fungierend – zu sein, bleibt erkläruungsbedürftig.<sup>10</sup>

1. Das Wort "Organismus" oder ein direktes Äquivalent kommt bei Aristoteles nicht vor. Aber was nach Kant "organisierte Wesen" auszeichnet, daß Teile und Ganzes einander wechselseitig als Zweck und Mittel bedingen,<sup>11</sup> trifft auf alle Lebewesen nach Aristoteles zu. Diese Wechselseitigkeit ist bei Aristoteles bekanntlich gemäß der Unterscheidung von vier Arten der Ursache differenziert. Der Werkzeugvergleich, über den ich hier sprechen will, illustriert diese Differenzierung in einem wichtigen Punkt. Wie Werkzeuge (*organa*, Pl.), haben Teile eines Lebewesens jeweils eine charakteristische Funktion; ihre charakteristischen Merkmale sind dieser Funktion angepaßt. Wie bei Werkzeugen erklärt sich einerseits ihr Vorhandensein aus ihrer Funktion. Und andererseits erklärt sich das Zustandekommen der funktionsgemäßen Leistung aus ihrem Gebrauch.

Näher betrachtet, trifft dies insbesondere auf die ungleicheitlichen Teile eines Lebewesens zu; Aristoteles spricht oft so, daß zwischen "Werkzeug" (*organon*) und "ungleicheitlicher Teil" gar kein terminologischer Unterschied ausmachbar ist. – Die zugrundeliegende Unterscheidung zwischen gleicheitlichen und ungleicheitlichen Teilen eines Lebewesens ist ganz elementar. Gleicheitig ist, was mit seinen Teilen gleichartig ist; ungleicheitig ist, worauf dies nicht zutrifft.<sup>12</sup> Knochen, Blut, Muskelgewebe usw. sind gleicheitig. Denn jeder Teil eines Stücks Knochen ist wieder ein Stück Knochen, usf. Ein Herz ist nicht gleicheitig, denn ein halbes Herz ist kein Herz; ebenso eine Hand, denn eine halbe Hand ist keine Hand usf.<sup>13</sup> Ungleicheitige Teile sind aus gleicheitlichen gebildet.<sup>14</sup> Diese sind somit ihr Material;<sup>15</sup> sie werden als geeignetes Material für die Bildung ungleicheitlicher Teile mit funktionsgemäßen Merkmalen benötigt. Der Vergleich mit einem Werkzeug funktioniert auch hier: Wie eine Säge nur funk-

---

<sup>10</sup> Siehe unten, Abschnitt 6. Die Teile des Körpers kommen dann dadurch ins Spiel, daß die Eignung des Körpers zum Werkzeug auf eine entsprechende Eignung der Teile als ihre notwendige Bedingung zurückführbar ist.

<sup>11</sup> KU § 65 f.

<sup>12</sup> Demgemäß werden gleicheitige Teile durch Massenterme, ungleicheitige Teile durch (echte) Sortale (d.h. count nouns) charakterisiert. – Zu dieser Unterscheidung jetzt der SEP-Artikel "The Metaphysics of Mass Expressions" von M. Steen (<http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics-massexpress>, Nov 8, 2012, download Nov. 15, 2012).

<sup>13</sup> Beachte: es gilt auch homöomere Gemische. Die Hand ist nicht deshalb ungleicheitig, weil sie aus unterschiedlichen Materialien (Knochen, Sehnen, Muskel- und Bindegewebe usw.), sondern weil sie nicht aus Händen besteht.

<sup>14</sup> PA II 1, 646b25-7; ebd. 2, 647b21-5.

<sup>15</sup> PA II 2, 647b22: ὡς ὕλη, d.h. "als Material" – nicht, wie in Kullmanns Übersetzung: "gewissermaßen Material".

tioniert, wenn sie aus Eisen ist, so muß der Kehlkopf zur Schallverstärkung aus steifem Knorpel bestehen.<sup>16</sup>

Wie der Körperteil als Werkzeug für eine Funktion, so wird der ganze Körper von Aristoteles als Werkzeug der Seele beschrieben:

**T1.** "Die Kunst muß Werkzeuge verwenden, die Seele den Körper."<sup>17</sup>

Und demgemäß:

**T2.** "... der Körper ist Werkzeug".<sup>18</sup>

In der Einleitung zu *PA* stellt Aristoteles die Sache so dar, als wäre das eine Schlußfolgerung:

**T3.** "Jedes Werkzeug ist zu einem Zweck, von den Körperteilen ist jeder zu einem Zweck, der Zweck ist eine Tätigkeit (*praxis*), deshalb ist klar, daß der ganze Körper zwecks einer

---

<sup>16</sup> *Phys.* II 9, 200b4-7; *PA* I 1, 642a9-13. – Zum Kehlkopf unten, Abschnitt 6.

<sup>17</sup> *De Anima* I 3, 407b25-6: δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὄγκανοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι. – Thema ist hier die pythagoreische Lehre, daß eine Seele in unterschiedlichsten Körpern wiedergeboren werden kann (b20 ff.). Nach Aristoteles ist das absurd: Der Flöte entlockt die Kunst des Zimmermanns keinen Ton (b24-5); ebenso belebt die Seele keinen Leib, zu dem sie nicht paßt.

Dieses Beispiel unterläuft auch die zugrundeliegende Vorstellung von einer nachträglichen Verbindung der schon vorhandenen Seele mit einem Leib (vgl. b15): Ohne Flöten gibt es keine Kunst des Flötenspiels, und ohne den Leib gibt es nach Aristoteles keine Seele, die dessen Lebendigkeit ist. Aristoteles sagt das hier noch nicht. Aber durch die Wahl des Beispiels beugt er einem solchen Mißverständnis des Werkzeugvergleichs vor.

