



universität
wien

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Das Verhältnis von Körper und Geist bei Aristoteles und Baruch de Spinoza im
Vergleich

verfasst von | submitted by

Christina Braunschmid BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Arno Böhler Privatdoz.

Abstract

Die vorliegende Masterarbeit ist ein Beitrag zur vergleichenden Betrachtung der Lehren von Aristoteles und Baruch de Spinoza speziell in Hinblick auf das Verhältnis von Körper und Geist und auf die Rolle, die dem (menschlichen) Körper im Erkenntnisprozess zukommt. Das Ergebnis dieser Arbeit ist, dass beide Philosophen das Problem des Leib-Seele-Dualismus auf einzigartige Weise umgehen (einmal, indem die Materie zum Sein in der Möglichkeit erklärt wird, einmal, indem Denken und Ausdehnung zu Seiten derselben Sache erklärt werden). Die Frage nach der Unendlichkeit des Alls wird von Aristoteles negativ, von Spinoza positiv beantwortet. Aristoteles' Auffassung des Gottes als Lebendigem ist mit Spinoza vereinbar, der keinen Unterschied zwischen organischer und anorganischer Materie macht. Während sich Aristoteles den Erkenntnisprozess als einen Verwirklichungsprozess vorstellt, kommt bei Spinoza allen Ideen, die ein Objekt haben, bereits per definitionem Wirklichkeit zu. Nach den Lehren beider Philosophen sind alle endlichen Körper ständig bewegt; von Ruhe kann dagegen nur in Bezug auf den Himmel als Ganzes bzw. die gesamte Natur gesprochen werden. Vorstellungen haben bei beiden Philosophen ihren Ursprung in der sinnlichen Wahrnehmung und führen daher nicht zu wahrer Erkenntnis; dennoch argumentieren beide, dass Denken bzw. Vernunft nie ohne Vorstellungen stattfindet, womit klar ist, dass sie einen gewissen Einfluss nehmen. Für den Unterschied zwischen passiver und aktiver Verstandestätigkeit bietet Aristoteles das Modell des geteilten Geistes (in nous poietikos und nous pathetikos) an, während Spinoza inadäquate und adäquate Ideen unterscheidet, die das Denken fassen kann.

Inhalt

Abstract	1
Danksagung	1
Zitierweise	2
1 Einleitung.....	4
2 Vorstellung der verglichenen Werke.....	7
2.1 Aristoteles' historischer Kontext	7
2.1.1 Zu Aristoteles' Wissenschaftsverständnis	8
2.2 Baruch de Spinozas historischer Kontext	9
2.3 Themenbereiche der betrachteten philosophischen Werke	12
2.4 Möglichkeit und Wirklichkeit	13
2.5 Behandlung von Fragen der Begründung der Existenz von Dingen überhaupt	15
3 Aristoteles: <i>Über die Seele</i>	16
3.1 Wissenschaftliche Zuständigkeit	17
3.2 Aristoteles' Programm seines Werkes <i>Über die Seele</i>	19
3.3 Die Ebene der Begriffe bei Aristoteles	20
3.4 Betrachtung der Meinungen früherer Philosophen.....	20
3.5 Unabhängigkeit der Seele vom Körper.....	23
3.5.1 Verworfenen Theorien der Älteren	25
3.6 Bewegungsfähigkeit	25
3.7 Die Seele als Ursache.....	27
3.8 Nährvermögen.....	28
3.9 Wahrnehmungsfähigkeit	29
3.10 Denkvermögen, Wissen und Erkenntnis	33
3.11 Vorstellungsvermögen und Streben.....	41
3.12 Die Seele als begriffliche Einheit	46
3.13 Ortsbewegung	47
4 Vergleich.....	49
4.1 Die Kosmologie von Aristoteles und Spinoza	49
4.1.1 Die Stellung von Körpern.....	49
4.1.2 Unendlichkeit	50
4.1.3 Wirklichkeit.....	55
4.1.4 Leben, Zweck und Substanz	56
4.1.5 Bewegung	60
4.1.6 Die Stellung des Himmels	65

4.1.7	Zufälligkeit und Notwendigkeit	67
4.2	Erkenntnis des Allgemeinen	69
4.2.1	Exkurs: Vergleich mit Immanuel Kant	71
4.2.2	Spinozas Definition von Vorstellungen.....	74
4.2.3	Erkenntnis des Allgemeinen bei Spinoza	78
	Literaturverzeichnis	85

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Univ.-Doz. Dr. Arno Böhler für die hervorragende Betreuung meiner Masterarbeit bedanken. Seine fachliche Expertise, die wertvollen philosophischen Diskussionen, seine konstruktiven, motivierenden Ratschläge und sein Einfühlungsvermögen haben maßgeblich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen.

Ebenso danke ich dem gesamten Team des Instituts für Philosophie der Universität Wien für die Unterstützung.

Besonderer Dank gilt meinen Eltern für die seelische und finanzielle Unterstützung während meines gesamten Studiums. Ebenso danke ich meinem Partner Peter für die interdisziplinären Diskussionen, seine Anteilnahme und seine Geduld während meiner Arbeit an diesem Projekt.

Zitierweise

Die Quellennachweise zu Spinozas *Ethik* stehen generell wie alle anderen in den Fußnoten. Sofern nicht anders angegeben, wird nach der zweisprachigen Meiner-Ausgabe und unter folgender Sigle zitiert:

E Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt
(*Ethica ordine geometrico demonstrata*)

Die Quellennachweise setzen sich aus der Sigle und einer Seitenangabe zusammen. Dieser Angabe wird noch der Verweis auf den Textabschnitt der *Ethik* vorangestellt, in dem die zitierte Stelle gefunden werden kann. Dieser Verweis ist nach folgendem Schema aufgebaut: Die erstgenannte arabische Ziffer gibt den jeweiligen Teil der *Ethik* an. Nachstehend werden ein Kürzel für die Satzart des Quelltextes und gegebenenfalls die Satznummer angeführt. Die Kürzel für die Quellennachweise nach den Gliederungselementen der *Ethik* lauten:

a	axioma (Axiom)	l	lemma (Hilfssatz)
app	appendix (Anhang)	p	propositio (Lehrsatz)
c	corollarium (Folgesatz/Zusatz)	post	postulatum (Postulat)
def	definitio (Definition)	praef	praefatio (Vorwort)
d	demonstratio (Beweis)	s	scholium (Anmerkung)
e	explicatio (Erläuterung)		

3p27c3ds, E 273 verweist etwa auf die Anmerkung zum Beweis des dritten Folgesatzes des siebenundzwanzigsten Lehrsatzes im dritten Teil der *Ethik*, die auf der Seite 273 zu finden ist. An dieses eben dargelegte Zitationsschema wurden auch diejenigen Stellenangaben der *Ethik* angeglichen, die sich innerhalb zitierter Literatur befinden.

1 Einleitung

Wie in den meisten Wissenschaften üblich, wird auch die Philosophie gerne in Epochen eingeteilt. Wenn man sich in die Ursprünge der europäischen Philosophie vertiefen möchte, befasst man sich mit der Philosophie der Antike; interessiert man sich eher für gegenwärtige Themenbereiche und Forschungen, konzentriert man sich auf die Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts. Aus allen dazwischenliegenden Epochen sticht die europäische Neuzeit als diejenige heraus, die womöglich die fundamentalste Wende im bisherigen philosophischen Denken überhaupt auslöste, indem sie das Subjekt in den Mittelpunkt rückte. Deshalb wäre es in gewisser Weise berechtigt, die gesamte Philosophie vor der Neuzeit (und umso mehr die Antike) für wenig vergleichbar mit der Philosophie zu halten, die nach diesem Perspektivenwechsel stattgefunden hat. Was gegen diese Skepsis spricht, ist, dass bis heute oft von zwei (europäischen) Denktraditionen gesprochen wird, deren Wurzeln in der Antike, mehr oder weniger am Beginn des philosophischen Denkens liegen. Die beiden Traditionen – Platonismus und Aristotelismus – repräsentieren grundverschiedene (aber auch eng miteinander verwobene) Sichtweisen auf die Wirklichkeit. Sie waren so maßgebend und wirkmächtig, dass philosophische Lehren und Theorien, die nach diesen beiden aufkamen, häufig danach beurteilt wurden, auf welche der beiden Denktraditionen sie sich zurückführen ließen. Zwar hat Cicero den berühmten Ausspruch getätigt, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde heruntergeholt (wobei mit Sokrates auch Platon gemeint ist), weil er sich von der Naturphilosophie, die bis dahin dominant gewesen war, abwandte und Philosophie stattdessen als Methode der Erforschung des Lebens und der Lebenspraxis der Menschen verstand und betrieb, doch man könnte ebenso gut argumentieren, dass es gerade der Platonismus war, der nicht die irdische, sondern eine jenseitige Welt zur Wirklichkeit erklärte und, dass der Aristotelismus diesen spekulativen, idealistischen Höhenflug insofern korrigierte, als er sich (wieder mehr) auf das Diesseits konzentrierte und Philosophie nicht ohne regelmäßigen Abgleich mit naturwissenschaftlichen Beobachtungen betreiben wollte.

Da mich während meines Studiums trotz der faszinierenden Vielfalt von Themenbereichen, in die ich mich stets aufs Neue mit großem Interesse vertiefen konnte, von den zentralen Problemen der Philosophie, die sich über Jahrhunderte durchgehalten haben, am meisten die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Körper beschäftigte, war es nur eine Frage der Zeit, bis ich auf Baruch de Spinozas Werk aufmerksam werden musste, der am Beginn der Neuzeit

ein philosophisches System vorlegte, das es schaffte, die Differenz von Geist und Körper bzw. das „Leib-Seele-Problem“ anzuerkennen und beizubehalten, ohne jedoch in die Dualismus-Falle zu tappen. Weil Spinoza den Körper (bzw. die Materie, in Bezug auf den Kosmos ausgedrückt) von der untergeordneten Position, auf die ihn die Philosophie über Jahrhunderte hinweg verwiesen hatte, (wieder) auf die gleiche Ebene wie den Geist hob und die beiden wie ein Paar auf Augenhöhe verstand (*deus sive natura*), musste er sich gegen Atheismusvorwürfe verteidigen (was zu seiner Zeit einen Ausschluss aus Teilen der Gesellschaft zur Folge haben konnte). Seine Wiedereinführung des Körpers als bedeutenden Gegenstand der Philosophie brachte außerdem mit sich, dass seine Philosophie mitunter als in der Denktradition des Aristotelismus stehend verstanden wurde. Demgegenüber betonten bisherige philosophische Untersuchungen, die sich mit Aristoteles und Spinoza befassten, vor allem deren weitgehend entgegengesetzte Substanzbegriffe, sowie Spinozas Ablehnung einer teleologischen Auffassung der Natur, für die Aristoteles gerade berühmt ist; dadurch entsteht ein ganz anderer Eindruck, nämlich, dass quasi Welten zwischen den beiden Philosophen liegen würden.

Es erscheint mir deshalb vielversprechend, über die Kluft der historischen Epochen hinwegzusehen, denen die beiden Philosophen angehören, und ihre Philosophien aufs Neue zu vergleichen, um einen Beitrag zu der Frage zu liefern, ob es Aspekte gibt, in denen Spinoza durchaus mit Aristoteles übereinstimmt. Außerdem werde ich in Bezug auf philosophische Differenzen für eine verstärkte Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen historischen Kontexte (insbesondere des jeweiligen Standes der Wissenschaft) plädieren. Die zentrale Forschungsfrage meiner Arbeit ist, welche Bedeutung der Körper bzw. die Materie für die Tätigkeit des Geistes, vor allem für den Erkenntnisprozess, bei Aristoteles sowie bei Spinoza hat und ob es auch hier, wiederum, ähnliche Auffassungen oder klare Gegenpositionen gibt.

Die von mir hauptsächlich angewandte philosophische Methode ist die Hermeneutik im Sinne der Interpretation von Texten und Traditionen, um deren Sinn zu erschließen. Das Anstellen eines Vergleichs zweier Philosophen bzw. ihrer Antworten auf bestimmte Fragen kann in gewisser Hinsicht als dialektische Methode betrachtet werden, da es darauf angelegt ist, auf eventuelle Widersprüche zu stoßen, um dadurch gegebenenfalls Wissen weiterzuentwickeln. Darüber hinaus kommt auch die Methode des transzendentalen Begründens zur Anwendung, da die beiden behandelten Philosophen auf ihre jeweilige Art das Verhältnis von Körper und Geist zur notwendigen Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis erklären.

Ziel dieser Arbeit ist es, zu zeigen, worin Spinoza und Aristoteles philosophisch übereinstimmen und wo sie deutlich unterschiedlicher Auffassung waren. Bei der Begründung allfälliger Differenzen müssen die historischen Kontexte der beiden Autoren berücksichtigt werden. Insbesondere dient die Untersuchung auch der Weiterentwicklung meines philosophischen Verständnisses, da ich mich bereits in der Vergangenheit näher mit Spinozas Philosophie befasst habe, sie aber noch nie detailliert anhand der Originalwerke mit Aristoteles' Lehren verglichen habe. Diese Arbeit soll auch einen Überblick darüber schaffen, welche Rolle und Bedeutung die beiden Philosophen dem Körper im Erkenntnisprozess zusprechen.

Im ersten Teil der Arbeit stelle ich die philosophischen Hauptwerke vor, auf die ich mich bei meiner vergleichenden Betrachtung konzentriere. Ich sage sowohl zu Aristoteles' als auch zu Spinozas historischem Kontext einige Worte. Ich schließe den Teil mit zwei Unterkapiteln ab, in denen ich auf grundlegende Rahmenbedingungen für die Auffassung von Wirklichkeit bei Aristoteles hinweise, die für Spinoza nicht gelten. Es würde der folgenden vergleichenden Betrachtung meiner Ansicht nach sehr schaden, wenn diese Bedingungen nicht von Beginn an mitberücksichtigt werden könnten.

Auf dieser Basis gehe ich im zweiten Teil im Detail auf Aristoteles' Abhandlung *Über die Seele* ein, insbesondere auf jedes einzelne der Seelenvermögen von Lebewesen, die er unterscheidet. Ich werde auch die besondere Stellung des Denkvermögens erklären. Anzumerken ist hier, dass Aristoteles mehrere Werke über Tiere bzw. Lebewesen verfasst hat, dass *Über die Seele* aber sein Spätwerk zu diesem Thema ist und daher seine ausgereifte Lehre enthält.

Der dritte Teil ist dem Vergleich von Aristoteles und Spinoza gewidmet. Da Spinozas philosophische Systematik sich nicht auf Lebewesen beschränkt, sondern den gesamten Kosmos betrifft, kann ich mich im ersten Unterkapitel nicht auf *Über die Seele* beziehen, sondern entnehme alle diesbezüglichen Textstellen seiner Abhandlung *Über den Himmel*, in dem er weite Teile seiner Auffassung des Kosmos darlegt. Im zweiten Unterkapitel untersuche ich schließlich, wie die Autoren sich jeweils das Verhältnis von Geist und Körper im Erkenntnisprozess vorstellen.

2 Vorstellung der verglichenen Werke

2.1 Aristoteles' historischer Kontext

In dieser Arbeit befasse ich mich mit den Philosophien von Aristoteles und Baruch de Spinoza in Hinblick auf die jeweilige Vorstellung des Verhältnisses von Körper und Seele bei Lebewesen beziehungsweise Körper und Geist beim Menschen. Ich beziehe mich dabei auf die Werke *Über die Seele* von Aristoteles und *Die Ethik* von Spinoza, wobei ich auch einige vorbereitende Erkenntnisse ergänze, die aus Aristoteles' früherem Werk *Über die Teile der Lebewesen* stammen und auf die er selbst später aufbaute. Nach diesem vorbereitenden Kapitel werde ich im ersten Hauptteil detailliert auf Aristoteles' Abhandlung eingehen. Eine ausführliche Darstellung der Systematik Spinozas werde ich in dieser Arbeit nicht vornehmen, weil dies das Thema meiner Bachelorarbeit war. Ausgewählte Aspekte oder Bestandteile davon werde ich jedoch aufgreifen, um im zweiten Hauptteil die beiden Philosophien hinsichtlich der Fragestellungen dieser Arbeit zu vergleichen. Am Ende sollen Gemeinsamkeiten und Widersprüche ausfindig gemacht worden sein; in unvereinbaren Zweifelsfällen werde ich eigene Argumente für bzw. gegen die eine oder andere Position darlegen.