In seiner Interpretation der Stelle rekurriert A. Bos ("Why the soul needs an instrumental body according to Aristotle (*Anim.* I 3, 407b13-26)" *Hermes* 128 (2000) 20-31) auf den einzigen Fall, in dem die zitierte Vorstellung bei Aristoteles eine Anwendung hat: den Zeugungsvorgang, bei dem nach Bos das *sperma* als "instrumental body" fungiert (p. 26). Nach Aristoteles (*De anima* II 1, 412b26-7; dazu treffend Polansky a.a.O. 166) sind aber *sperma* und *karpos* (pflanzlicher Same) vor der Befruchtung nur potentiell solche Körper, wie sie seiner Definition von "Seele" als "zum Werkzeug geeignet" vorausgesetzt sind. Beim Zeugungsvorgang ist das *sperma* zwar körperlicher Überträger der Form, aber kein Lebewesen.

Irritierend ist bei Bos auch die Behauptung, daß Aristoteles die Seele als unbewegten Beweger, nicht wie Platon als Selbstbeweger, beschreibt (p. 22 f.). Unbewegter Beweger ist nach Aristoteles nicht die Seele, sondern das Erstrebte und das machbare Gute (*De anima* III 10, 433b11 bzw. b16). Selbstbeweger ist das Tier (ebd. b28); soweit die Seele den Körper bewegt, dessen *entelecheia* sie ist, wirkt nicht Eines auf Anderes ein. – Zu der (auf die Interpretation von *De anima* II 4, 415b10 ff. durch Alexander von Aphrodisias zurückführbaren) Auffassung der Seele als unbewegten Beweger vgl. K. Corcilius, "Aristotle's definition of non-rational pleasure and pain and desire", in: *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. by J. Miller, CUP 2011, S. 117-143, hier bes.: S. 118, 135-137. Polansky (a.a.O. 210) ignoriert, daß *prôton* (*De anima* II 4, 415b21) = *prôtê* (*Phys.* II 3, 194b30).

<sup>18</sup> *PA* I 1, 642a11: ... τὸ σῶμα ὄγκανον. – Die ganze Stelle (a9-13) lautet in der Übersetzung von Kullmann: "... so wie das Beil hart sein muß, wenn man mit ihm Holz spalten will, und wenn hart, dann aus Bronze oder Eisen, so ist es auch notwendig, daß der Körper von der und der Beschaffenheit ist und aus den und den Bestandteilen besteht, wenn er seine Aufgabe erfüllen soll; denn der Körper ist ein Werkzeug (zu einem bestimmten Zweck existiert ja jeder seiner Teile und ebenso auch das Ganze)."

vollständigen Tätigkeit gebildet ist.<sup>19</sup> Denn das Sägen ist nicht um der Säge willen da, sondern umgekehrt; das Sägen ist nämlich ein Gebrauch. Daher ist der Körper irgendwie zwecks der Seele da, und die Teile zwecks der Leistungen, für die sie von Natur bestimmt sind."<sup>20</sup>

Dieser Schluß von den Teilen aufs Ganze ist fragwürdig.<sup>21</sup> Betrachte ein selbsterhaltendes System *S* aus den Teilen *A* und *B*. Dabei habe *A* die Funktion, *B* zu erhalten; und *B* habe die Funktion, *A* zu erhalten. Die Selbsterhaltung von *S* ergibt sich somit aus der kombinierten Funktion der Teile *A* und *B*. Aber daraus folgt nicht, daß *S* die Funktion hat, sich selbst zu erhalten. Es ist nicht einmal klar, was das heißen soll. – Hingegen ergibt sich der Sinn der Funktionszuweisungen an die Teile *A* und *B*, d.h. die Auszeichnung ihrer jeweiligen *Wirkung* als ihre *Funktion*, umstandslos aus der Charakterisierung von *S* als selbsterhaltend. Sie ist relativ auf diese Beschreibung; die Selbsterhaltung von *S* fungiert als letztlicher Zweck.

Es ist deshalb wichtig zu verstehen, daß die aristotelische Auffassung des Körpers als "Werkzeug" der Seele nicht von dem zitierten Argument abhängig ist. In diesem wird die Seele mit einer "vollständigen Tätigkeit" (*praxis plérēs*) identifiziert, die den Zweck (oder die Funktion) des ganzen Körpers ausmachen soll. Diese Auszeichnung der Seele als Zweck ist bei Aristoteles bekanntlich nicht die Definition von "Seele", sondern eine Charakterisierung, die sich erst aus dieser ergibt.

2. Seele ist Lebendigsein – mit dieser Formel beschreibe ich einen Sprachgebrauch, den Aristoteles ganz selbstverständlich voraussetzt.<sup>22</sup> Die Formel ist keine Definition. Aber sie verweist auf den Ausgangspunkt, von dem her Aristoteles eingangs des II. Buchs von *De anima* seine "allgemeinste Erklärung" von "Seele" entwickelt.<sup>23</sup> Ich beginne demgemäß in diesem und dem nächsten Abschnitt mit einigen Plausibilitätsbetrachtungen; anschließend kommentiere ich die wichtigsten Schritte der Erklärung, die in *De anima* II 1 ausgearbeitet ist.

---

<sup>19</sup> "Vollständig": *plérēs* (645b17) – nicht: "vielgliedrig" (*polymerēs*; zu dieser von einigen Interpreten bevorzugten Textvariante Kullmann a.a.O. 356 ad loc.).

<sup>20</sup> PA I 5, 645b14-20: 'Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἔνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἔκαστον ἔνεκά του, τὸ δ' οὐ ἔνεκα πρᾶξις τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἔνεκα πλήρους. Οὐ γὰρ ή πρόσις τοῦ πρόιονος χάριν γέγονεν, ἀλλ' ὁ πρίων τῆς πρόσεως: χρῆσις γάρ τις ή πρόσις ἐστίν. "Ωστε καὶ τὸ σῶμα πως τῆς ψυχῆς ἔνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἀπέφυκεν ἔκαστον.