Einen Vergleich dieser beiden Autoren halte ich vor allem deswegen für sinnvoll und vielversprechend, weil beide herausragende philosophische Konzeptionen vorlegten, die in Gegensatz zu wirkmächtigen dualistischen Schulen ihrer jeweiligen Zeit standen und weil es wert ist, einen genaueren Blick darauf zu werfen, welcher der beiden Autoren den Lösungen gewisser Fragen am nächsten kam. Allgemein glaube ich, dass keine Philosophie, in der es zu einer Abwertung oder Fehlinterpretation des Körpers angesichts des Geistes bzw. des Verstandesvermögens kommt, die Chance hat, in weiterer Folge jemals richtige Erkenntnisse zu gewinnen; daher erschien mir die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist immer als die erste, die geklärt werden musste, um überhaupt Philosophie betreiben zu können.

Bevor ich im Detail auf Aristoteles Werk eingehe, möchte ich ein paar Bemerkungen zu den höchst unterschiedlichen historischen Kontexten von Aristoteles und Baruch de Spinoza vorausschicken.

Aristoteles lebte im vierten vorchristlichen Jahrhundert im antiken Griechenland, als die Naturwissenschaften sich (in Europa) noch an ihrem Anfang befanden. So gut wie alle Phänomene, denen man in der Außenwelt begegnete, waren weder methodisch erforscht noch überhaupt als bestimmte Themengebiete klassifiziert. Die Unkenntnis der eigenen Lage und Situation im Kontext der empirischen Außenwelt kann man sich nur schwer, aber wohl

jedenfalls als tief beängstigend vorstellen. Daher wäre es nicht angebracht, sich über manche der Strategien zu wundern, die sich die Menschen zurechtlegten, um ihren Lebensmut zu behalten: Mythen und Geschichten über einen Götterhimmel waren in dieser Zeit, in der man in der Gegen des heutigen Griechenlands gerade erste Erfahrungen in der Gründung und Verwaltung von Städten machte, die Methoden, welche die neuen Gemeinschaften stärkten. Durch eine gemeinsame Weltdeutung boten der Mythos allen Menschen, ob wissenschaftlich begabt oder nicht, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und vielleicht auch künstlerische Unterhaltung.

Die Vorsokratiker und Aristoteles gehörten zu den wenigen, die die Motivation und den Mut hatten, auf Deutungsvorgaben durch Mythen zu verzichten und sich an die Erforschung der Umwelt nach wissenschaftlichen Regeln heranzuwagen. Obwohl es schon Überlieferungen gab, kann man sich, wenn man liest, Aristoteles sei ein „Universalgelehrter“ gewesen, natürlich nicht jemanden wie Leonardo da Vinci vorstellen, dem wissenschaftliche Schriften mehrerer Jahrhunderte zur Verfügung standen; die Philosophen der Antike standen noch am Beginn der Etablierung einer Kultur der Forschung und schriftlichen Überlieferung.

2.1.1 Zu Aristoteles' Wissenschaftsverständnis

Aristoteles macht selbst einen Unterschied zwischen zwei Arten, auf die man theoretische Einsicht auf einem Forschungsgebiet haben kann: wissenschaftliche Sachkenntnis oder Bildung (von einer bestimmten Art).¹ Den Gebildeten definiert er als jemanden, der es beherrscht, „in der **beschriebenen** Weise [Hervorhebung d. Verf.]“ zu beurteilen, ob das, was jemand vorträgt, gut dargestellt ist. Gebildet zu sein bedeutet also zum einen, dass es ein Gebiet gibt, auf dem bestimmte Normen vorhanden sind und zum anderen, sich diese Normen angeeignet zu haben und sich in seinem Urteil über etwas (neu) Vorgetragenes auf sie zu beziehen. Der begründende erste Schritt in theoretischer Erkenntnis kann somit nicht Bildung sein, weil dieser die Sammlung von Sachkenntnis und die erstmalige Schaffung und Etablierung von Normen und Regeln vorangeht. Aristoteles ist jemand, der selbst versucht, verschiedenen Phänomenen auf Basis unvoreingenommenen Beobachtens und schlusslogischen Denkens auf die Spur zu kommen. Besonders herausragend ist seine sukzessive Vorgangsweise bei der Analyse von Phänomenen jeglicher Art; ein Gedanke mag noch so einheitlich, ursprünglich und selbstverständlich erscheinen – meistens stellt man fest, dass er einen Ansatzpunkt fand, ihn weiter zu zerlegen.

¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 639 a, 17.

Um über die Natur sprechen zu können, ist es Aristoteles zufolge nötig, sich im Klaren über die „zwei Arten der Ursache“ zu sein, nämlich „das ‚worum-willen‘ und das ‚notwendigerweise‘“² (das heißt, Zweck oder Notwendigkeit). Alle, die diese Ursachen nicht darlegen können, „(sagen) sozusagen nichts von der Natur,“ urteilt er.

Empedokles und Demokrit werden als diejenigen hervorgehoben,³ die als erste darauf aufmerksam wurden, dass es darum geht, die *Natur* eines Gegenstandes im Sinne der *Formel* (logos), die hinter seiner Mischung steckt, zu ermitteln. Den noch Älteren war dies noch nicht möglich, wie Aristoteles meint, weil man früher weder Wesensaussagen noch das Definieren einer Substanz kannte. Und schon bald, genau gesagt mit Sokrates, „(hörte) aber die Untersuchung der Naturgegenstände auf“,⁴ weil sich die Philosophen der für die Praxis nützlichen Tugend und der Politik zuwandten.⁵ Das Zeitfenster, könnte man sagen, in dem Wesensaussagen und Substanz thematisiert wurden und in dem Aussagen über die Ursachen der Natur getroffen wurden, war also ziemlich kurz. Empedokles war damit der erste (etwa hundert Jahre vor Aristoteles).

Eine Einteilung der Dinge der Außenwelt, die Aristoteles von Vordenkern kennt und übernimmt, ist die Differenzierung der Natur in belebte und unbelebte Körper.⁶ In Werken seiner Naturphilosophie, wie der *Physik*, *Über den Himmel*, *Über die Welt* u.a.m., kann man über unbelebte Körper lesen, während *Über die Seele* eine Abhandlung ist, die Aristoteles speziell der Untersuchung der Lebewesen widmete.

2.2 Baruch de Spinozas historischer Kontext

Der niederländische Philosoph, der seinen Lebensunterhalt mit dem Schleifen von Brillengläsern verdiente, nachdem er aus seiner orthodoxen jüdischen Familie und Glaubensgemeinschaft verbannt worden war, lebte im Europa des 17. Jahrhunderts. Zwischen Aristoteles und ihm waren in der Wissenschaft also rund eineinhalb Jahrtausende vergangen. In der Zwischenzeit waren weitere Kontinente entdeckt worden, man hatte eine realistischere Vorstellung des Kosmos, der Planeten und der Himmelskörper, die Menschen hatten eine selbstbewusstere Position gegenüber Naturphänomenen erreicht und Physiker hatten Naturgesetze formuliert, die es möglich machten, mit der Natur nach eigenen Zwecken und

² Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 642 a 5, 23.

³ (zwei frühe griechische Philosophen, die etwa ein Jahrhundert vor Aristoteles lebten)

⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 642 a 25, 23.

⁵ Die philosophische Wende von der Naturphilosophie hin zur Ethik wird manchmal damit beschrieben, dass Sokrates „die Philosophie vom Himmel auf die Erde herunterholt“ hätte.

⁶ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 59.

Vorstellungen umzugehen. Dieses Selbstbewusstsein schlug in der Neuzeit in ein Machtstreben auf vielen Gebieten um. Die Folgen der gesammelten Handlungen, mit denen der moderne Mensch von da an versuchte, das Machtverhältnis zwischen ihm und der Natur ins Gegenteil zu kehren, wurden erst Jahrhunderte später erkennbar; Probleme, wie die Veränderung der Erdatmosphäre, Bevölkerungsexplosion und Ressourcenknappheit oder der Klimawandel, waren noch nicht vorstellbar. Zu Beginn der Neuzeit dominierte – in Europa – die Begeisterung über die scheinbar vollständige Berechenbarkeit der Natur. Sogar die Philosophie wurde von der Mode erfasst, alles in rationale Ordnung zu bringen und messbar zu machen: so lautet der Untertitel von Spinozas *Ethik* „ordine geometrico demonstrata“: das Werk ist ein System aus Lehrsätzen, Definitionen, Zusätzen etc. über den Kosmos und die menschlichen Affektionen, die in geometrischer Ordnung, konsequent aufeinander aufbauend, dargelegt sind. Die Wissenschaft der Jahrhunderte bzw. Jahrtausende vor Christus hatte eine stetige Transformation der Lebensrealität angestoßen. Bedenkt man aber, wie von Aristoteles erwähnt, dass sich die Philosophie schon seit Sokrates von der Natur ab- und der Ethik und Tugendlehre zugewandt hatte, so wird klar, dass noch in der Antike eine Aufspaltung in Naturwissenschaft und Philosophie stattfand. Dadurch ist es etwas weniger verwunderlich, dass Spinoza noch im 17. Jahrhundert in Europa eine Gesellschaft vorfinden konnte, die sich in ihrer Lebensführung stark an einer religiösen Lehre orientierte.⁷ Irgendwann zwischen der Antike und dem Mittelalter gewann die Religion die Oberhand über eine Philosophie gewonnen, deren Hauptgegenstand nicht mehr die Natur, sondern Tugendlehre bzw. Politik geworden war. Entgegen dem Eindruck, den das geflügelte Wort „Vom Mythos zum Logos“ erweckt, das gerne als Charakteristikum der europäischen Antike ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. präsentiert wird, kann keine Rede davon sein, dass die Völker Europas damals alle mythischen Weltdeutungen hinter sich gelassen hätten; es waren eher einzelne Persönlichkeiten oder (natur-)philosophische Schulen, die sich für eine rationale, logische Betrachtung und Beschreibung der Welt interessiert und diese vorangetrieben hatten. Doch so wichtig den Menschen wissenschaftlicher und technischer Fortschritt in der Beherrschung der nicht-menschlichen Natur auch war, so unerlässlich blieb religiöser Glaube und Sinnstiftung für die Regulierung des Lebens in (politischen) Gemeinschaften. Das Einzige, was tatsächlich von der breiten Bevölkerung abgelegt wurde, war der Vielgötterglaube; er wich dem Monotheismus: Europa wurde zu einem weitgehend christlich geprägten Kontinent; Minderheiten gehörten

⁷ Die wörtliche Auslegung der *Genesis* besagt beispielsweise, dass die Erde 6000 Jahre alt ist. Es ist unwahrscheinlich, dass dahinter je eine ernsthafte naturwissenschaftliche Schätzung steckte. Es war das Wort Gottes, und das sollte genügen.

dem Judentum und dem Islam (ab dem 8. Jahrhundert)⁸ an. Während sich die alten Griechen ihre zahlreichen Götter anthropomorph, voller Laster und Leidenschaften vorgestellt und hinter den Naturphänomenen (Blitz, Donner etc.) Launen der Götter vermutet hatten, war das monotheistische Christentum (wie auch das Judentum) eine Lehre von einem allmächtigen, allwissenden und allgütigen Schöpfer und Vater. Den Menschen wurde beigebracht, dass das irdische Leben mit all seinem Leid nur eine unbedeutende, unvollkommene Zwischenstation auf dem Weg zum eigentlichen Ziel, dem Himmelsparadies, sei. Die Lebensaufgabe jedes Einzelnen bestünde darin, möglichst frei von Sünde zu bleiben, um nach dem irdischen Tod ins Himmelreich aufgenommen zu werden. Statt sich unterhaltsame Geschichten über eine leidenschaftliche und lasterhafte antike Sippe von Göttern zu erzählen, dienten die Menschen nun einem heiligen Schöpfergott, der vor allem ihr moralischer Begleiter und Richter war und der sie beim jüngsten Gericht an den Gedanken, Worten und Werken ihres Lebens messen würde und über ihr Schicksal im ewigen Leben – Himmel oder Hölle – entscheiden würde. Der Klerus und die Priester waren, so sagte es die Lehre, Gottes Stellvertreter und Vermittler auf Erden. Dieses Glaubenssystem erlebte im europäischen Mittelalter den Höhepunkt seiner Macht. Einzelne Kirchenväter, die zugleich Philosophen waren – wie etwa Thomas von Aquin –, mögen im Glauben und im gelebten Wort Gottes bzw. der Testamente aufrichtig ihre Berufung und ihren Lebensinhalt gefunden haben; es scheint jedoch berechtigt, daran zu zweifeln, dass die Mehrheit des Priesterstandes, der sich durch Praktiken wie den Ablasshandel die Schuldgefühle der Gläubigen zunutze machte und sich an ihnen bereicherte, eine ebenso vorbildliche, moralisch reine Motivation hatte. Während ein ägyptischer Pharaos, der zu Lebzeiten als Gott verehrt und nach seinem Tod einbalsamiert und in einer Pyramide aufgebahrt wurde, nicht mehr Kenntnis über den Kosmos gehabt hatte, als das Volk, sodass man sagen kann, dass er in gleichem Maße Anhänger des mythischen Kults gewesen war, wie seine Mitmenschen, bestand im Mittelalter eine riesige Kluft zwischen dem Volk, dem in der Feudalgesellschaft kein Weg offenstand, jemals aus seiner von Geburt an festgelegten Knechtschaft zu Freiheit, höherer Bildung oder (Land-)Besitz kommen, einerseits, und den hoch gebildeten, unverhältnismäßig wohlhabenden Ständen des Adels, der Händler und des Klerus andererseits. (In den Klosterbibliotheken gelesen und in den Klosterschulen gelehrt wurde, was Philosophie angeht, interessanterweise überwiegend Aristoteles.) Es waren offenbar erst die Entdeckungen wie das heliozentrische Weltbild und neue Kontinente, welche die Völker Europas vom Feudalismus und von der Scholastik befreiten. Spinoza erlebte in den

⁸ Ob es zutreffend ist, den Islam (wörtl. „Unterwerfung“) als Religion (statt als politische Ideologie) zu definieren, kann diskutiert werden; in einigen europäischen Ländern wurde er als (dritte und jüngste Welt-)Religion anerkannt.

Niederlanden des 17. Jahrhunderts jedoch eine noch immer unter strengem Einfluss der Religion stehende Gesellschaft. Seine Philosophie kann ohne Zweifel als eine Reaktion auf dieses Umfeld interpretiert werden. Er wollte derartig rigiden Lehren, die Gott ganz anders interpretierten, als es ihm richtig und ehrwürdig erschien, den Todesstoß versetzen. In dieser Absicht schuf er ein System, das Gott und die Natur, den Kosmos allgemein, sowie alle menschlichen Affekte, so rational und systematisch wie möglich und vor allem restlos erklären sollte. Anders als Aristoteles – in seiner Pionierposition –, verfasste Spinoza nur eine kleine Anzahl von Werken; dazu trug jedoch auch bei, dass er früh schwer erkrankte. Er starb im Alter von 44 Jahren; es war ihm gerade noch gelungen, sein Hauptwerk, die *Ethik*, abzuschließen.