<sup>21</sup> Vgl. Kullmann (a.a.O. 356) ad loc.; J. Lennox (*Aristotle: On the Parts of Animals I-IV*, tr. with introd. and comm., OUP 2001, p. 176 ad loc.) spricht treffend von einer "fallacy of composition".

<sup>22</sup> In diesem Sinne *De anima* II 2, 413a21-2: ... διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν ("... daß sich das Beseelte vom Unbeseelten dadurch, daß es lebt, unterscheidet").

<sup>23</sup> "Allgemeinste Erklärung": *koinotatos logos* (*De anima*. II 1, 412a5-6).

Ich sage: Seele ist Lebendigsein, nicht Leben (wie man auch hört). Von "Seele" kann also nur die Rede sein, wenn zugleich davon die Rede ist, daß *etwas* lebendig ist. Dieses Etwas ist nicht das Leben, die Seele selbst oder ein Geist (das alles wäre einfach nur widersinnig). Bei Aristoteles ist es ein "natürlicher Körper" von bestimmter Beschaffenheit.<sup>24</sup> Man möchte fragen: Warum nicht z.B. eine Person? Tatsächlich ist das gar nicht ausgeschlossen, da nach Aristoteles auch Personen natürliche Körper von bestimmter Beschaffenheit sind. Aber die Definition ist allgemeiner. Sie betrifft alles, was in einem biologisch relevanten Sinne lebendig ist: Pflanzen und Tiere, wobei der Mensch zunächst nur als eine unter vielen Tierarten gilt.

Aber gerade bei uns selbst sehen wir, daß dieses Lebendigsein mit dem Sein zusammenfällt. Ich existiere nur als dieser lebendige Körper. Wenn mein Körper nicht mehr lebendig ist, bin ich nicht mehr; der lebendige Körper hört auf zu existieren, wenn er aufhört, lebendig zu sein. Lebendigsein ist keine Eigenschaft; sein Aufhören ist keine Veränderung, sondern Vernichtung.

Lebendigsein ist daher auch ein Begriff von Identität. In den Vorbemerkungen zu seiner Definition von Seele erklärt Aristoteles, Leben sei dasselbe wie

#### T4. "selbstverursachte Ernährung sowie Zunahme und Abnahme".<sup>25</sup>

Der Begriff des Lebens wird naheliegenderweise am Stoffwechsel als der elementarsten Lebensfunktion festgemacht. Bemerkenswert ist dann aber sogleich die Erwähnung von Zu- und Abnahme. Was hier gemeint ist, wird durch die gängigen Übersetzungen eher ver stellt: Statt "Abnahme" (so Theiler treffend für *phthisis*) schreibt Gigon "Verfall", Seidl "Schwinden", die ROT und Hamlyn "decay", Polansky (2007, 151 f.) "decline". Dabei erklärt Polansky (ebd. 152) ganz richtig, daß hier – ich möchte sagen: vor allem – an eine Zu- und Abnahme bei wechselndem Ernährungsstand, z.B. auch Winterschlaf, und an den jahreszeitlichen Vitali-

<sup>24</sup> Ebd. 412a11-2 – "von bestimmter Beschaffenheit": *toionde* (ebd. a16-7, vgl. b11 und b27) – In Anlehnung an zeitgenössischen Sprachgebrauch (vgl. Platon, *Lg.* 891c3: *physis*; ebd. 892c5: *physei*) kann Aristoteles die sog. Elemente auch als "die natürlichen Körper" bezeichnen (vgl. z.B. *Phys.* IV 1, 208b8-9, *Met.* VII 2, 1028b10). Diese Wendung ist aber nicht für die Elemente reserviert (vgl. z.B. *Phys.* II 2, 193b24 und bes. *De caelo* I 3, 270a29-33). Für die Annahme von Bos (2001, 188 f. und 2003, 74 ff.), daß auch an der o.g. Stelle (*De anima* II 1, 412a11-2) von "elementaren" Körpern, insbes. dem sog. *pneuma*, die Rede sei, spricht zwar vielleicht die anschließende Bemerkung, die natürlichen Körper seien "Prinzipien der anderen" (a12-3; dazu Bos 2003, 75 f.). Die Annahme scheitert aber daran, daß dann ein "elementarer" Körper "Leben" und somit "selbstverursachte Ernährung sowie Zunahme und Abnahme" (a14-5) "haben" müßte. Was Bos allenfalls zeigen kann, ist aber etwas ganz anderes, nämlich: daß nach Aristoteles ein elementarer Körper, das sog. "natürliche Feuer", als Träger bestimmter Stoffwechselreaktionen erforderlich ist (vgl. *De Juventute etc.* 14 = *De respiratione* 8, 474b10 ff., dazu Bos 2003, 82). Diese, und somit das "Leben" im Sinne "selbstverursachter Ernährung sowie Zunahme und Abnahme" eignen aber nicht dem "natürlichen Feuer" als solchem, sondern dem lebendigen Leib, dessen Teil es ist.