2.3 Themenbereiche der betrachteten philosophischen Werke

Wie erwähnt, unterteilt Aristoteles die Dinge der Natur in belebte und unbelebte Gegenstände. Das Buch *Über die Seele* handelt von natürlichen Körpern, die der Möglichkeit nach Leben besitzen, weil Aristoteles nur in lebendigen Körpern (das heißt, Pflanzen, Tieren und Menschen) eine Seele vermutet; er hält die Seele „gewissermaßen“ für „das Prinzip der Lebewesen“.⁹

Es ist mir wichtig, zu erwähnen, dass die heute aus der Chemie bekannte Unterscheidung von organischer und anorganischer Materie sinngemäß mit der philosophischen Unterscheidung von lebendiger und nichtlebendiger Materie übereinstimmt: Nach der Untersuchung von Überresten und Zersetzungsprodukten mutmaßlicher *Lebewesen* und vermeintlich nicht lebendiger Materie stellte man fest, dass sie sich chemisch eindeutig unterscheiden. Produkte von Lebewesen enthalten Kohlenstoff(-ketten) in Verbindung mit Wasserstoff.; nicht lebendige Materie und deren Zerfallsprodukte enthalten entweder gar keinen Kohlenstoff oder Kohlenstoffverbindungen ohne Wasserstoff. Die Einteilung in lebendige und nicht lebendige Körper ist somit wissenschaftlich gestützt und es setzten sich die Bezeichnungen *organisch* für lebendige und *anorganisch* für nicht lebendige Materie durch.

Während Aristoteles sein Werk der als lebendig verstandenen Natur widmete, ist die *Ethik* Spinozas eine Systematik, welche die gesamte Natur bzw. den ganzen Kosmos umfasst. Sie beansprucht, die Existenz aller *wirklichen* Dinge, die in der Natur vorhanden sind, zu begründen und zu erklären. Der wesentliche Unterschied zu Aristoteles ist, dass Spinoza an keiner Stelle seines Werkes den Unterschied zwischen lebendiger und nicht lebendiger Natur erwähnt, weil seine Systematik für alle Körper gleichermaßen gilt. Nach seiner Lehre zeichnet sich jedes Ding

⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 7.

durch ein Attribut des Denkens und ein Attribut der Ausdehnung in Folge der Essenz der Substanz aus (dadurch bekommt das Ding seine Einzigkeit);¹⁰ und jedes Ding zeichnet sich außerdem durch ein Attributenpaar von Denken und Ausdehnung in Folge der Existenz der Substanz (d.h. ihrer „Allheit“) aus (durch sie ist ein Ding Teil der geschaffenen Natur, eingebettet in die Gesamtheit der *natura naturata*). Spinoza zufolge kann es kein Ding geben, das rein geistig (ohne körperliche Affektionen) wäre, genauso wenig wie es ein Ding geben kann, das nur Ausdehnung (ohne geistige Komponente) hätte. Weil alle Dinge notwendig gemäß lückenlosen Kausalketten aus der Substanz folgen, kann man mit Spinoza lediglich annehmen, dass verschiedene Eigenschaften (wie Geistigkeit, Denkvermögen, aber auch Ausdehnung bzw. Materialität und Affektionen) in ihrer Ausgeprägtheit in verschiedenen Dingen *graduell* variieren; es ist jedoch keine Frage, ob ein Ding überhaupt alle dieser Eigenschaften aufweist. Alle Eigenschaften und Eigenheiten, die die Substanz hat, sind auch in allen Dingen enthalten (*deus sive natura*). Ich werde noch beschreiben, inwiefern Aristoteles das Denkvermögen als ein Teilvermögen der Seele ansieht, über das nicht alle Lebewesen verfügen, weil es nicht lebensnotwendig ist.

Natürlich liegt es nahe, bei Fragen nach dem Verhältnis von Geist und Körper solche Körper im Sinn zu haben, die offensichtlich ein Innenleben haben. Die Orientierung an der augenfälligen Empirie könnte sich aber auch als unzureichend für eine philosophische Begründung herausstellen.

2.4 Möglichkeit und Wirklichkeit

In Spinozas System müssen wirkliche Dinge notwendig alle Eigenschaften und Eigenheiten haben, die in der Substanz grundgelegt sind, weil sie aus der Substanz folgen (hätte ein Ding nicht alle diese Komponenten, wäre es überhaupt nicht als wirkliches Ding in der Welt vorhanden). Es ist daher keine Untersuchung oder Überlegung notwendig, *ob* ein Ding Geist besitzt oder *ob* ein Ding auch eine ausgedehnte (materielle) Komponente hat. Auch wenn es nicht immer augenfällig ist, hat jedes Ding beide Attribute (Denken und Ausdehnung) zweifach, nämlich einmal als das Ding in seiner Einzigkeit und einmal als Ding, das in die Gesamtheit der *natura naturata* eingebettet ist.

Aristoteles unterscheidet Seiendes, das sich in der Möglichkeit befindet von Seiendem, das im Zustand vollendeter Wirklichkeit ist. Auf diese Weise kennt er nicht nur die aktuelle bestehende Wirklichkeit, sondern eine zweite Form des *Seins*. Hinsichtlich ihres Seins steht die

¹⁰ Braunschmid: *Auflösung des Leib-Seele-Problems*. Bachelorarbeit, 10 f.

Möglichkeit der Wirklichkeit um nichts nach; sie unterscheidet nur dadurch von ihr, dass das in der Möglichkeit Seiende (noch) nicht wirklich ist. Diesem Gedanken für sich allein würde man – das war mein Eindruck bei der Lektüre – vielleicht noch nicht den Rang eines Alleinstellungsmerkmals in der Philosophie zusprechen. Man könnte an Platon denken, der sich Ideen als ewige, unabhängige Entitäten vorstellt und überlegen, ob sie einem Zustand der Möglichkeit ähnlich sind; man könnte auch an Modallogik denken (eine Erweiterung der klassischen Logik), in der man sich mit möglichen Welten befasst. Doch Aristoteles' Differenzierung des Seins weist sehr wohl eine Besonderheit auf (abseits davon, dass sie die erste und bedeutendste Gegenposition zur platonischen Philosophie ist): Er definiert nämlich *Materie* als das Sein, das sich im Zustand der Möglichkeit befindet und die *Form* als die *vollendete Wirklichkeit*.¹¹ Die Materie „(ist) an sich noch kein bestimmtes Etwas“. Die Form ist eine Bestimmung (Gestalt) und vollendete Wirklichkeit. Aristoteles ist jedoch der Meinung, es braucht „ein Drittes, das die Verbindung dieser beiden ist“.

Die natürlichen Körper sind seiner Ansicht nach nicht *Eigenschaften* von Substanzen, sondern *selbst* zugrundeliegend, d.h. Aristoteles sieht die Körper selbst als Substanzen (Plural!) an. Die natürlichen Körper sind zudem, wie er meint, die Prinzipien der anderen Körper.

Die Seele kann nichts Körperliches sein. Wenn die Materie nur Möglichkeit ist, dann wird die Seele eine fundierende Substanz für das Lebewesen sein, allerdings als *Form*, die die Möglichkeit zur vollendeten Wirklichkeit bringt. Die Frage nach dem allgemeinsten Begriff der Seele ergibt, dass man die Seele auf kein einzelnes Vermögen reduzieren kann und daher als zusammengesetzt auffassen muss. Die Zusammensetzung kann zwar (bis auf das Nährvermögen) variieren, doch Tiere benötigen in jedem Fall Wahrnehmungsvermögen. Bei einer Seele aus Teilen ist zu klären, was ihre Teile zusammenhält. Der Körper kann nicht ihre Verbindung sein, da er selbst von der Seele zusammengehalten wird; er alleine wäre nur materielle Basis, bloße Möglichkeit.¹²

Die vollendete Wirklichkeit kann zweifach aufgefasst werden: als Wissen und als Erkennen. Wissen ist der Zustand des „Habens“ von Wissen, noch ohne es zu verwirklichen (man könnte sagen, es ist wie der Schlaf). Erkennen ist der Zustand, in dem das Wissen verwirklicht ist (das wäre, um bei Aristoteles' Vergleich zu bleiben, der Wachzustand). Es ist verständlich, dass man Wissen haben muss, bevor man erkennen kann; daher nennt Aristoteles das Wissen die „erste [Hervorhebung d. Verf.] vollendete Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben besitzt.“¹³ Deshalb, kritisiert er,

¹¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 59.

¹² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 55.

¹³ Aristoteles: *Über die Seele*, 61.

„darf man auch nicht fragen, ob Seele und Körper eins sind“.¹⁴ Die Frage unterstellt (so meine Interpretation), Materie und Form würden als gleichermaßen *wirkliche* Bestandteile zusammengeführt, während die Materie tatsächlich für sich genommen keine Wirklichkeit hat und daher mit nichts anderem zusammengefügt werden kann. Vielmehr bringt die Form die Materie zur Wirklichkeit. Sehr bekannt ist Aristoteles' Vergleich mit einem Stück Wachs, in das eine Form eingeprägt wird: es wäre unsinnig, von einer „Vereinigung“ zu sprechen; eigentlich handelt es sich dabei um einen Verwirklichungsprozess.

Ich weise darauf hin, dass die Differenzierung von Möglichkeit und Wirklichkeit keine Erwähnung in Spinozas Systematik findet. Er unterscheidet Denken und Ausdehnung als Attribute der beiden Eigentümlichkeiten der Substanz (Essenz und Existenz bzw. *natura naturans* und *natura naturata*). Wenn man überlegen, ob *Ausdehnung* mit *Materie* assoziierbar sein könnte, stellt man fest, dass es in Spinozas System keine Stelle gibt, an der Materie im Speziellen verankert wäre. Es gibt bei ihm eben nur die wirklichen Dinge und diese haben auch Form; alle ausgedehnten Dinge haben auch eine geistige Komponente. Ein Sein, in der Möglichkeit, dem lediglich Ausdehnung (ohne Form) zukommt, hat nach Spinozas System keine Existenz, weil sein System nicht auf der *Zweiteilung* in Form (Geist) und Materie aufbaut, sondern die gesamte Natur eine vierfache Wurzel hat.

2.5 Behandlung von Fragen der Begründung der Existenz von Dingen überhaupt

Bevor ich gleich auf Aristoteles' Werk über die Seele eingehe, erinnere ich daran, dass sich die Werke von Aristoteles und Spinoza hinsichtlich ihrer Themengebiete grundsätzlich unterscheiden. Bestimmte Fragen werden daher nicht von beiden in gleicher Konzentration behandelt. Einige Aspekte über Lebewesen (Bewegung, Vermögen, Antrieb etc.), die ausdrücklich im Zentrum von Aristoteles' Untersuchung stehen, werden von ihm natürlich detailliert behandelt. Aus Spinozas Werk muss man sich das meiste darüber selbst ableiten, weil er im Rahmen seiner Kosmologie nur am Rande die Aspekte, die sich speziell auf Lebewesen beziehen, streift. Andere Aspekte wiederum behandelt Aristoteles kaum, vor allem die breite Palette menschlicher Affekte; Aristoteles erwähnt nur an wenigen Stellen den ein oder anderen Affekt beispielhaft, um eigentlich einen anderen Gedanken auszuführen. Spinoza hingegen beschreibt im gesamten dritten Buch seines Werkes eine lange Liste von Affekten einzeln und stellt Thesen über ihr Zustandekommen und ihre Bedeutung auf.

¹⁴ Aristoteles: *Über die Seele*, 61.

Für Spinoza ist die Frage der Existenz von Dingen überhaupt sehr zentral; sein System ist eine Kosmologie, die erklären soll, wie Dinge zur Existenz kommen und was sie ausmacht. Aristoteles' Werk über die Seele ist nicht der Frage der Entstehung von (lebendigen oder nicht lebendigen) Körpern überhaupt gewidmet, sondern er geht von dem aus, was es gibt und will untersuchen, was lebendige Körper im Unterschied zu nicht lebendigen Körpern ausmacht.

3 Aristoteles: *Über die Seele*

Vorausschicken möchte ich bezüglich des Begriffs „Seele“, dass er offensichtlich vergegenständlichend ist. Zu Beginn der Antike ist noch unerforscht, worin der Unterschied zwischen belebter und nicht belebter Materie vom Grunde her besteht; man überlegt, ob der Unterschied in einem Element bestehen könnte, in einem lokalisierbaren Organ oder womöglich in etwas rein Geistigem. Sowohl das Prinzip des Kosmos, als auch das von Lebewesen, ist Gegenstand verschiedenster Theorien. Gegen anatomische Forschung haben die Menschen (in Griechenland) jedoch starke Vorbehalte: Sie fürchten den Zorn der Götter; das Sezieren von menschlichen Leichnamen ist deshalb streng verboten. Aristoteles, der aus einer Familie von Medizinern stammt, gibt diesbezüglich jedoch wenig auf mythische Vorgaben und geht seinem Interesse an der Erforschung von Körpern zumindest mittels umfassender Studien von Tierkörpern nach, die er sezirt und deren anatomischen Aufbau er schriftlich festhält. Die Ergebnisse findet man vor allem in den Werken *Ton peri ta zoia historion* (Untersuchungen über Tiere) und *Peri zoion morion* (Über die Teile der Lebewesen).

Außerdem möchte ich vorab einen entwicklungsgeschichtlichen Ansatz des Altphilologen Werner Jaeger (von 1928) in der Aristoteles-Forschung erwähnen,¹⁵ dem zufolge Aristoteles über drei Phasen hinweg zu seiner eigenen, finalen Theorie über die Seele kam. Die Abhandlung *Über die Seele* ist laut Jaeger das Endergebnis der Betrachtungen; als Schüler Platons, in der ersten Phase, vertrat Aristoteles zunächst den von jenem gelehrten Dualismus von Körper und Seele und in der zweiten Phase entstanden die zoologischen Schriften (ich zitiere stellenweise daraus). In dieser mittleren Phase sieht Jaeger Aristoteles einen mechanistischen Instrumentalismus bzw. Pragmatismus vertreten (dabei wird das Denken darauf reduziert, ein Werkzeug zur Beherrschung von Natur und Mensch zu sein). In der dritten und letzten Phase versteht Aristoteles die Seele als die *Form* des Lebewesens und als die innere Kraft eines Organismus, sein Ziel in sich selbst zu haben – die Wortschöpfung *entelecheia*

¹⁵ Der Ansatz wurde 1939 von dem niederländischen Philosophen und Historiker Franciscus J. C. Nuyens erneut aufgegriffen und bestätigt (vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 154).

(wörtl. „das Ziel in sich haben“) geht bekanntlich auf Aristoteles zurück. Meinem flüchtigen Eindruck nach kann man die Phasen nach Jaeger nicht ganz eindeutig abgrenzen, denn Aristoteles schreibt schon in *Über die Teile der Lebewesen* (das wäre die zweite Phase): „Ferner ist der Same der Möglichkeit nach, und wie sich die Möglichkeit zur ‚vollkommenen Realisierung‘ [Entelechie] verhält, wissen wir.“¹⁶

Nun möchte ich die wichtigsten Aussagen des Werkes darstellen. Weil Aristoteles‘ Untersuchungsergebnisse teils schon aus der zweiten Phase (nach Jaeger) stammen und in das finale Hauptwerk übernommen wurden, beziehe ich mich stellenweise auch auf das frühere Werk, *Über die Teile der Lebewesen*.