<sup>25</sup> Ebd. 412a14-5: *di' hautou trophē te kai auxēsis kai phthisis.*

tätszyklus von Pflanzen zu denken ist. Sogleich an altersbedingten Verfall und jugendliches Wachstum zu denken, ist geradezu irreführend, da in diesem Fall die ernährungsbedingte Zu- und Abnahme mit entsprechenden Phasen von Entstehen und Vernichtung einhergeht.<sup>26</sup>

Der somit angedeutete (aber nicht ausgeführte) Zusammenhang des Zu- und Abnehmens mit der Ernährung ist auch bei einem Komödienfragment vorauszusetzen, dessen Wortlaut sich mit den obigen Zitaten auffällig überschneidet:<sup>27</sup>

**T5.** (Schuldner S im Disput mit Gläubiger G) S: Wenn man zu einer Zahl einen Stein hinzufügt oder wenn man einen wegnimmt, ist sie noch dieselbe Zahl? – G: Nein. – S: Und wenn man eine Elle um ein Stück verlängert oder verkürzt, bleibt dann das Maß bestehen? – G: Nein. – S: Nun schau auf die Menschen: Der eine nimmt zu, der andere ab.<sup>28</sup> Im Wechsel (*metallaga*) sind alle die ganze (Lebens-) Zeit. Was aber seiner Natur nach (*kata phisin*) wechselt und nie im selben (sc. Zustand) bleibt, das ist doch wohl ein anderes (*heteron*) als das, von dem es sich abgesetzt hat (*tou parexestakotos*). Auch du und ich sind gestern andere, heute andere, morgen andere und nicht dieselben nach dieser Regel ... (weshalb der Schuldner für das früher geliehene Geld gar nicht zuständig ist).

Daß es nach Aristoteles zu der beschriebenen Lebensfunktion gehört, das Lebewesen als Exemplar seiner Art und somit als Substanz zu erhalten,<sup>29</sup> besagt daher auch, daß bei aller Zu- und Abnahme die Selbigekeit eines Lebewesens durch seine "Seele" gewährleistet ist.

3. Plutarch (*Theseus* 23,1) erwähnt das zitierte Argument im Zusammenhang mit einem Gedankenexperiment, das als "Schiff des Theseus" Karriere gemacht hat. Ich referiere hier die moderne, im Kern auf Hobbes (*De corpore* II 11,7) zurückgehende Version:

**T6.** Bei der wiederholten Reparatur eines hölzernen Schiffs werden nacheinander alle Teile durch neue ersetzt. Anschließend werden die alten Teile in ihrer alten Anordnung neu zusammengesetzt. Welches der beiden Schiffe ist das ursprüngliche Schiff?

---

<sup>26</sup> Vgl. zum Zusammenhang von Entstehen und Wachstum beim Embryo GA II 4, 739b33 ff.; die nährende Seele ist hier keine andere als die erzeugende Seele (ebd. 740b36-7: εἰ οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ θρεπτικὴ ψυχή, αὕτη ἐστὶ καὶ ἡ γεννῶσα).

<sup>27</sup> Epicharm, DK 23 B 2 (= Diogenes Laertios III 11) – ab "nun schau" wörtlich übersetzt. Schuldner und Gläubiger nicht bei D.L., vgl. aber bei DK das ebd. an das Zitat aus D.L. anschließende Testimonium (Plutarch). Nach einem zweiten Testimonium bei DK (ebd., Anon. in Plat. Theait.) verprügelt der Gläubiger den Schuldner und erklärt sich nach dessen Vorhaltungen für ebenso unzuständig. R. Wasserman hat dies eingangs seines SEP-Artikels "Material Constitution" zu einer Szene zusammengezogen (<http://plato.stanford.edu/entries/material-constitution>, Feb 20, 2009, download Nov. 22, 2012).

<sup>28</sup> *ho men gar auxeth', ho de man gar phthinei* (Vs. 7)

<sup>29</sup> In diesem Sinne *De anima* II 4, 416b17-9: ἡ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δύναμις ἐστιν οἷα σώζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ἢ τοιοῦτον.

Wenn *dieses hölzerne Schiff* definitionsgemäß dasselbe wie *diese Hölzer (Planken etc.) in dieser Anordnung* ist, dann ist das aus den alten Teilen neu zusammengesetzte Schiff das ursprüngliche Schiff; das durch Austausch der Teile entstandene Schiff ist ein anderes Schiff. – Bei einem *Museumsstück* (wovon Plutarch spricht) leuchtet das ein, bei einem Gebrauchsgegenstand nicht. Bei einem Museumsstück hält die Ergänzung den Verschleiß nicht auf: sie dokumentiert ihn vielmehr. Es kann geradezu eine konservatorische Aufgabe sein, das Original durch Zusammenbau der ausgebauten Teile wiederherzustellen. Das durch Austausch der Teile entstandene Schiff ist demgegenüber eine bloße Kopie. Hingegen wird ein *Gebrauchsgegenstand* durch den Austausch verschlissener Teile wiederhergestellt; er ist derselbe Gegenstand, aber "wie neu". Niemand muß über die Teile Buch führen. Ob irgendwann alle Teile ausgetauscht sind,<sup>30</sup> wird gar nicht bemerkt: das ist für die Selbigkeit des Gegenstandes ohne Belang.

Diese Unterscheidung folgt der bekannten Regel, daß Kriterien für Selbigkeit durch sortale Prädikate festgelegt – und somit evtl. beschreibungsabhängig – sind. Aristoteles beschreibt den Körper eines Lebewesens in Analogie zu einem Gebrauchsgegenstand. Wir haben daher zu fragen: Was ist überhaupt ein Gebrauchsgegenstand?

Auf meinem Schreibtisch liegt ein Stein, den ich vor Jahrzehnten in einem trockenen Bachbett gefunden habe. Der Stein dient mir als Briefbeschwerer und ist somit ein Gebrauchsgegenstand. Aber was heißt das? Während ich dies schreibe, liegt dieser Stein nur auf den Schreibtisch herum. Er wird nicht verwendet, sondern liegt zur Verwendung bereit. Vor ein paar Wochen hatte ich ihn verlegt, und habe ihn dann vergeblich gesucht. Damals lag er also noch nicht einmal bereit. Gleichwohl war dieser Stein mein Briefbeschwerer und somit ein Gebrauchsgegenstand; das Taschenmesser, das ich stattdessen zur Briefbeschwerung benutzte, war ein schlechter Ersatz. Zu einem Gebrauchsgegenstand gehört es demnach, daß er *normalerweise* zur Verwendung bereitliegt. Wenn er nicht bereitliegt, ist das eine Störung und wird als solche vermerkt. Er kann z.B. auch zur Reinigung oder Reparatur vorübergehend außer Gebrauch genommen werden. Die Unterbrechung dient dann seiner Verwendbarkeit: der Stein bleibt Gebrauchsgegenstand. Er bleibt es, bis ich ihn außer Gebrauchnehme. Aber ich kann ihn auch verschenken, verkaufen oder vererben: wenn mein Erbe ihn seinerseits in Gebrauch nimmt, bleibt der Stein ein Gebrauchsgegenstand – und zwar bleibt er *derselbe* Gebrauchsgegenstand .

Die These liegt nahe, daß die Selbigkeit eines Gebrauchsgegenstandes von der Kontinuität seiner Verfügbarkeit abhängig ist. Diese ergibt sich ihrerseits aus der Kontinuität eines Verfügungsanspruchs: daß dies mein Briefbeschwerer ist, unabhängig davon, ob ich ihn gerade

---

<sup>30</sup> Bei hölzernen Schiffen ist das ganz normal – man lese alte Reisebeschreibungen: Schiffe werden unterwegs immer wieder zur Reparatur an den Strand gezogen; Bäume werden gefällt und zu Masten, Rahen, Planken usw. verarbeitet; es wird ausgetauscht, was ausgetauscht werden muß.

als solchen verwende, ob er zur Verwendung bereitliegt oder vorübergehend nicht einmal das. Die Kontinuität des Verfügungsanspruchs zeigt sich gerade an den beschriebenen Unterbrechungen, die eben keine Abbrüche, sondern vorübergehende Störungen der Verfügbarkeit sind. Dasselbe gilt auch bei einem Austausch von Teilen: Die Kontinuität des Verfügungsanspruchs ist davon unbetroffen; die Kontinuität der Verfügbarkeit ist demgemäß nur vorübergehend gestört. Und mit der Kontinuität des Verfügungsanspruchs ist zugleich auch die Selbigkeit des Gebrauchsgegenstandes von der Störung gar nicht betroffen.

Die von Aristoteles behauptete Analogie zwischen Leib und Gebrauchsgegenstand betrifft jedenfalls diese Selbigkeit, die im einen Fall durch den Bestand der Seele und im anderen Fall durch die Kontinuität eines Verfügungsanspruchs gewährleistet ist.

**4.** Wenn ein natürlicher Körper Leben hat, dann ist seine Lebendigkeit oder "Seele" seine "Substanz". Das ist bei Aristoteles der Ausgangspunkt: Als dasjenige, was auf den Körper zutrifft, wenn er Leben hat,<sup>31</sup> ist die Seele zugleich dasjenige, was es für diesen Körper heißt, ein Gegenstand seiner Art zu sein.<sup>32</sup> Sie ist "Substanz" im Sinne der definitionsgemäßen "Form",<sup>33</sup> zu der sich der Körper als Träger und Material verhält.<sup>34</sup>

Nach Aristoteles verhält sich Material zu Form wie Möglichkeit zu Wirklichkeit:<sup>35</sup> Material als solches ist potenzieller Träger der Form; das Auftreten der Form realisiert eine mit dem Material gegebene Möglichkeit. Aber die Sache ist komplizierter. "Material" ist hier das "nächste Material",<sup>36</sup> über dem die Form superveniert.<sup>37</sup> Anders als in *Phys.* I 7, wo ein "bleibendes" Material als "Prinzip" eingeführt wird,<sup>38</sup> ist "Material" in *De anima* II 1 kein potentieller Träger unterschiedlicher Formen. Es ist ein "natürlicher Körper, der potentiell Leben

---

<sup>31</sup> In diesem Sinne ebd. 412a18: *kath' hypokeimenou*.

<sup>32</sup> Ebd. 412b11: *to ti ên einai tōi toiotutōi sômati*.

<sup>33</sup> Ebd. 412a19-20: *ousia hôs eidos*; – "definitionsgemäß": *kata ton logon* (ebd. b10-1).

<sup>34</sup> Ebd. 412a18-9: *hôs hypokeimenon kai hylê*.

<sup>35</sup> Ebd. 412a9-10: ἔστι δ' ή μὲν ὑλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.

<sup>36</sup> *Met.* VIII 6: 1045b18: *eschatê hylê*. – Vgl. zum Folgenden Kosman (a.a.O. 377) und Polansky (a.a.O. 154n13).

<sup>37</sup> Die Supervenienz der Form über dem Material behauptet

T7. "Ferner ist das Material etwas Bezugliches. Denn zu einer anderen Form gehört ein anderes Material." (*Phys.* II 2, 194b8-9: ἔτι τῶν πρός τι ή ὑλη· ἀλλω γὰρ εἴδει ἀλλη ὑλη).

Bemerkenswert ist, daß nach Aristoteles gleichwohl nicht die Form durch das Material, sondern das Material durch die Form determiniert ist; dazu auch G. Heinemann, "Material und Supervenienz bei Aristoteles", in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 19, hg. von J. Althoff et al., Trier: WVT 2009, S. 47-59

<sup>38</sup> "Bleibend": *hypomenon* (*Phys.* I 7, 190a10 und passim); im selben Sinn ebd. b13 und passim: *hypokeimenon*.

hat".<sup>39</sup> Und als ein solcher ist das Material potentieller Träger genau derjenigen und keiner anderen Form, die es als lebendiger Körper tatsächlich trägt. Wenn der Körper diese Form verliert, hört er auf, lebensfähiger Körper zu sein; was von ihm bleibt, ist nur noch ein Leichnam.<sup>40</sup> Der umgekehrte Fall, daß ein Körper zunächst nur lebensfähig ist und dann erst lebendig wird, kommt bekanntlich nicht vor;<sup>41</sup> nach Aristoteles ist eine solche Annahme ganz widersinnig.