3.1 Wissenschaftliche Zuständigkeit

Immanuel Kant begründete, in welche Gebiete sich die antike griechische Philosophie seiner Ansicht nach aufteilte (er kam auf drei: die Physik, die Ethik und die Logik).¹⁷ Es ist interessant, dass man auch bei Aristoteles den Ansatz findet, nach Disziplinen zu gliedern und ihnen verschiedene Untersuchungsgegenstände zuzuordnen. Daher möchte ich kurz auf seine Kategorisierung eingehen. Aristoteles‘ Ausgangspunkt (im Werk seiner zweiten Phase) ist, dass

„von der Natur in zweifacher Weise gesprochen wird und sie einerseits als Material, andererseits als Wesensform existiert“.¹⁸

(Diese Zweiteilung ist für den später folgenden Vergleich mit Spinoza übrigens bedeutend.) Er leitet daraus jedoch nicht ab, dass die Naturwissenschaft für die Erforschung des Materials und die Metaphysik für die Erforschung dessen, was mutmaßlich immateriell ist, zuständig wäre. Anhand einer Anekdote über einen Tischler veranschaulicht er: Wenn dieser aus Holz einen Tisch anfertigt und man ihn dazu befragt, wird er nicht nur beschreiben, wie er sein Werkzeug hält oder bedient, sondern, er wird erklären, *warum* er so und nicht anders hantiert und *wodurch* das Holz die gewünschte Gestalt erhält. In diesem Sinne wäre es eine Verkürzung, wenn der Naturforscher sich nur mit der Physiologie des Körpers befassen würde;¹⁹ es muss auch

¹⁶ Ganz eindeutig kann man die Phasen wohl nicht abgrenzen, da Aristoteles schon in *Über die Teile der Lebewesen* schreibt: „Ferner ist der Same der Möglichkeit nach, und wie sich die Möglichkeit zur ‚vollkommenen Realisierung‘ [Entelechie] verhält, wissen wir.“ (Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 642 a, 23.)

¹⁷ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 11.

¹⁸ Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 641 a 25, 21.

¹⁹ Aristoteles war bewusst, dass die Vorsokratiker Naturphilosophen waren und dass sich die Philosophie ab Sokrates veränderte und von der Naturforschung wegbewegte. In Bemerkungen wie dieser schwingt eine Kritik an der Entwicklung der Philosophie, die er beobachten muss, mit.

„Aufgabe des Naturwissenschaftlers sein, über die Seele zu reden“:²⁰ die Seele muss als *Wesensform* und daher als *Ziel* verstanden werden (so, wie der Tisch das Ziel eines Stückes Holz sein kann). Das Material ist die Möglichkeit, doch sie ist unbestimmt (ungeformt). Aristoteles versteht die Seele von Lebewesen gewissermaßen als *Bewegursache*.²¹ Der deutlichste Beweis dafür ist, dass das Lebewesen beim Tod aufhört, das zu sein, was es wesentlich ausgemacht hat. Wenn die Seele aber eine notwendige Bedingung für Lebewesen ist, sollte die Naturwissenschaft zusammen mit der Philosophie an ihrer Erforschung beteiligt sein. Seine Überlegungen führen Aristoteles zu der Annahme, dass die Seele kein einheitliches Ganzes ist, sondern eine Vereinigung mehrerer Vermögen. Daraus ergibt sich die Option, dass „nicht die ganze Seele Natur (ist), sondern nur ein Teil von ihr oder auch mehrere Teile“.²² Wenn ein Teil nicht Natur ist, wäre dafür die Philosophie zuständig.

Er unterscheidet in seiner zweiten Phase vier Teilvermögen bzw. Prinzipien, die in Lebewesen vorkommen müssen bzw. können: das Wachsen, die Wahrnehmung, die Ortsbewegung und das Denken.²³ (In *Über die Seele* ergänzt er noch das Streben, das im Grunde eine Folge des Wahrnehmungsvermögens ist.) Aus dieser Gruppe ist es das Denkvermögen (oder die „Denkseele“), von dem er am ehesten vermutet, dass es außerhalb des Bereichs der Naturwissenschaft liegen und Gegenstand der Philosophie sein könnte. Übrigens ist die Philosophie für ihn die Erkenntnis sowohl des *Denkens* als auch der *Gegenstände des Denkens*, weil „es Sache derselben Wissenschaft (ist), das Denken und das Gedachte zu untersuchen, da beide aufeinander bezogen sind“.²⁴ Analog dazu ist Naturwissenschaft die Erkenntnis sowohl der *Wahrnehmung* als auch der *Gegenstände der Wahrnehmung*.

Naturwissenschaft ist ungeeignet, abstrakte Gegenstände zu erkennen. Sie befasst sich mit Natur und diese „(tut) alles um eines Zweckes willen“.²⁵ Man beachte hier Aristoteles' teleologisches Weltbild. Weil die Betrachtung abstrakter Gegenstände kein *Zweck* im Sinne der Natur ist, fällt sie nicht in die Kompetenz der Naturforschung.

In *Über die Seele* ergänzt Aristoteles zu den Überlegungen, ob die Naturwissenschaft sich nur mit der Materie befasst oder auch „vom Begriff redet“,²⁶ dass man Disziplinen auch anhand dessen unterscheiden kann, ob ein *bestimmter* Körper betrachtet wird oder kein bestimmter, ob abtrennbare oder nicht abtrennbare Affektionen²⁷ von Körpern untersucht werden. Weil die

²⁰ Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 641 a 20, 21.

²¹ Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 641 a 25, 21.

²² Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 641 b 10, 22.

²³ Vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 641 b 5, 22.

²⁴ Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 641 b, 22.

²⁵ Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 641 b 10, 22.

²⁶ Aristoteles: *Über die Seele*, 13.

²⁷ (Affektionen hier im Sinne von Eigenschaften)

Wahrnehmung sich nur auf Einzelnes richten kann,²⁸ und Naturwissenschaft auf Basis der Wahrnehmung betrieben wird, ist sie keine Disziplin, die das Allgemeine erforschen oder Aussagen darüber treffen kann.

Aristoteles' finale Einteilung lautet: Der Naturforscher befasst sich mit Funktionen und Affektionen einer jeweils *bestimmten* Materie. Mit „allen anderen“ – damit müssen Affektionen gemeint sein, die auf mehrere Körper oder Gruppen von Körpern zutreffen – befasst sich der Techniker (z.B. ein Architekt oder Arzt).²⁹ Der Mathematiker befasst sich mit nicht abtrennbaren Affektionen, die nicht einem bestimmten Körper zugehören und die aus Abstraktion herkommen (wie etwa eine Linie oder eine Fläche). Die *Erste Philosophie*³⁰ schließlich befasst sich mit Affektionen, insofern sie abgetrennt sind. Das trifft anscheinend *nicht* auf die Affekte der Seele zu, denn sie treten in Verbindung mit dem Körper auf. Mit dem Ansatz, dass die Seele aus mehreren Teilen besteht, wäre es allerdings möglich, dass sie teilweise abtrennbar, teilweise abgetrennt ist und auch die Affekte könnten trotz ihrer Verbindung mit dem Körper abtrennbare Aspekte haben, die in das Gebiet der Ersten Philosophie fallen könnten.

3.2 Aristoteles' Programm seines Werkes *Über die Seele*

Wie eben erwähnt, versteht Aristoteles die Seele als *Wesensform* oder *Ziel* eines Körpers. Es ist dennoch bislang unklar, wie oder wo genau im Körper die Seele wirkt. Mit höchster Aufmerksamkeit zählt er die Fragen oder Programmpunkte auf, die er behandeln möchte. Man erkennt dabei, wie viel Wert er darauflegt, keine unbegründeten Voraussetzungen über den Untersuchungsgegenstand gelten zu lassen.

Er will klären, welcher Gattung die Seele angehört (ob sie Substanz, Qualität oder Quantität ist), welches ihre Art des Seins ist (Möglichkeit oder vollendete Wirklichkeit), ob sie teilbar ist und ob sie (als ganze oder teilweise) vom Körper abtrennbar ist. Darüber hinaus will er klären, wie die Affektionen der Seele untersucht werden können, da sie mit dem Körper verbunden zu sein scheinen. Die Art, wie der Naturforscher über Affekte spricht, ist leicht nachvollziehbar: er beschreibt das *Stoffliche* daran, das sich beobachten lässt – etwa das Sieden des Blutes im Zorn.³¹ Beobachtungen wie, dass man sich fürchten kann, ohne selbst unmittelbar mit der

²⁸ Aristoteles: *Über die Seele*, 89.

²⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 15.

³⁰ Unter „Erste Philosophie“ versteht er, wie anderen seiner Werke zu entnehmen ist, die Wissenschaft von den Gründen und Prinzipien des Seins.

³¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 13.

Gefahr konfrontiert zu sein, lassen ihn jedoch annehmen, dass die Affekte in gewisser Weise auch *Begriffe* sind, die sich auf Stoffliches beziehen.³² Dementsprechend spricht der Dialektiker anders über den Zorn; die Beschreibung könnte lauten: „Streben nach Rache für erlittene Kränkung“.³³ Die naturwissenschaftliche und die dialektische Betrachtung unterscheiden sich also darin, welchen Aspekt eines Affekts – den stofflichen oder den formalen, begrifflichen – sie untersuchen.

Was die Teilbarkeit angeht, so ist zwar bereits seit dem früheren Werk über die Lebewesen klar, dass Aristoteles vier Vermögen der Seele unterscheidet, sie also für teilbar hält, doch es soll in diesem finalen Werk noch ein fünftes hinzukommen und es soll noch genauer geklärt werden, welcher Teil der Seele außerhalb des Bereichs der Naturforschung liegt.

3.3 Die Ebene der Begriffe bei Aristoteles

Die Grenze der Naturwissenschaft ergibt sich (wie gesagt) dadurch, dass sich Wahrnehmung nur auf Einzelnes, also auf jeweils *bestimmte* Materie richten kann, und nicht auf Allgemeines.³⁴ Ich möchte hervorheben, dass Aristoteles den *Begriff* für genauso unabtrennbar von Materie hält. Er ist sicher, dass ein Begriff wesentlich „der Begriff des Dinges (ist)“ und er daher, „wenn überhaupt, in einer bestimmten Art von Materie sein (muss)“.³⁵ Diese Auffassung zeigt eine grundlegende Abwendung vom platonischen Dualismus.

3.4 Betrachtung der Meinungen früherer Philosophen

Nach einer Vorstellung des Programms, das er sich vorgenommen hat, unternimmt Aristoteles im ersten Buch einen Streifzug durch die Vorschläge und Meinungen früherer Philosophen (die fast alle Naturphilosophen waren) und gibt damit auch dem Leser einen Überblick über den Forschungsstand, von dem er selbst ausging.³⁶

Aristoteles zitiert mehrere Vorsokratiker sowie Platon. Ich möchte anmerken, dass aus Erwähnungen in anderen seiner Schriften hervorgeht, dass er auch Informationen über intellektuelle Leistungen entfernter geografischer Gebiete, vor allem aus Ägypten, hatte, wo

³² Aristoteles: *Über die Seele*, 13.

³³ Aristoteles: *Über die Seele*, 13.

³⁴ Der Induktionsschluss ist zwar ein Schluss von Einzelfällen auf eine allgemeine Regel, er erreicht jedoch nie mehr als eine Wahrscheinlichkeit. Die Wahrscheinlichkeit kann erhöht werden (durch eine größere Stichprobe), doch aus Wahrscheinlichkeit kann grundsätzlich nie Gewissheit werden. Allgemeinheit ist keine besonders hohe Genauigkeit, sondern eine kategorisch andere Art von Wissen.

³⁵ Aristoteles: *Über die Seele*, 13.

³⁶ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 15.

es bereits ab ca. 3000 v. Chr. eine Hochkultur gab. Die Priester der ersten ägyptischen Hochkultur hatten sich jedoch – soweit es angesichts der ständigen Kriege während der drei Reiche und der Zwischenzeiten möglich war – vor allem mit Astronomie, Mathematik und Geometrie beschäftigt.

Die Annahmen der Vorsokratiker und Platons darüber, woraus die Seele bestehen könnte, lagen weit auseinander. Mehrere Theorien waren Elemente-Theorien (wie ich sie nenne), aber es gab keine Einigkeit, aus welchem der Elemente die Seele bestehen könnte.³⁷ Wenn es sich nicht um eine Theorie des *Einen* handelte, aus dem alles entstehen muss, wurde die Seele für eine Zusammensetzung verschiedener Elemente gehalten. Ein sehr wichtiger Aspekt dieser Theorien ist, dass sie auch Erkenntnistheorien waren: Man vermutete, dass die Seele mit dem Anteil des jeweiligen Elements *in sich* das entsprechende Element in der Außenwelt erkennen würde. Man ging offenbar auch von der vollständigen Erkennbarkeit der Wirklichkeit (für uns) aus. Unter diesen widersprüchlichen Forschungsstand über die Seele zieht Aristoteles gewissermaßen einmal eine klare Linie, fasst die plausiblen Ansätze zusammen, um mit ihnen weiterzuarbeiten, lässt aber den Rest der Vorstellungen der Älteren hinter sich. Hauptsächlich kritisiert er es, die Seele überhaupt mit (materiellen) Dingen gleichzusetzen. Es erscheint ihm keineswegs plausibel, dass beispielsweise das Wasser im Körper das Wasser in der Außenwelt wahrnehmen könnte; die Elemente, aus denen der Körper zu bestehen scheint, scheinen nicht selbst fähig zu Wahrnehmung zu sein. Die Variante, die Seele dann eben für eine Zusammensetzung von Elementen zu halten, macht es auch nicht besser, weil Körperteile verschieden zusammengesetzt sind – ein Körper müsste also mehrere Seelen haben. Bei den Elemente-Theorien fehlt außerdem in der Seele eine Instanz, die *das Ganze* von einem Ding erkennen könnte; den Begriff des Dings, der die Elemente zusammenhält.³⁸ Es ist ein Irrtum solcher Theorien, den Elementen „die Priorität unter dem Seienden“ zuzusprechen;³⁹ aus wie auch immer zusammengesetzten Elementen wird nie eine Substanz. Seiner Ansicht nach ist nichts stärker als die Seele oder der Geist, der „am ältesten und seiner Natur nach das Bestimmende“ ist.⁴⁰ Hier erkennt man wieder Aristoteles' Bemühung, Fragen nach dem Wesen nicht aus der Philosophie verschwinden zu lassen, wobei er an Empedokles und Demokrit anknüpft, die erstmals nach der *Formel* in Naturgegenständen gefragt hatten. Was zu deren Zeit

³⁷ Man kannte natürlich noch nicht die Elemente, die wir heute im Periodensystem unterscheiden; als Elemente standen damals folgende zur Debatte: Wasser, Luft, Dunst, Feuer, oder Blut (mit Erde wurde die Seele von niemandem assoziiert).

³⁸ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 47.

³⁹ Aristoteles: *Über die Seele*, 51.

⁴⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 51.

(etwa 100 Jahre vor Aristoteles) noch nicht bekannt gewesen war, nämlich das Definieren einer *Substanz*, bezieht Aristoteles jetzt mit ein.

Auch Platon lehrt (im *Timaios*) im Sinne der Elemente-Theorien, wie Aristoteles erzählt, „Gleiches werde durch Gleiches“ erkannt;⁴¹ allerdings mit der Ergänzung, dass die Dinge aus Prinzipien bestehen. (Ich dahinter die Annahme, dass die Seele, wenn sie ein Prinzip ist, andere Prinzipien erkennen würde, und so gesehen Gleiches durch Gleiches erkannt wird.) Diesen gedanklichen Fortschritt machte Aristoteles wohl gemeinsam mit Platon: Die alten Elemente-Theorien zielten noch am Kern von Erkenntnis vorbei: das Entscheidende an den Dingen ist nicht ihre elementare Zusammensetzung, sondern das, was sie zusammenhält, und *dies* muss erkannt werden.⁴²

Wenn man von einem geistigen Prinzip ausgeht, das die Dinge auch in materieller Hinsicht zusammenhält, erfordert das eine Begründung, wie die Ebenen vermittelt werden. Aristoteles wählte, wie gesagt, den Weg, die Materie als Möglichkeit zu definieren, die ohne Form gar nicht wirklich ist, und die Form als die vollendete Wirklichkeit der Möglichkeit. Dadurch verschwindet die Vorstellung eines Stückes Materie und einer irgendwie immateriell existierenden Form, die wie zwei Teile eines Ganzen zusammengesetzt werden.

Weitere Ansätze früherer Philosophen, die Aristoteles erwähnt, stammen von Anaxagoras und (nochmals) Demokrit: sie hielten die Seele für wesensgleich mit dem Geist. In allen Lebewesen sei Geist enthalten, nur in verschiedenem Ausmaß, und er sei die Ursache für deren Ordnung und Schönheit in. Während der Geist des Alls unvermischt und rein sei, sei er in Gestalt der Seele eines Lebewesens vermischt.

Worin sich die Älteren einig waren, war die grundsätzliche Unterscheidung von nicht lebendiger und lebendiger Materie. Aristoteles übernimmt sie, zählt einige Kriterien für *Leben* auf und spricht dann ausschließlich den natürlichen *belebten* Körpern zu, eine Seele zu haben. Die Seele definiert er als gewissermaßen „das Prinzip der Lebewesen“⁴³ und auch als „die Form eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt“.⁴⁴ Ich ergänze die schon früher angeführte Definition als *Wesensform* oder *Ziel* eines Körpers. (Man muss zugeben, dass alles darauf hindeutet, dass sich natürliche Körper wie Gestein nur durch Einwirkung äußerer Kräfte verändern, aber nicht von sich aus. Sie bewegen sich nicht örtlich, haben keinen

⁴¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 19.

⁴² Immanuel Kant führt wegen des Problems der Unerkennbarkeit des Mannigfaltigen die synthetische Einheit der Apperzeption im Subjekt ein, die aus den einströmenden Sinnesdaten Objekte macht. Allerdings geht Kant nicht von der vollständigen Erkennbarkeit der *Dinge an sich* für den Menschen aus und mahnt, dass der Verstand nur erkennen kann, wozu er durch apriorische Anschauungsformen sowie durch das *ich denke*, die transzendente Apperzeption, in der Lage ist.

⁴³ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 7.

⁴⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 59.

Stoffwechsel, können keine neuen Gegenstände gleicher Art zeugen und scheinen keine Wahrnehmung zu haben.) Weil eine Seele jeweils einen *bestimmten* natürlichen organischen Körper zur Wirklichkeit bringt, kann sie als dessen *Wesenheit* bezeichnet werden. Ein *natürlicher organischer* Körper trägt das Prinzip von Ruhe und Bewegung in sich selbst.⁴⁵ *Lebewesen* nennen wir etwas erst, wenn es eigenständig lebt. (Ein Auge kommt zwar durch ein Seelenvermögen zustande, die Wahrnehmung, die eine materielle Basis, die Pupille, zur Wirklichkeit bringt, doch es kann nicht für sich alleine leben; es ist daher nicht vollendete Wirklichkeit und hat keine Seele.)

Aristoteles hält Erkenntnis über die Seele für essentiell in Hinblick auf das *Wissen*, die ganze Wirklichkeit und die Natur. Um Erkenntnis über das Wesen einer Sache (bzw. jedes Was-es-ist einer Sache) zu gewinnen, meint er, man könnte dieses auch anhand der *Eigenschaften* der Sache begreifen.⁴⁶ Es gilt also, charakteristische Eigenschaften beseelter Lebewesen zu untersuchen, um von ihnen auf das Wesen der Seele zu schließen.

3.5 Unabhängigkeit der Seele vom Körper

Die Annahme der Teilbarkeit der Seele ermöglicht auch die Annahme ihrer teilweisen Unabhängigkeit bzw. Abtrennbarkeit vom Körper. Aristoteles zufolge genügt es, eine einzige Leistung der Seele zu finden, die *nur sie selbst* – ohne die von ihr beseelten Lebewesen – betrifft, um dieses Vermögen als abtrennbaren Teil betrachten zu können. (Diese Leistung muss nicht in allen Gattungen von Wesen vorhanden sein.) Ihm scheint das Denkvermögen als einziger Teil der Seele *nur ihr* eigen zu sein und nicht dem Körper anzugehören. Es gibt für ihn auch eine Methode, das zu prüfen: Es muss lediglich geklärt werden, ob zum Denken *Vorstellung* nötig ist. Ich möchte anmerken, dass *Vorstellungen* für mich unerwarteterweise die Schlüsselrolle in Aristoteles' Theorie über das Denkvermögen und die Seele eingenommen haben. Zu seiner Definition von Vorstellung komme ich weiter unten.⁴⁷

Es ist hilfreich für das Verständnis, sich im Klaren darüber zu sein, wann ein Vermögen *nicht* als abtrennbarer, unabhängiger Seelenteil in Frage kommt; dies hängt mit dem Seinszustand der Möglichkeit (den der Körper hat) zusammen: Wenn ein Vermögen der Seele einen bestimmten Teil des Körpers zu vollendeter Wirklichkeit bringt, dann ist dieses

⁴⁵ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 61.

⁴⁶ Ich habe mich gefragt, ob es Fälle gibt, in denen das Was-es-ist (das Wesen) einer Sache *nicht* über Eigenschaften, sondern direkt erkannt wird. Vielleicht in der Mathematik. Mit Sicherheit wird in religiösen Lehren behauptet, gewisse Dinge könne man nicht anhand von Eigenschaften erkennen, sondern man sei auf Eingebung oder Erleuchtung angewiesen.

⁴⁷ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 11.

betreffende Teilvermögen *nicht* abtrennbar vom Körper.⁴⁸ Abtrennbar kann somit nur ein Vermögen sein, das *nicht* die vollendete Wirklichkeit eines Körperteils ist.

Was die Teilbarkeit und Unabhängigkeit der Seele übrigens auch mit sich bringt, ist die Möglichkeit ihrer (teilweisen) Unsterblichkeit.

Ergänzen möchte ich hier folgendes: Wenn Aristoteles im Dritten Buch „(d)ie früheren Naturphilosophen“⁴⁹ insofern kritisiert, als sie „nicht recht (hatten), wenn sie meinten, ohne Sehen gäbe es weder Weiß noch Schwarz, und ohne Schmecken keinen Geschmack“,⁵⁰ dann handelt es sich um eine andere Art von Unabhängigkeit, nämlich die Unabhängigkeit *der Materie* von der Seele. Der platonische Dualismus ist auf die geistige Seite der Dinge fokussiert. Nach Platon sind die Ideen (z.B. die Idee des Weißen) absolut, ewig und sie existieren unabhängig davon, ob etwas (Weißes) an der Idee (des Weißen) *teilhat*; die Teilhabe ist wiederum unabhängig davon, ob der Gegenstand gerade von jemandem wahrgenommen wird oder nicht. Aristoteles' Fokus liegt im Unterschied dazu auf den materiellen Gegenständen. Ein Begriff ist für ihn keine unabhängige Entität, weil ein Begriff seiner Ansicht nach, „wenn überhaupt, in einer bestimmten Art von Materie sein (muss)“.⁵¹ Seine Kritik an den früheren Philosophen zielt auf deren Verständnis von Wirklichkeit ab. Er zweifelt nicht daran, dass die Eigenschaften von Dingen auch existieren, wenn niemand sie wahrnimmt. Zu dem falschen Eindruck der Vorgänger kommt man nur, wenn man nur die Wirklichkeit als Form des Seins berücksichtigt. (Die Überlegung war: Wenn etwas nicht gesehen wird, erscheint es nicht als Weißes oder Schwarzes und existiert daher überhaupt nicht – so meine Interpretation.) Sie verabsäumten es auch, die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare ihrem *Sein* nach zu unterscheiden.⁵² Aristoteles fasst das Sein weiter und versteht auch den Zustand des Möglichen (die Materie) als Sein auf. In der Möglichkeit Seiendes *ist* nicht *weniger* als das vollkommen Wirkliche; es ist (nur) weniger *wirklich*. (Das Konzept des in der Möglichkeit Seienden kann nicht mit Platons Ideen gleichgesetzt werden, denn Aristoteles meint damit die Materie.)

⁴⁸ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 63.

⁴⁹ (vermutlich Empedokles und Demokrit)

⁵⁰ Aristoteles: *Über die Seele*, 135.

⁵¹ Aristoteles: *Über die Seele*, 13.

⁵² Wahrnehmung als Vermögen ist so lange im Zustand der Möglichkeit, bis etwas wahrgenommen wird. Das Wahrnehmbare hingegen, das materiell ist, ist auch ohne verwirklichte Wahrnehmung im Zustand der Wirklichkeit. Gleich sind die beiden hinsichtlich ihres *Seins* (vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 123).

3.5.1 Verworfenne Theorien der Älteren

Eine weitere Theorie, gegen die Aristoteles argumentiert, ist die Definition der Seele als Harmonie.⁵³ Harmonie ist eine Mischung von Gegensätzen, die eher in Bezug auf Körper ausgesagt wird. So nennt man etwa ein Verhältnis von Stoffen im Körper oder von gewissen Proportionen harmonisch. Wenn man die Seele als Mischungsverhältnis auffassen wollte, müsste es entsprechend den verschiedenen Körperteilen, die ganz unterschiedlich zusammengesetzt sind, verschiedene Seelen im Körper geben. Ohnehin ist man damit wieder auf der falschen Fährte, sich die Seele als räumlich ausgedehnt oder irgendwie quantitativ vorzustellen. (Es ergäbe sich dadurch die Problematik, dass an einer Stelle im Körper zwei Körper sein müssten.) Vor allem möchte ich hier darauf hinweisen, dass Aristoteles auch jede Vorstellung der Seele als irgendwie „feinteiliger Körper“ ausschließt.⁵⁴ Die Seele unterscheidet sich in keiner Weise graduell vom Körper, sondern sie ist etwas kategorisch anderes.

Theorien über die Seele als „sich selbst bewegende Zahl“ findet Aristoteles ebenfalls nicht plausibel; er nennt sie sogar „(d)as weitaus Unsinnigste von all dem, was vorgebracht wurde“.⁵⁵ Viele Tiere können weiterleben und bleiben wesentlich die gleichen, wenn sie zerteilt werden oder Teile verlieren; wäre die Seele eine Zahl, dann müsste sie sich jedoch verändern, wenn etwas von ihr weggenommen würde.

Nach dem historischen Rückblick wendet sich Aristoteles den Merkmalen der Seele zu, über die sich die Älteren einig waren: *Bewegungsfähigkeit* und *Wahrnehmungsfähigkeit*; manche nannten zusätzlich *Unkörperlichkeit* und *Leidensunfähigkeit*.

3.6 Bewegungsfähigkeit

Von einigen Vorsokratikern wurde versucht, die Seele einfach mit Bewegung oder Bewegungsfähigkeit gleichzusetzen, doch man kann das nicht ohne nähere Begründung tun, weil Bewegung ein mehrdeutiges Phänomen ist. Außerdem muss das Wesen der Seele ein Vermögen sein, über das *alle* Lebewesen verfügen und das ist nicht der Fall, wenn man unter Bewegung die Ortsbewegung versteht; Pflanzen leben, sind aber ortsgebunden. (Aus dem

⁵³ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 37.

⁵⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 45.

⁵⁵ Aristoteles: *Über die Seele*, 43.

gleichen Grund kann die Seele nicht über die Atmung in den Körper gelangen, was manche vermuteten, weil nicht alle Lebewesen atmen.)⁵⁶⁵⁷

Die meisten nahmen an, dass die Seele einerseits selbst bewegt sei und andererseits, dass sie den Körper bewege. Doch es muss präzisiert werden, was mit „beweglich“ gemeint ist. Hauptsächlich geht es Aristoteles darum, bei Bewegung nicht nur an Ortsbewegung zu denken, die nur eine spezielle Art von Bewegung ist. Aristoteles spricht ihr den Rang eines eigenen Teilvermögens der Seele zu (über das manche Wesen verfügen, andere nicht). Doch es gibt viel allgemeinere Arten von Bewegung, an die man auch denken muss, nämlich: Veränderung, Wachsen und Schwinden. Die beiden letzteren zählt er zum Nährvermögen (dieses umfasst Nahrungsaufnahme, Wachsen, Schwinden und Fortpflanzung). Weil sterbliche Lebewesen am „Immerwährenden und Göttlichen nicht ununterbrochen Anteil haben können“, ist es ihre natürlichste Leistung, ein anderes Lebewesen hervorzubringen, das so ist wie sie selbst; so können sie am Ewigen und Göttlichen insofern Anteil haben, als ihre Art erhalten wird,⁵⁸ schreibt er. Das Nährvermögen zeichnet deshalb ausnahmslos alle natürlichen organischen Lebewesen aus; es ist quasi der kleinste gemeinsame Nenner, ohne den es kein Leben gibt. Pflanzen verfügen laut Aristoteles nur über dieses eine Seelenvermögen. Was Tiere betrifft, hält er jedoch das Wahrnehmungsvermögen für das primäre Lebensprinzip.⁵⁹ (Ich vermute, dass er es primär nennt, weil die meisten Tiere sich zu ihrer Nahrung hinbewegen müssen, was sie ohne ein Wahrnehmungsvermögen nicht könnten.)

Bei jeder Interpretation von Bewegung trifft eines zu: Da Bewegung im Raum stattfindet, muss man der Seele, wenn man ihr Bewegung zuspricht, auch (von Natur aus) *Raum* zusprechen. Diese Annahme führt, so Aristoteles, egal in welchem Kontext zu dem Widerspruch, dass an ein und demselben Ort schließlich zwei räumliche Substanzen sein müssten (zwei Körper), was widersinnig ist.⁶⁰

Die größte Kritik an der Betrachtung der Seele als Bewegung, die Aristoteles an den Vorsokratikern leistet, gilt jedoch dem Schluss, dass Bewegendes auch selbst bewegt sein muss.⁶¹ Diese Folgerung ist *nicht* zwingend. Seiner Überzeugung nach ist die Seele zwar das bewegende Prinzip der Lebewesen, doch sie muss selbst unbewegt sein.⁶² Es ist nur der Körper,

⁵⁶ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 53.

⁵⁷ Heute weiß man, dass auch Pflanzen eine Atmung haben, nämlich Zellatmung, und tatsächlich müssen fast alle Organismen in irgendeiner Form Sauerstoff aufnehmen. Doch es gibt Mikroorganismen, die ohne Sauerstoff auskommen, weshalb Atmung nicht als ausnahmsloses Merkmal für Leben gelten kann.

⁵⁸ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 77.

⁵⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 65.

⁶⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 27.

⁶¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 41.

⁶² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 55.

der der Bewegung und Veränderung unterliegt; die Art, auf welche die Seele bewegt ist – weil sie sich mit dem Körper mitbewegt – nennt Aristoteles *akzidentell*. So, wie ein Steuermann auf einem Schiff die Bewegung des Schiffes übers Meer mitmacht, ohne selbst übers Meer zu gehen, so ist auch die Seele eines Lebewesens in Bewegung, ohne sich aber im eigentlichen Sinne selbst zu bewegen. Die Seele ist ein unbewegt bewegendes Prinzip.

Erwähnen möchte ich auch noch die Kritik an Platons Theorie, die im Dialog *Timaios* dargelegt ist: nach dieser finden im All sieben harmonische Kreisbewegungen (Umläufe) statt und die Bewegungen der Seele, mit denen sie auch den Körper bewegt, entsprechen diesen „Himmelsumläufen“. ⁶³ Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass das Denken, das ein Teilvermögen der Seele ist, keine Bewegung in Form eines Umlaufs oder Kreises vollziehen kann, weil in diesem Fall alle Gedankengänge stets wieder von vorne beginnen würden, was nicht der Fall ist. Er weist darauf hin, dass spekulatives Denken in Form von Sätzen, Definitionen und Beweisen erfolgt, die ihrer Struktur nach einen Anfang und ein Ende haben. Wenn bei einem Schluss dessen Ziel (die Konklusion) nicht erreicht wird, wird nicht mit den gleichen Prämissen von vorne begonnen (was sinnlos wäre), sondern es werden neue Mittelbegriffe oder Außenbegriffe hinzugenommen und es wird weiter versucht, zu einer Konklusion zu kommen usw. usf. Auch Definitionen haben ein Ende.