Aber deshalb ist auch zunächst gar nicht klar, worin überhaupt der Unterschied zwischen einem lebensfähigen und einem lebendigen Körper liegt und was daher die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit hier überhaupt soll. Die aristotelische Formel, die Seele sei

**T8.** "Substanz im Sinn von Form eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat",<sup>42</sup> und somit

**T9.** "Wirklichkeit eines solchen Körpers" – oder deutlicher übersetzt: "volles Ausgebildetsein (*entelecheia*) dessen, was ein natürlicher Körper, der potentiell Leben hat, potentiell ist",<sup>43</sup>

bleibt somit erkläungsbedürftig. Der Hinweis auf die zwei Bedeutungen von "Wirklichkeit" (*entelecheia*), nämlich

**T10.** "entweder wie Wissen (*epistêmê*) oder wie dessen Vergegenwärtigung (*to theôrein* – wörtlich: das Betrachten)",<sup>44</sup>

sowie die Präzisierung, die Seele sei Wirklichkeit "wie Wissen",<sup>45</sup> d.h. sie sei

**T11.** "Wirklichkeit im ersten Sinn eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat",<sup>46</sup>

---

<sup>39</sup> *De anima*. II 1, 412a20: *sôma physikon dynamei zôên echon*.

<sup>40</sup> In diesem Sinne ebd. 412b25-6: ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκός τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὃν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον – "Potential zum Leben (*dynamicē on hôste zên*) ist nicht der der Seele verlustige, sondern der sie habende Körper."

<sup>41</sup> Beachte: Die durch das männliche *sperma* zur Bildung eines Embryo angeregten *katamenia* sind sind zunächst ein bloßer Teil des weiblichen Körpers. Als "lebensfähiger Körper", der durch das *sperma* belebt würde, kommen sie nicht in Betracht.

<sup>42</sup> Ebd. 412a19-21: τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

<sup>43</sup> Ebd. 412a21-2: ... τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

<sup>44</sup> Ebd. 412a22-3: αὗτη δὲ (die ἐντελέχεια, a22) λέγεται διχῶς, ή μὲν ὡς ἐπιστήμη, ή δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. Vgl. ebd. a9-11: τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.

<sup>45</sup> 412a23: ... φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη.

<sup>46</sup> Ebd. 412a27-8: η ψυχή ἔστιν ἐντελέχεια η πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. – Zwischen T10 und T11 weist Aristoteles darauf hin, daß das Wissen seiner Vergegenwärtigung "der Entstehung nach" (*tēi genesei*, a26) vorausgehen muß. Die "Wirklichkeit im ersten Sinn" ist daher

behebt diese Unklarheit nicht. Aber diese Unterscheidung ist für das gegenwärtige Thema bedeutsam, weil sie zugleich auch eine – von mir im vorigen Abschnitt erörterte – Eigentümlichkeit von Gebrauchsgegenständen betrifft:

5. Der Gebrauchsgegenstand ist auch dann Gebrauchsgegenstand, wenn er zur Verwendung bereitliegt. Das Bereitliegen entspricht hier dem Wissen; die Verwendung seiner Vergegenwärtigung. Das heißt: Der zur Verwendung bereitliegende Gebrauchsgegenstand ist *wirklich*, nicht nur *potentiell* Gebrauchsgegenstand. Mein Schreibtischstein dient mir wirklich als Briefbeschwerer – ganz unabhängig davon, ob ich ihn gerade als solchen verwende oder ob er nur zur Verwendung bereitliegt.

Beiläufig war in meiner obigen Diskussion aber auch von diesem Stein als potentiell Briefbeschwerer die Rede: Als der Stein im Bachbett lag und ich ihn mir griff, war er kein Briefbeschwerer, aber *zum Briefbeschwerer geeignet*. Ich habe den Stein aber zunächst nur gegriffen und mitgenommen, weil er mir gefiel. Erst später habe ich seine Eignung zum Briefbeschwerer entdeckt und schließlich die somit entdeckte Möglichkeit, ihn zu meinem Briefbeschwerer umzufunktionieren, in die Tat umgesetzt. Erst mit diesem letzten Schritt wurde der Stein zu meinem Briefbeschwerer und somit zu einem Gebrauchsgegenstand. Er ist jetzt, wie gesagt, *wirklich* mein Briefbeschwerer – in der Terminologie von T10: wirklich "wie Wissen", wenn er zur Verwendung bereitliegt; und wenn ich ihn tatsächlich verwende, wirklich "wie dessen betrachtende Vergegenwärtigung (*to theôrein*)". Aber ohne diese Verwendung ist er immer noch *wirklich* ein – zum Briefbeschwerer geeigneter – Stein.

Dies ist der entscheidende Unterschied zwischen meinem Stein und dem potentiell lebendigen Körper, von dem Aristoteles spricht. Der Stein kann zum Briefbeschwerer geeignet sein, ohne zu dieser Verwendung bereitzuliegen. Er ist dann potentiell Briefbeschwerer, ohne wirklich Briefbeschwerer zu sein. Hingegen ist nach Aristoteles kein natürlicher Körper potentiell lebendig, ohne wirklich lebendig zu sein.<sup>47</sup>

Das bleibt zu beachten, wenn Aristoteles die obigen Definitionen (T8, T9, T11) mit der Bemerkung erläutert, potentiell Leben habend sei ein Körper, der "zum Werkzeug geeignet" (*organikon*) ist<sup>48</sup> – woraus sich schließlich folgende "gemeinsame Charakterisierung jeglicher Seele" ergibt:

---

auch "der Entstehung nach" die "erste Wirklichkeit". Dieser (einigermaßen unschädliche) Doppelsinn von *prôtê* muß wohl hingenommen werden (ebenso, wenn ich recht verstehe Polansky a.a.O. 159 f.).