Im Kontext von Bewegung und Veränderung erwähnt Aristoteles erstmals den „Geist“, der „als eine bestimmte Substanz in uns hineinzugelangen und nicht zu vergehen (scheint)“. ⁶⁴ Er will klarstellen, dass es nicht der Geist ist, der sich verändert, wenn die Denkkraft im Alter abnimmt, sondern der Körper, in dem sich der Geist befindet.

3.7 Die Seele als Ursache

Auf Basis seiner Ursachenlehre ⁶⁵ untersucht Aristoteles, inwiefern die Seele Ursache und Prinzip eines lebendigen Körpers ist.

In der *Physik* unterschied er zunächst (erstens) „das, woraus als schon Vorhandenem etwas entsteht, z.B. das Erz (...)“, dann (zweitens) die *Form* (das „was es wirklich ist“), drittens, „(w)ohin der *anfängliche Anstoß* zu Wandel oder Beharrung kommt“ und viertens „das *Ziel*, d.i. das Weswegen“. ⁶⁶ Vereinfacht gesagt: die *causa materialis* (Stoffursache), die *causa formalis* (Formursache, d.i. das Wesen einer Sache, z.B. ein Landschaftsgemälde), die *causa*

⁶³ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 31.

⁶⁴ Aristoteles: *Über die Seele*, 41.

⁶⁵ (sie ist in der *Physik* dargelegt)

⁶⁶ Vgl. Aristoteles: *Physik*, II, 3., 41-42.

efficiens (Wirkursache, d.i. der Beginn oder Urheber der Veränderung, z.B. ein Maler, der ein Bild malt) und die causa finalis (Zweckursache, z.B. ein Gemälde als Geschenk zu einem Anlass). Er präzisiert dabei den Vorgang der *Veränderung*: sie kann zweifach verstanden werden: Man spricht davon, wenn etwas ins Gegenteil umschlägt, aber auch, wenn etwas in Richtung auf seine eigene Natur hinzunimmt.⁶⁷

Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Seele eines Lebewesens im Sinne dieser Einteilung *dreifache Ursache* ist: Sie ist Formursache, weil sie das *Wesen* eines beseelten Körpers ausmacht und die vollendete Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers ist, der der Möglichkeit nach Leben besitzt; sie ist der Beginn und Urheber der *Bewegung* im Raum, also Wirkursache; und sie ist überhaupt der Endzweck des Lebewesens (Zweckursache). Diese Textstelle kann man als Indiz für die Überwindung des mechanistischen Pragmatismus werten (soweit er in der zweiten Phase dominiert hat): ein lebender Organismus wird jetzt als ein Seiendes aufgefasst, dessen Ziel in ihm selbst liegt (entelecheia); er ist weder als Ganzes noch in Teilen Werkzeug für einen anderen Zweck.

3.8 Nährvermögen

Zum Nährvermögen zählt Aristoteles neben der Nahrungsaufnahme auch den Stoffwechsel (d.h. die Ausscheidung), die Fortpflanzungsfähigkeit und – wie eben erklärt – die Bewegungen des Wachsens und Schwindens.

Ich möchte die Aufmerksamkeit kurz die für die alte europäische Philosophie charakteristische Herangehensweise der Analyse lenken, weil Aristoteles sie hier besonders anschaulich vorführt. (Das griechische Wort *analysis*, abgeleitet vom Verb *analyein* (lösen, auflösen), bedeutet wörtlich „Auflösung“ oder „Zergliederung“ und bezeichnet eine systematische Untersuchung, bei der ein Ganzes in Teile zerlegt wird.) Aristoteles findet bei der Betrachtung des Nährvermögens drei unterschiedliche Komponenten: Das *Ernährende*; das, *wodurch* die Ernährung erfolgt und drittens, das *Ernährte*. Was gewinnt man mit einer Differenzierung wie dieser? Wird das Verständnis eines Phänomens dadurch wirklich geschärft oder geht es vielleicht eher verloren? Der Vorteil analytischen Denkens wird wohl erst klar, wenn sich hinterher herausstellt, dass dadurch etwas Bedeutendes an einem Ding oder ein Vorgang in einem Prozess ans Licht kam, das sonst übersehen worden wäre.

⁶⁷ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 89.

Eine Analyse der Ernährung⁶⁸ ergibt, dass eine Kraft oder eine Instanz *in* dem Lebewesen wirken muss, die die Bewegung (Nahrungssuche, Nahrungsaufnahme) *verursacht*. Ein Ziel (eine Zweckursache) umfasst nämlich nicht auch die Ursache für die Bewegung in Richtung auf dieses Ziel (man könnte das bei oberflächlicher Betrachtung annehmen, deswegen ist eine genaue Analyse nötig). Ernährt zu sein, ist ein Zustand; es ist auch das Ziel des Nährvermögens; die Bewegung, es anzustreben, ist jedoch eine eigene Komponente. (Man könnte einen Vergleich mit Werkzeug anstellen: Es wurde angefertigt, um gewisse Ziele erreichen zu können, doch es kann auch unbenutzt bleiben. Die bloße Existenz eines Werkzeugs versetzt niemanden notwendig in Bewegung, es auch zu benützen.)

3.9 Wahrnehmungsfähigkeit

Über die Wahrnehmungsfähigkeit schreibt Aristoteles sehr detailliert und umfassend. (Bereits in früheren Werken sind Ergebnisse anatomischer Untersuchungen und Hypothesen auf deren Basis festgehalten.) Trotz der genauen Analyse der Funktionsweisen der Sinnesorgane hält er „die Gegend um das Herz herum“⁶⁹ für den eigentlichen Ursprung der Wahrnehmung: Insbesondere „der Sinn für das Fühlbare“ und der Geschmackssinn, dürften an das Herz gebunden sein, wie er meint;⁷⁰ aber auch die übrige Wahrnehmung geht wohl vom Herzen aus und geschieht durch die blutführenden Teile. Eine Theorie von ihm, die mir nicht haltbar scheint, ist diejenige von einer „Mitte“, die als Maß für aller Art Sinneseindrücke in einem Lebewesen verankert ist; sie wird, wie er meint, als „Mitte“ zwischen Gegensätzen empfunden.⁷¹ (Pflanzen haben eine solche Mitte nicht; sie haben laut Aristoteles auch keine Wahrnehmung.) Wenn nun Sinneseindrücke einströmen, dann werden eigentlich nicht die eingehenden Daten und Informationen wahrgenommen, sondern das *Ausmaß*, in dem sie von der Mitte *abweichen*. Nach meinem Verständnis müsste das etwa in Bezug auf Temperatur bedeuten, dass die „Mitte“ des Menschen 36,4 Grad Celsius entspricht (dabei nimmt man den Körper weder als warm, noch als kalt wahr). Man dürfte demnach nicht, wenn man die Hand in Wasser von 36,4 Grad Celsius hält, Wärme empfinden – was aber der Fall ist.

Was durch die Analyse allerdings auch klar wird, ist, dass „man mit getrennten Sinnesorganen nicht das Getrennte beurteilen kann“.⁷² Damit meint Aristoteles, dass die

⁶⁸ (es ist immer von einem voll entwickelten, gesunden Individuum auszugehen)

⁶⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 656 a 25, 51.

⁷⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 655 a 30, 51.

⁷¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 121.

⁷² Aristoteles: *Über die Seele*, 137.

unterschiedlichen Sinnesorgane, die (qualitativ und örtlich) getrennt voneinander arbeiten, nicht allein dazu imstande wären, die wahrgenommenen Eindrücke zu unterscheiden, weil jedes nur spezifisch auf seine Art wahrnimmt, ohne andere Wahrnehmungen zu kennen; „das Fleisch“ alleine würde nicht darauf kommen, „dass das Süße etwas anderes ist als das Weiße“. Wodurch kommt es also zu der Fähigkeit, hier differenzieren zu können?⁷³ Es muss angenommen werden, dass eine verbindende, *einheitliche* Instanz die Wahrnehmungsinhalte gewissermaßen evaluiert; sie beurteilt zeitgleich mit der Wahrnehmung der Sinnesorgane (ist also immer mit dabei). Wenn man hier von *beurteilen* spricht, ist keine logische Beurteilung gemeint, sondern eine sinnliche. Aristoteles sieht (wie gesagt) das Zentralorgan – die „Mitte“ – dafür verantwortlich, sinnliche beurteilen zu können. Wenn etwas als lustvoll wahrgenommen wird, wird es bejaht; als schmerzvoll Empfundenes wird verneint. Die Vermögen des Meidens und Begehrens sind hinsichtlich ihrer Verwirklichung identisch, ihrem Sein nach aber – entsprechend den fünf Sinnen, über die die Wahrnehmung verfügt – verschieden; insofern ist die Seele in sich vielfältig.

Ich möchte aus diesem Themenpunkt aber zunächst vor allem festhalten, dass Wahrnehmungsfähigkeit nicht das allgemeinste Merkmal für beseelte Wesen sein kann, weil nicht alle Lebewesen über sie verfügen. Aristoteles spricht ihr (wie schon zuvor dem Nährvermögen und der Ortsbewegung) den Rang eines eigenen Teilvermögens der Seele zu. Es ist ein Vermögen, durch welches aus einer körperlichen Möglichkeit – etwa einer Pupille – vollendete Wirklichkeit wird (ein Auge mit Sehkraft).⁷⁴

Weil sie die vollendete Wirklichkeit eines Körpers bzw. Körperteils ist, ist Wahrnehmungsfähigkeit (wie aus den Ausführungen im letzten Abschnitt zu entnehmen ist) nicht vom Körper abtrennbar. Er versteht Sinneswahrnehmung (nicht die Fähigkeit, sondern die Verwirklichung von Wahrnehmung – das *Wahrnehmungsvermögen* besteht im Seinszustand der Möglichkeit!⁷⁵) als eine Art *Veränderung*. Sie beruht „auf Bewegtwerden und Erleiden“.⁷⁶ (Ich erinnere daran, dass schon beim Nährvermögen gesagt wurde, dass das Werkzeug und das Ziel zusammen noch nicht notwendig bewegen; dafür ist eine eigene

⁷³ Die synthetische Einheit der Apperzeption bei Immanuel Kant setzt einen Schritt früher an, als beim Vergleich zwischen unterschiedlichen Qualitäten. Kant zufolge würde man auch ein einzelnes Objekt auf Basis der mannigfaltigen Sinneseindrücke nicht erkennen; schon allein um eine Einheit herzustellen, ist bereits eine verbindende Instanz erforderlich. In weiterer Folge können dann Vergleiche angestellt werden.

⁷⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 63.

⁷⁵ Das Vermögen bzw. (etwas unpräzise ausgedrückt) „die Wahrnehmung“ (materiell vorhanden, z.B. in Form des Gehörorgans) ist im Seinszustand der Möglichkeit. Ein Wahrnehmbares ist immer im Zustand der Wirklichkeit (zB der Schall). Hinsichtlich ihres Seins sind beide gleich. Wenn wirklich etwas wahrgenommen wird, ist auch „die Wahrnehmung“ verwirklicht. Sollte die Wahrnehmung aufhören, geht das Vermögen nicht zugrunde, sondern ist dann wieder nur im Seinszustand der Möglichkeit (vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 123).

⁷⁶ Aristoteles: *Über die Seele*, 83.

Bewegursache erforderlich.) „Erleiden“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht, dass Schmerz empfunden wird, sondern drückt Passivität aus. (So sagt man auch über unbelebte Dinge, dass sie etwas erleiden, wenn sie verändert werden, wie zum Beispiel Luft, wenn sie mit einem Geruch versetzt wird.) Wenn etwas wahrgenommen wird, erklärt Aristoteles, dann „(findet) die Wirksamkeit des Tätigen und Bewegenden im Leidenden statt“.⁷⁷ Es werden *Formen* aus der Außenwelt aufgenommen; Wahrnehmung ist „die Fähigkeit, wahrnehmbare Formen ohne Materie aufzunehmen“.⁷⁸ (Natürlich wandern nicht die äußeren Gegenstände in das Organ hinein, sondern deren Formen werden über die Sinne aufgenommen.) Der wirkende Gegenstand *überträgt* die Form dessen, was er selbst ist, *auf das Sinnesorgan*, welches die Möglichkeit zu dieser Form besitzt, ohne identisch mit ihr zu sein. Aristoteles will hervorheben, dass im Tätigen selbst, das heißt, im *Vermögen*, *kein* Erleiden stattfindet, um argumentieren zu können, dass das bewegende Prinzip nicht selbst bewegt sein muss.

In diesem Kontext geht er genau auf den Seinszustand der Möglichkeit ein und unterscheidet zwei Bedeutungen von *Möglichkeit*: Ein Wesen kann, erstens, aufgrund seiner Gattung zu etwas fähig sein (dann hat es ein biologisches Potenzial), was wir als Möglichkeit bezeichnen; diese Bedeutung ist auch dann gemeint, wenn von heranwachsenden Lebewesen oder von Samen die Rede ist (sie tragen zunächst nur die Möglichkeit zu etwas in sich, können es aber noch nicht verwirklichen). Bei der Wahrnehmung ist die Möglichkeit zu dem Wahrnehmbaren, so Aristoteles, im jeweiligen Sinnesorgan vorhanden.⁷⁹ Möglichkeit kann sich, zweitens, auf das Vorliegen von Umständen beziehen, die es erlauben, etwas Bestimmtes zu tun (äußere Bedingungen müssen erfüllt sein, damit ein Vermögen verwirklicht werden kann – das Potenzial alleine genügt nicht).⁸⁰

Die Analyse der Wahrnehmung als *Veränderung*, bei der ein Bewegtwerden und ein Erleiden stattfinden, ist grundlegend für die Überleitung zur Untersuchung des Denkvermögens, weil Aristoteles bedeutende Unterschiede zwischen diesen beiden Fähigkeiten deutlich machen will. Eine Eigenheit der Wahrnehmung, die sie bedeutend vom Denken unterscheidet, wurde bereits erwähnt: Wahrnehmung kann sich nur auf *bestimmte* Materie, also auf Einzelnes richten.⁸¹ Die Grenze der Wahrnehmung betrifft in weiterer Folge Naturwissenschaft: Sie ist keine Disziplin, die das *Allgemeine* erforschen kann; sie kann keine Allgemeinaussagen treffen.⁸² Es muss jedoch angenommen werden, dass eine verbindende,

⁷⁷ Aristoteles: *Über die Seele*, 133.

⁷⁸ Aristoteles: *Über die Seele*, 123.

⁷⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 123.

⁸⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 85.

⁸¹ Aristoteles: *Über die Seele*, 89.

⁸² (zum Induktionsschluss: siehe meine obige Anmerkung in der Fußnote)

einheitliche Instanz die Wahrnehmungsinhalte evaluiert. Es ist eine beurteilende Instanz, die den Wahrnehmungsakt *und* den Denktakt vollzieht.⁸³ Deshalb *scheinen* Denken und Beurteilen so etwas wie Wahrnehmen zu sein. Die Seele erkennt tatsächlich in beiden Fällen etwas vom Seienden. Doch „(d)ie Alten“, schreibt Aristoteles, „setzten Denken und Wahrnehmen **gleich** [Hervorhebung d. Verf.]“ und das, wie er immer wieder betont, war ein Irrtum, weil es falsch ist, Denken als etwas Körperliches aufzufassen (er weist auf Empedokles und Homer hin und erinnert an die Theorien, Gleiches werde durch Gleiches erkannt; damit kann man offensichtlich auch nicht erklären, was Irrtum ist, denn es müsste demnach ja *alles* Wahrgenommene wahr sein, was natürlich nicht der Fall ist). Nur jene Art der Wahrnehmung ist *immer* wahr, welche die *eigentümlichen* Formen von Wahrnehmungsgegenständen aufnimmt.⁸⁴ Damit es die Urteile *richtig* und *falsch* gibt, ist aber ein Vermögen erforderlich, das auch irren und das urteilen kann (was die Wahrnehmung des Eigentümlichen nicht kann). Wenn ein Lebewesen das Vermögen der *Überlegung* hat (wie Aristoteles es nennt) eröffnet sich die Dimension des Meinens und des Urteilens: etwas ist *wahr* bzw. *richtig* und *falsch*. Urteile gehören zum Denken, nicht zur Wahrnehmung.⁸⁵ Die Fähigkeit, eine Meinung zu haben ist es etwas grundlegend anderes, als sinnliche Wahrnehmung. Was genau es mit dem Denkvermögen auf sich hat, ist hauptsächlich Gegenstand des dritten und letzten Buches der Abhandlung. Aristoteles verwendet neben dem Begriff des Denkens und Überlegens bald auch *Geist* und erklärt, was er darunter versteht: „(I)ch nenne Geist das, womit die Seele Überlegungen anstellt und Annahmen trifft“ und „der Geist (hat) daher auch keine andere Natur als eben diese, dass er imstande ist zu erkennen“.⁸⁶ Die Denkseele wird als derjenige Teil einer Seele verstanden, der über Geist verfügt. Die Frage ist dann, ob man Geist wie ein kosmisches Phänomen versteht, an dem die Einzelseele eines denkenden Lebewesens *teilhat* (das wäre das Modell der Teilhabe, das Platon vertritt); denn der Geist kann, wenn er die genannten Eigenschaften erfüllen soll, nicht mit dem Tod des Lebewesens zugrunde gehen. Aristoteles

⁸³ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 139.

⁸⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 141.

⁸⁵ In der heutigen Neurowissenschaft nennt man die neuronalen Signale, die durch Transduktion eines äußeren Reizes (z.B. Licht) entstehen, *sensorische Eingänge*. Nur zum Zeitpunkt der ersten Verarbeitung sind sie noch keiner Interpretation unterzogen. Unter (bewusster) Wahrnehmung werden aber bereits interpretierte sensorische Eingänge verstanden. In die Interpretation fließt vieles mit ein (Eigenschaften des Individuums, Umstände, Einflüsse der Umwelt, Bildung, Meinungen, Wissen, Erfahrungen, Gedächtnissysteme, Talent, Übung, zusätzliche Informationen etc.).

⁸⁶ Immanuel Kant führt diesen Gedanken in der *Kritik der reinen Vernunft* an: „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen.“ (Kant: *KrV*, 376.)

⁸⁷ Tiere haben, da sie kein Denkvermögen haben, keine Annahmen und Meinungen; sie können nicht richtig oder falsch (mit einer Annahme) liegen.

⁸⁸ Aristoteles: *Über die Seele*, 149.

erinnert an Anaxagoras, der den Geist für unvermischt und rein hielt, „damit er herrschen, d.h., damit er erkennen kann“; er denkt nämlich *alles*.⁸⁹ (Ich möchte das Augenmerk darauf lenken, dass mit „Herrschaft“ des Geistes kein Außenverhältnis, sondern die Herrschaft *innerhalb* des Geistes selbst gemeint ist.)

Der Geist ist auch die eben angesprochene Instanz, die empfangene Wahrnehmungsinhalte (die Formen ohne Materie, die aufgenommen werden) beurteilt und, die den Wahrnehmungs- und den Denkakt gleichzeitig vollzieht. Er ist die beurteilende Instanz, doch er beurteilt verschiedene Aspekte eines Dings jeweils *mit* dem zugehörigen Teilvermögen (der Seele). Denn ein Ding und der *Begriff* des Dinges sind verschieden. Das heißt beispielsweise, das Wahrnehmungsvermögen nimmt über die Sinnesorgane Formen von äußeren Gegenständen auf und zugleich beurteilt der Geist *mit* dem Wahrnehmungsvermögen, welche Sinnesqualitäten hier wahrgenommen werden (warm oder kalt, hell oder dunkel usw. und er beurteilt, ob es sich um ein Geräusch, einen optischen Reiz, einen Geschmack oder sonst etwas handelt).

Wie hier erstmals angesprochen, handelt es sich bei den Formen, die beim Denkvermögen eine Rolle spielen, um Begriffe – ich komme darauf im nächsten Kapitel genau zu sprechen.

3.10 Denkvermögen, Wissen und Erkenntnis

Das Denkvermögen scheint unter allen bisher bekannten Lebewesen nur beim Menschen vorhanden zu sein. Aristoteles drückt es so aus, dass es ausschließlich das Geschlecht des Menschen ist, dem die Natur „nicht nur am Leben, sondern auch am **guten** Leben [Hervorhebung d. Verf.] einen Anteil gegeben hat“.⁹⁰ Wegen seiner Seltenheit kann Denken also nicht das allgemeinste Merkmal für Leben sein. Es ist ein eigenes Teilvermögen der Seele – das eine Sonderstellung zu haben scheint – und außerdem ist es nach Aristoteles‘ Einschätzung das einzige, das vom Körper unabhängig sein könnte. Er hält das Denkvermögen also nicht für die vollendete Wirklichkeit eines Körperteils – etwa des Gehirns. Dem Gehirn schreibt er bereits in seinem früheren Werk – obwohl es ein Körperteil „von ganz besonderer Art“ ist – die Funktion zu, Körper zu kühlen,⁹¹ da es feucht und kalt ist.⁹² Einige Wahrnehmungs- bzw. Sinnesorgane vermutet er gerade deshalb im Kopf angesiedelt: ihre Fähigkeiten wären durch die Wärme anderer Körperpartien beeinträchtigt, aber der kühlende Effekt des Gehirns gewährleistet ihre Funktion.

⁸⁹ Aristoteles: *Über die Seele*, 149.

⁹⁰ Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 656 a 5, 51.

⁹¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 656 a 20, 51.

⁹² Vgl. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*, 656 b 1-5, 51.

Besonders wichtig ist Aristoteles, klar und deutlich zu zeigen, dass das Denken keiner Bewegung und keiner Veränderung unterliegt – denn es ist nichts anderes als der *Geist* im Menschen und den Geist hält er, genauso wie bereits die Vorsokratiker, für leidensunfähig.⁹³ Er betont das vor allem, weil oft angenommen wird, dass Affektionen Bewegungen des Geistes wären; das trifft nicht zu. Es ist der *Mensch*, der den Affekt hat und erleidet, nicht der Geist (und auch nicht das Denkvermögen). Affektionen sind „Sache der Gesamtheit“, wie er es ausdrückt. Der Geist erleidet nichts und ist auch nicht von Affektionen betroffen.⁹⁴ Das beweist sich dadurch, dass sie verschwinden, wenn der Mensch stirbt. Wenn die Affektionen im Geist wären, müssten sie nach dem Tod eines Menschen fortbestehen. Die Denkseele ist aber unaffiziert und unbewegt.

Beim Denken als Tätigkeit sind Formen im Spiel, doch andere, als bei der Wahrnehmung. Vor allem aber muss das *Vermögen*, der denkende Teil der Seele, grundsätzlich unaffiziert sein (es ist ja der Geist im Menschen). Das Denkvermögen ist *der Möglichkeit nach* der Ort der Formen. Die Formen sind hier das Denkbare, so, wie sie bei der Wahrnehmung das Wahrnehmbare waren. Um Formen aufnehmen zu können, muss dieser Teil „der Möglichkeit nach sein wie die Form, ohne dass er mit ihr identisch ist“. ⁹⁵ Dies ist wohl eine erneute Kritik am überlieferten Konzept der Erkenntnis von „Gleichem durch Gleiches“: Aristoteles meint, wenn das Vermögen, das die Formen aufnehmen soll, *identisch* mit den Formen wäre, dann könnte es sie nicht aufnehmen. Das Vermögen muss unaffiziert bzw. eigenschaftslos sein, um die Möglichkeit zu bieten, Formen aufzunehmen. Allerdings ist nur das Denkvermögen wirklich eigenschaftslos, während das Wahrnehmungsvermögen, das ja auch Formen aufnehmen kann, beschränkt ist. Das ergibt sich durch seine Gebundenheit an den Körper. Wenn Sinnesdaten die körperlichen Schwellen überschreiten (zB die Gehörgrenze für Schallwellen), wird keine Wahrnehmung verwirklicht. Beim Denkvermögen gibt es der Möglichkeit nach keine solche Grenze, weil es von Körper abgetrennt und unabhängig von ihm ist.⁹⁶ Der Geist kann „zu allem und jedem“ werden, meint Aristoteles. In diesen Passagen des Werkes findet man den oft zitierten Vergleich des Geistes mit „einer Schreibtafel, auf der in Wirklichkeit noch nichts geschrieben ist“. ⁹⁷ Die weitgehendste Verwirklichung des Geistes, die ein Wissender erreichen kann, beschreibt er damit, dass er dann „imstande ist, sich aus sich

⁹³ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 41.

⁹⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 41.

⁹⁵ Aristoteles: *Über die Seele*, 149.

⁹⁶ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 151.

⁹⁷ Aristoteles: *Über die Seele*, 153.

selbst heraus zu verwirklichen“; er kann dann „durch sich selbst denken“, weil er nach wie vor auch der Möglichkeit nach besteht, aber dennoch anders ist, als er es vor dem Lernen war.⁹⁸

Die Frage nach der Abtrennbarkeit des Denkvermögens kann man auf Basis der bisherigen Varianten folgendermaßen stellen: Trifft es zu, dass das Denkvermögen die vollendete Wirklichkeit einer Möglichkeit ist? Wenn die Möglichkeit zu dem Denkbaren in einem Denkorgan vorhanden wäre,⁹⁹ und das Organ zusammen mit der Seele das Denken zu Wirklichkeit bringen würde, dann wäre Denken – genauso wie Wahrnehmung – nicht vom Körper abtrennbar; außerdem würde es einer Veränderung und einem Erleiden unterliegen, wenn – wie bei der Wahrnehmung – Formen aus der Außenwelt aufgenommen würden. Hält man dies beides für unzutreffend, kann man sich der zweiten Option zuwenden, nämlich, dass die Tätigkeit des Geistes im Menschen *nicht* die vollendete Wirklichkeit einer körperlich gegebenen Möglichkeit ist. In diesem Fall wäre das Vermögen vom Körper abtrennbar. Welche Variante befürwortet Aristoteles?

Er hat in Bezug auf das Denkvermögen eine neue, dritte Variante im Sinn: Das Denkvermögen *ist* durchaus vollendete Wirklichkeit, jedoch nicht die einer *körperlichen* Möglichkeit, sondern einer geistigen – so kann es Verwirklichung sein und trotzdem als abtrennbar und unabhängig vom Körper angesehen. Die geistige Möglichkeit, die Aristoteles dabei meint, ist das *Wissen*: Er hält Erkennen für die Verwirklichung von Wissen. Erkennen kommt deshalb zustande, weil *Wissen* zu spekulativem Denken *führt*. Eine körperliche Veränderung findet dabei nicht statt.¹⁰⁰ Die Seele *verändert* sich jedoch auf anderer Art, wie Aristoteles erklärt, sogar in zweifacher Hinsicht.¹⁰¹ Das ist kein Widerspruch zur früher vorgebrachten Kritik an Theorien, die eine Veränderung der Seele beinhalteten, weil diese sich *körperlichen* Veränderungen vorstellten (im Sinne eines Umschlagens ins Gegenteil); diese Veränderung der Seele war es, die Aristoteles streng zurückwies.

Er beschreibt nun eine Art von Veränderung der Seele, die nur bei Lebewesen mit Denkvermögen auftritt: die *Zunahme in Richtung auf seine eigene Natur*. Dieser Prozess kann nicht als ein „Erleiden“ bezeichnet werden.¹⁰² In Bezug auf Erkenntnis und den Vorgang des *Lernens* präzisiert er, dass sich die Seele dabei in *zweifacher* Hinsicht verändert: Erstens, ist der Wechsel vom Nichtwissen zum Wissen eine „Vernichtung durch Entgegengesetztes“¹⁰³ und

⁹⁸ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 151.

⁹⁹ (so, wie es über die Wahrnehmung und die Möglichkeit, die im Sinnesorgan vorhanden ist, gesagt wurde)

¹⁰⁰ Wir wissen heute, dass sich das Gehirn in Abhängigkeit von den Informationen, die es verarbeitet, verändern kann.

¹⁰¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 87.

¹⁰² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 89.

¹⁰³ Das Haben von Wissen (wie im Schlaf), ohne zu erkennen, kann als Gegensatz zu dem Zustand, in dem man sich des Wissens bewusst ist (Erkenntnis) betrachtet werden – soweit meine Interpretation dieser Stelle.

zweitens, bedeutet diese Veränderung „eine Zunahme in Richtung auf sich selbst und zur vollendeten Wirklichkeit“,¹⁰⁴ weshalb es sich um kein Erleiden handelt; Erkenntnis *bewahrt* nur das, was der Möglichkeit nach vorhanden war (das Wissen).

Man könnte die Frage erwidern, ob Lerninhalte nicht Konzepte sind, die, in begrifflicher Form, mittels Belehrungen *von außen* ins Denken von Lernenden hineingebracht werden (was ein passiver Prozess, d.h. ein Erleiden sein müsste). Nach Aristoteles ist das zu verneinen: Der Lehrende ist jemand, der selbst in der vollendeten Wirklichkeit steht; der Schüler lernt aus dem Zustand der Möglichkeit heraus; die Einflussnahme auf den Schüler besteht jedoch allein in der Hilfe, sein (des Schülers) eigenes Wissen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen. Es werden keine Formen von außen eingeflößt,¹⁰⁵ weil der Schüler das Wissen *der Möglichkeit nach* bereits in sich hat.¹⁰⁶

Wenn die geistige Möglichkeit das Wissen ist, bleibt noch zu klären, *welche* Formen beim Denken (aus dem Wissen) aufgenommen werden. Was über sie jedenfalls schon gesagt wurde, ist, dass sich das Geschehen des Aufnehmens der Formen *innerhalb* der Denkseele selbst abspielt, weswegen es als ein Vorgang ohne Erleiden betrachtet werden kann. Die Frage ist, ob das auch bedeutet, dass es kein Wirkendes gibt. Es ist unklar, wie der Geist lernen oder denken kann,¹⁰⁷ wenn er doch, wie betont wurde, unaffiziert sein muss, um die Formen aufnehmen zu können?¹⁰⁸ Wenn es Formen sind, die der Geist aufnimmt und wenn der Geist der Möglichkeit nach so ist *wie* die Formen, doch ohne identisch mit ihnen zu sein, ist er dann, *nachdem* er sie aufgenommen hat, identisch mit ihnen? Wenn es um immaterielle Dinge geht, nimmt der Geist keine *wahrnehmbaren* Formen aus äußeren Dingen auf; er nimmt dann Formen bzw. Begriffe auf, die der Möglichkeit nach im Wissen sind. Wie kann man sich den Veränderungsprozess von Wissen zu Erkenntnis vorstellen? Jedenfalls nimmt Aristoteles an, dass den abstrakten Dingen etwas „beigemischt“ ist, was sie für den Geist denkbar macht.

Während über Wahrnehmung gesagt wurde, dass sie nur Einzelnes erfassen kann, ist Wissen (und Erkennen) hingegen auf das Allgemeine gerichtet. Aristoteles schreibt, das Allgemeine „befindet sich irgendwie in der Seele selbst“;¹⁰⁹ deshalb ist Erkennen ein

¹⁰⁴ Aristoteles: *Über die Seele*, 87.