<sup>47</sup> Derselbe Unterschied ergibt sich, wenn man den zum Briefbeschwerer geeigneten Stein mit Aristoteles als Material meines Briefbeschwerers beschreibt: Der Stein ist *bleibendes* Material; anders als der lebensfähige Körper ist er kein *nächsten* Material, über dem die "Form" und "definitionsgemäße Substanz" superveniert.

<sup>48</sup> Ebd. 412a28-b1.

**T12.** "Wirklichkeit im ersteren Sinn eines natürlichen, zum Werkzeug geeigneten Körpers".<sup>49</sup>

Die Erläuterung von "potentiell Leben habend" durch "zum Werkzeug geeignet" aber ändert nichts daran, daß Wirklichkeit hier Lebendigkeit ist. Anders als der zum Briefbeschwerer geeignete Stein existiert der *zum Werkzeug geeignete* und daher lebensfähige Körper nur, indem er lebendig ist und *als Werkzeug fungiert*. Was es für diesen Körper heißt,

- "zum Werkzeug geeignet" (*organikon*),  
im Unterschied zu
- als Werkzeug fungierend und somit "Werkzeug" (*organon*)

zu sein, läßt sich nicht durch die Analogie zu dem Stein erläutern; es bleibt erklärungsbedürftig.

**6.** Soweit ich sehe, tragen die Ausführungen in *De anima* II 1 zu dieser Erklärung nicht mehr viel bei. Der an T12 anschließende Hinweis, man solle die Werkzeugfunktion des Körpers auch anhand der Teile betrachten.<sup>50</sup> führt zwar wieder in den Umkreis des eingangs zitierten Fehlschlusses von den Teilen aufs Ganze.<sup>51</sup> Aber die Sache stellt sich doch anders dar, wenn man nicht direkt bei der Werkzeugfunktion ansetzt, sondern bei der *Eignung* der Körperteile für diese Funktion.

Ich habe oben die Auffassung zurückgewiesen, als Gebrauchsgegenstand sei *dieses hölzerne Schiff* definitionsgemäß dasselbe wie *diese Hölzer* (*Planken etc.*) *in dieser Anordnung*.<sup>52</sup> Dasselbe gilt für den lebendigen Körper, der aus bestimmten gleichteiligen und ungleichteiligen Teilen besteht. Aber es muß nicht auch für den *lebensfähigen* Körper als solchen gelten: Natürliche Körper könnten in solcher Weise beschreibbar sein, daß (i) diese Beschreibung auf keine Lebensfunktionen rekurriert, und daß sich (ii) anhand dieser Beschreibung Kriterien zur Unterscheidung lebensfähiger von lebensunfähigen Körpern explizieren lassen. Insbesondere sollte die Eignung eines Körperteils zum Werkzeug für spezifische Lebensfunktionen anhand einer solchen Beschreibung beurteilbar sein.

Aristoteles gibt dafür zahlreiche Beispiele: Der Kehlkopf ist zum Resonanzkörper geeignet, weil er hohl ist und weil der Knorpel, aus dem er gebildet ist, die nötige Härte und Elastizität aufweist;<sup>53</sup> Tiere brauchen einen solchen Kehlkopf, wenn zu ihrer Lebensweise der Ge-

<sup>49</sup> Ebd. 412b4-6: εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη δὲν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὄγανικοῦ. – Zu *prôtê* ("im ersteren Sinn") s.o. Anm. zu T11.

<sup>50</sup> Ebd. 412b17-8: Θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν.

<sup>51</sup> Siehe oben, Abschnitt 1.

<sup>52</sup> Siehe oben, Abschnitt 3.

<sup>53</sup> PA III 3, 664b1-2, vgl. *De anima* II 8, 419b6-18; dazu J. Lennox, "Material and Formal Natures in Aristotle's *De partibus animalium*", in: ders., *Aristotle's Philosophy of Biology* CUP 2001, p. 182-204, hier p. 196 f.

brauch einer lauten Stimme gehört. Das Auge ist zum Sehwerkzeug geeignet, weil sich die Durchsichtigkeit des Wassers seinem Innern (der sog. *korē*) mitteilt, das mit einer wäßrigen Gallerte gefüllt ist;<sup>54</sup> Tiere brauchen ein solches Auge, wenn zu ihrer Lebensweise das Sehen gehört. Ebenso braucht das Kamel einen harten Gaumen und einen geteilten Wiederkäuermagen, weil seine Nahrung dormig und holzig ist;<sup>55</sup> Watvögel brauchen lange Beine und Zehen, weil sie im Sumpf leben, usf.<sup>56</sup>

Ausgangspunkt der Erklärung ist jeweils ein bestimmtes Merkmal einer spezifischen Lebensweise (*bios*):<sup>57</sup> Laute zu äußern, zu sehen, sich von dormiger und holziger Nahrung zu ernähren, im Sumpf zu leben usf. Die genannten Körpermerkmale werden durch ihre Funktion für diese Lebensweise erklärt:

**T13:** "... denn die Natur macht die Werkzeuge (*organα*) nach Maßgabe der Leistung [d.h. des *ergon*, das ihre Funktion ist], nicht die Leistung nach Maßgabe der Werkzeuge."<sup>58</sup>

Näher betrachtet, handelt es sich in den obigen Beispielen um *notwendige* Bedingungen für die Eignung eines Körperteils zum Werkzeug für eine bestimmte, zur jeweiligen Lebensweise gehörige Leistung – und demgemäß des ganzen Körpers zum Werkzeug für diese Lebensweise.<sup>59</sup> Soweit hier von Kriterien zur Unterscheidung lebensfähiger von lebensunfähigen Körpern die Rede sein kann, sind dies Kriterien, an denen man nicht den zum Werkzeug für eine bestimmte Lebensweise *geeigneten* und deshalb potentiell Leben habenden, sondern den zum Werkzeug für diese Lebensweise *ungeeigneten* Körper erkennt.

Als *hinreichende* Bedingung für die Eignung eines Körpers zum Werkzeug für eine Lebensweise käme allenfalls die Erfüllung *aller* dieser notwendigen Bedingungen in Betracht: Zum Werkzeug geeignet (*organikon*) und deshalb potentiell Leben habend wäre demnach ein

---

<sup>54</sup> *De anima* III 1, 425a4; vgl. *De sensu* 2, 438a12-6.

<sup>55</sup> *PA* III 14, 674a27-b5.

<sup>56</sup> *PA* IV 12, 694b12-7, zu diesen Beispielen L. Judson, "Aristotelian Teleology", *OSAP* 29 (2005) 341-366, hier: p. 355n46.

<sup>57</sup> Vgl. *PA* IV 12, 694b7: *tou biou charin*.

<sup>58</sup> *PA* IV 12, 694b13-4: τὰ γὰρ ὄγχανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ, ἀλλ' οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄγχανα. Den ersten Teil des Satzes kann man auch so übersetzen: "die Natur paßt die Werkzeuge der Funktion an" (*pros to ergon ... poiei*).

<sup>59</sup> Beachte: Bei notwendigen Bedingungen ist der Schluß von den Teilen auf Ganze unproblematisch. Ohne lange Beine funktioniert die Lebensweise des Reihers nicht; und dann sind nicht nur seine Beine, sondern sein ganzer Körper nicht zum Werkzeug für diese für diese Lebensweise geeignet. Werden die langen Beine durch ein anderes Körpermerkmal ersetzt, z.B. durch Schwimmhäute, so daß der Reiher nicht waten muß, sondern schwimmend gründeln kann, dann ist seine Lebensweise nicht mehr diejenige eines Reihers, sondern vielleicht einer Ente. Für die Ente ergibt sich genau dieselbe Betrachtung: Ohne Schwimmflossen funktioniert ihre Lebensweise nicht, usf.

Körper, der alle für eine spezifische Lebensweise (*bios*) erforderlichen, ohne Rekurs auf die entsprechenden Lebensfunktionen beschreibbaren Merkmale aufweist.

Ich weiß nicht, ob Aristoteles in T12 an dergleichen denkt. Aber darauf kommt es nicht an. Denn erstens ist von vornherein klar, daß sich aus der beschriebenen Wendung kein handbares Kriterium für lebensfähige Körper ergibt: die Liste der relevanten Merkmale wäre unübersehbar. Und zweitens ist es schon bedeutsam genug, die zum Werkzeug für eine bestimmte Lebensweise geeigneten und deshalb potentiell Leben habenden Körper durch notwendige Bedingungen zu charakterisieren.

Diese Bedingungen sind zwar ohne Rekurs auf Lebensfunktionen beschreibbar. Aber sie sind nur in einem lebendigen Körper – durch die vegetative Seele – gewährleistet. Ihre Gewährleistung ist eine Lebensfunktion. Ein totes Auge wird trüb, der Lauf eines toten Reihers zerfällt, und ganz buchstäblich: alles fressen die Würmer. Das geschieht nicht sofort – wie ja auch die abgetrennten Teile mancher Kerbtiere eine gewisse Zeit weiterleben. Aber dann sterben sie, und ebenso zerfallen die Teile eines Leichnams,

**T14.** "... weil sie keine Werkzeuge haben zur Erhaltung ihrer natürlichen [d.h. der Natur des Tiers, dessen Teile sie sind, entsprechenden] Beschaffenheit."<sup>60</sup>

Bereits durch notwendige Bedingungen wie die genannten wird der lebensfähige Körper daher als nächstes, und nicht nur bleibendes, Material charakterisiert.

Die Frage, was es für einen natürlichen Körper heißt, zum Werkzeug für eine spezifische Lebensweise geeignet und somit potentiell als Exemplar der jeweiligen Art lebendig zu sein, läßt sich durch die Angabe notwendiger, auf keine Lebensfunktionen rekurrierender Bedingungen nicht abschließend beantworten. Aber das heißt nur, daß jede Antwort fragmentarisch ist und ergänzungsbedürftig bleibt. Die Sinnhaftigkeit der begrifflichen Unterscheidung zwischen

- einem lebensfähigen Körper, der zum Werkzeug geeignet (*organikos*) ist, und
- einem lebendigen Körper, der als Werkzeug (*organon*) fungiert,

und somit die Kohärenz der Terminologie von *De anima* II 1 ist hierdurch aber durchaus nicht beeinträchtigt. Und es ließe sich sogar ergänzen, daß die aristotelische Rede von einer Werkzeugfunktion des ganzen Körpers (s.o. T1-T3) überhaupt nur dadurch Sinn macht, daß man die Rede von einem zum Werkzeug geeigneten Körper versteht.

---

<sup>60</sup> *De anima* I 5, 411b23-4: ὅγανα γὰρ οὐκ ἔχουσιν ὥστε σώζειν τὴν φύσιν. – Zum Vorherigen ebd. b19-22 ("Kerbtiere": *entoma*, b20; "eine gewisse Zeit": *tina chronon*, b22). Ebenso *De longitudine et brevitate vitae* 6, 467a20-2 und *De juventute et senectute, de vita et morte* 2, 468b5-7.