¹⁰⁵ Der Laozi zugeschriebene Aphorismus „Der Lehrer erscheint, wenn der Schüler bereit ist“ dürfte in diesem Sinne bedeuten, dass Erkenntnis nicht von außen, sondern durch innere Bereitschaft in die Wege geleitet wird. Indoktrination von Inhalten (wie in autoritären Regimen) ist zwar möglich, aber man kann wohl nicht sagen, dass es sich dabei um Erkenntnis handelt; das Ziel von Propaganda ist die *Verhinderung* von Erkenntnis (der Verstand soll *nicht selbst* tätig werden oder Fragen über vorgegebene Grenzen und Muster hinaus stellen).

¹⁰⁶ Ich erinnere an den Vergleich, das Haben von Wissen sei wie der Schlaf, das Erkennen wie der Wachzustand.

¹⁰⁷ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 153.

¹⁰⁸ Aristoteles: *Über die Seele*, 149.

¹⁰⁹ Aristoteles: *Über die Seele*, 89.

Geschehen, das unabhängig vom Eingang äußerer Wahrnehmung und Sinneserfahrung jederzeit und überall stattfinden kann.

Immanuel Kant sagt über die apriorischen Verstandeskategorien, dass sie nicht auf Erfahrung zurückgeführt oder mit Inhalten der Sinneswahrnehmung begründet werden können. Sie sind im Verstand angelegt und bei normaler Entwicklung kann er (ab einem gewissen Alter) über sie verfügen. Ich habe den Eindruck, dass man Aristoteles ähnlich verstehen könnte: Ein Lebewesen mit einer „Denkseele“ verfügt ab dem Zeitpunkt seiner Entstehung potenziell über Wissen – es muss sich nur entwickeln können und frei von äußeren Hindernissen bleiben, dann kann irgendwann über das Wissen verfügt werden; Wissen führt zu spekulativem Denken, also scheint der Erkenntnisprozess gewissermaßen von selbst in Gang gesetzt zu werden (für bestimmte Hilfeleistungen dabei wird Unterricht aufgesucht, doch die Erkenntnis geschieht eigentlich im Lernenden). Aristoteles nennt das Wissen ein in der Möglichkeit Seiendes, das bei seiner Verwirklichung zu Erkenntnis wird. Es scheint mir überlegenswert, die aristotelische Eigenschaft der Abtrennbarkeit des Denkens mit der kantischen Unabhängigkeit der Verstandeskategorien und Anschauungsformen a priori zu vergleichen.

Bei den Formen, die das Denkvermögen aufnimmt, handelt es sich um *Begriffe*, beispielsweise um den Begriff des Fleisches: der Geist beurteilt mit dem Denkvermögen den Begriff, während er das Fleisch *seiner Materie nach* mit dem Wahrnehmungsvermögen beurteilt.¹¹⁰ Die Formen (die Begriffe), die das Denkvermögen aufnimmt, befinden sich *als Wissen* im Zustand der Möglichkeit und können vom Geist im Erkennen verwirklicht werden. Wissen ist also, wie man sagen könnte, die Bezeichnung für die Gesamtheit aller *möglichen* Begriffe, die erkannt werden können. Der Geist ist – wie eine unbeschriebene Schreibtafel – *der Möglichkeit nach* die denkbaren Dinge (d.h. die Begriffe), denn „bei den materielosen Dingen sind das Denkende und das Gedachte identisch“; „(d)as spekulative Wissen ist nämlich dasselbe wie das so Gewusste.“¹¹¹

Es ist jetzt nur noch fraglich, ob man das Wissen als *Wirkendes* verstehen kann. Das, was sich im Sinne einer Zunahme in Richtung auf sich selbst beim Prozess des Lernens und Erkennens *verändert*, ist schließlich auch irgendwie das Wissen, weil es von der Möglichkeit zu einer Wirklichkeit wird. Wenn Wissen, wie Aristoteles vermutet, zu spekulativem Denken *führt*, dann ist nicht ganz klar, warum es den Anstoß eines Lehrenden braucht, der dem Schüler helfen muss, sein Wissen zu verwirklichen; man könnte meinen, der Erkenntnisprozess des gesamten möglichen Wissens (d.h. aller Begriffe) müsste sich eigentlich (wie mind

¹¹⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 151.

¹¹¹ Aristoteles: *Über die Seele*, 153.

uploading)¹¹² von selbst und in einem Moment auf einmal vollziehen – insbesondere, da ja kein Körper dazwischensteht, der einschränkend sein kann (sodass man ein Schallgeräusch über der Hörschwelle nicht wahrnehmen kann)? Aristoteles blickt, um diese Frage zu klären, auf die Natur, d.h. auf den Kosmos.

Die Erkenntnis, dass es in der Natur Materie für alles gibt, dass sie die Möglichkeit bildet und, dass es offenbar ein wirkendes Prinzip gibt, das die Dinge zur vollendeten Wirklichkeit bringt, gibt Aristoteles Grund zu der Annahme, dass die Seele – nach dem Ebenbild der gesamten Natur – ebenso zweigeteilt sein muss. Er schließt offenbar (nach Analogie) von der gesamten Natur der Außenwelt auf die Seele. Es handelt sich um einen der wesentlichsten Gedanken in Aristoteles' Philosophie – die Unterscheidung von zwei Aspekten des Geistes, des *nous poietikos* und des *nous pathetikos*:

„Es gibt also einerseits einen derartigen Geist, dass er alles wird, andererseits aber einen solchen, dass er alles hervorbringt, also eine Eigenschaft vergleichbar mit dem Licht. (...) Auch dieser Geist ist abgetrennt, leidensunfähig und unvermischt, da er seinem Wesen nach Aktualisierung ist.“¹¹³

Ein Aspekt des Geistes ist der tätige Geist, der andere ist der leidende (passive) Geist. *Tätig* ist der Geist nur als *abgetrennt*. Aristoteles sagt über diesen Geist, dass wir uns nicht an ihn *erinnern*, weil er unaffizierbar ist¹¹⁴ und, weil unser – leidender – Geist sterblich ist. Es ist aber ohne den leidenden Geist nicht möglich, dass ein Lebewesen denkt. (Der unaffizierte Geist ist rein allgemein, er kann nicht *etwas* denken, weil er dann nicht mehr abgetrennt wäre.) Es liegt also nicht im Bereich des Denkvermögens, den tätigen Geist zu begreifen. (Ich verstehe die Interpretation von „unaffizierbar“ hier so, dass etwas mit dem Denkvermögen grundsätzlich nicht adressierbar ist; es ist nicht möglich, sich denkend darauf zu richten, weil es sich kategorisch nicht dazu eignet, von der Denkseele erfasst zu werden.) Unter Tätigkeit ist keine Bewegung zu verstehen, betont Aristoteles, weil Bewegung „die Tätigkeit des Unvollendeten (ist)“ (dazu gleich noch näher). Die Tätigkeit des Vollendeten ist „Tätigkeit schlechthin“.¹¹⁵

Der leidende Geist ist Aristoteles zufolge sterblich. Er besteht auf eine Hierarchie zwischen den beiden Aspekten: Ein wirkendes Prinzip steht im Rang über einem Leidenden: „(D)as

¹¹² (eine Idee des Transhumanismus, um Unsterblichkeit zu erreichen – man stellt sich vor, den gesamten Inhalt eines Gehirns, inklusive aller mentalen Zustände und Prozesse, mit entsprechenden technischen Möglichkeiten auf eine Festplatte hochzuladen und zu speichern)

¹¹³ Aristoteles: *Über die Seele*, 155.

¹¹⁴ Aristoteles: *Über die Seele*, 155.

¹¹⁵ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 159.

Prinzip ist höher als die Materie.“ Was die frühere Bemerkung angeht, wonach Möglichkeit zeitlich früher als Wirklichkeit ist, so präzisiert er hier, dass dies nur „im einzelnen, generell aber nicht“ so ist. Es ist erwähnenswert, dass weiter oben in der Abhandlung die lebendigen natürlichen Körper als zusammengesetzte Substanzen, welche die *Prinzipien* der anderen Körper sind, definiert wurden. Die Rede vom Prinzip, das höher ist als die Materie, widerspricht dem (meiner Ansicht nach) jedoch nicht, weil die Körper nicht für *wirkende* Prinzipien gehalten werden.

Die Frage der Unsterblichkeit der Seele kann durch die Differenzierung des Geistes in zwei Aspekte nun auf besondere Weise beantwortet werden: Es ist der leidende Geist, der sterblich ist, während das tätige Prinzip abgetrennt, leidensunfähig, unvermischt und ewig ist. Sein Wesen ist Aktualisierung bzw. Verwirklichung.

Aristoteles' eigene Erklärung von Wahrheit und Irrtum, die er hier vorlegt, ist ein Gegenentwurf zu den von ihm zu Beginn kritisierten früheren Theorien, die meinten, Erkenntnis würde nach dem Prinzip *Gleiches durch Gleiches* geschehen. (Das Mangelhafte an ihnen war unter anderem, dass sie nicht erklären konnten, was Irrtum sei; Berührung durch Ungleiches?). Nach Aristoteles tut sich die Frage nach Wahrheit und Irrtum grundsätzlich dann auf, wenn das Denken sich nicht mit *Ungeteiltem* befasst, „(d)enn der Irrtum liegt immer in der Zusammensetzung.“¹¹⁶ Als Beispiele für Denkinhalte, bei denen Gedanken zusammengesetzt werden müssen, nennt er (unter anderem) das Asymmetrische und alles Vergangene oder Zukünftige (weil der Geist dabei die Zeit hinzufügen muss). Mehr noch, es kommen überhaupt alle Eigenschaften von Dingen durch eine Aufspaltung des Denkens zustande, weil man etwas, so meint er, nur durch sein Gegenteil erkennt (das Schwarze durch das Weiße usw.). „Das Erkennende muss der Möglichkeit nach auch das Gegenteil davon sein“, ist ein Grundgedanke der aristotelischen Erkenntnistheorie, der dem Ansatz „Gleiches durch Gleiches“ deutlich entgegensteht.

Ich habe mich gefragt, ob oder wann überhaupt der Fall zutrifft, dass sich das Denken mit Ungeteiltem befasst. Laut Aristoteles ist es dann auf Ungeteiltes gerichtet, wenn etwas kein Gegenteil hat oder wenn ihm das Denken nichts hinzufügen muss: dann „erkennt es sich selbst und ist Wirklichkeit“.¹¹⁷ Sobald aber *Aussagen* (oder Negationen) über Dinge formuliert werden, sind diese zwangsläufig wahr oder falsch.¹¹⁸ Das erinnert an frühere Bemerkungen

¹¹⁶ Aristoteles: *Über die Seele*, 155.

¹¹⁷ Aristoteles: *Über die Seele*, 157.

¹¹⁸ Meinen Recherchen zufolge handelt es sich dabei um die Unterscheidung der heutigen Wissenschaft zwischen *Wie-Fragen* und *Was-Fragen*. Zwei verschiedene Bereiche des Denksystems befassen sich damit. Das affektive System dient dazu, *Wie-Fragen* zu beantworten (ist etwas bitter, heiß, gelb, trocken, hart? usw.), während das

über die Wahrnehmung: sie ist *immer* wahr, wenn sie sich auf das Eigentümliche richtet (etwa, dass etwas weiß ist); hingegen sei sie möglichem Irrtum ausgesetzt, sobald sie sich auf Akzidentelles richte, das nicht zur Grundessenz des Gegenstandes gehöre. Hier wird nun Analoges über das Denken gesagt: die Frage der Wahrheit oder Falschheit stellt sich *nicht*, wenn es sich auf das *Wesen* einer Sache, das heißt, auf ihre eigentümliche Bestimmtheit bezieht (er nennt als Beispiel erneut das Weiße. Das ist allerdings ein enger Rahmen, in dem sich das Denken bewegen muss, wenn es die Frage von Wahrheit und Irrtum vermeiden will. Sobald man beginnt, etwas *über* eine Sache *auszusagen* (etwa über das Weiße, dass es *dies oder jenes* sei) oder etwas zu negieren, ist diese Aussage notwendig dem Urteil ausgesetzt, wahr oder falsch zu sein.¹¹⁹

Es ist anzunehmen, dass das Wirkende beim Prozess des Lernens und Erkennens *die Denkseele* bzw. der Geist im Menschen ist. Aber das Leidende (das nicht so genannt werden soll), muss *ebenfalls* die Denkseele bzw. der Geist sein. Wenn der Geist dann *gelernt* hat, dann *ist* er gewissermaßen die denkbaren Dinge. (Diese Position entspricht jener von Friedrich Schellings Identitätsphilosophie; er hält in seinem *System der gesamten Philosophie* zu Beginn fest: „§. 1. Die erste Voraussetzung alles Wissens ist, dass es ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewusst wird.“)¹²⁰ Diese Identität gilt für materiellose Dinge, weil nur diese rein im Denken existieren. Materielle Dinge dagegen sind nicht notwendig im Denken (es ist wie mit der Schreibtafel: sie kann beschrieben oder leer sein). Der Geist *muss* materielle Dinge nicht denken. Deshalb kann man (mit Aristoteles) nicht sagen, dass materielle Dinge eine geistige Komponente in sich hätten. Es ist optional, nicht notwendig, dass sie gedacht werden. Der Geist ist *der Möglichkeit nach* so, wie deren Formen (sonst könnte er sie nicht gegebenenfalls aufnehmen). Dem Geist kommen alle Dinge zu, jedoch den materiellen Denkobjekten kommt, solange der Geist sie nicht denkt, sie also nicht verwirklicht sind, kein Geist zu. Man erinnert sich an dieser Stelle vielleicht an die Kritik Aristoteles' an den Älteren, die aufgrund ihrer, auf einen einzigen Seinszustand begrenzten Auffassung der Wirklichkeit meinten, die Eigenschaften von Dingen würden nur existieren, wenn sie wahrgenommen würden. Dem hatte Aristoteles widersprochen; er bezog den Seinszustand der Möglichkeit mit ein, wodurch Eigenschaften von Dingen auch unverwirklicht, das heißt, ohne wahrgenommen zu werden, existieren. Wie ist diese Kritik mit der jetzt eingeführten Äußerung zu vereinbaren, dass den materiellen Denkobjekten kein Geist zukommt?

kognitive System sich mit Was-Fragen befasst (hierfür haben wir Konzepte, etwa das Konzept eines Tisches, sodass wir beurteilen können, ob etwas ein Tisch ist oder nicht).

¹¹⁹ Aristoteles: *Über die Seele*, 159.

¹²⁰ Schelling: *System der gesamten Philosophie*, 9.

Die Aussagen stehen nicht in Widerspruch zu einander. Hier wird nicht gesagt, dass die Eigenschaften der materiellen Dinge nicht existieren, sofern sie nicht wahrgenommen werden, sondern es wird ihnen abgesprochen, geistig zu sein bzw. Geist zu haben; der Beweis dafür ist, dass sie nicht notwendig vom Geist gedacht werden müssen. Wie schon einführend erwähnt, ist die Materie für Aristoteles das Sein im Zustand der *Möglichkeit*. Nur durch Form gelangen Dinge zu vollendeter Wirklichkeit. Dies ist eine zentrale aristotelische Konzeption: für Wirklichkeit ist Form bzw. Geist notwendig, allerdings *existiert* die Materie unabhängig davon, ob sie durch Geist verwirklicht ist – nämlich im Zustand der Möglichkeit. Die Materie macht der Möglichkeit nach die gesamte Natur aus (jede einzelne Gattung existiert in der Möglichkeit).¹²¹ Die Unabhängigkeit des Seins der Materie bedeutet allerdings, dass ihr kein Geist zukommt. Der Umkehrschluss ist nach Aristoteles' Auffassung richtig (ich weise darauf hin, dass dies seine philosophische Vermittlung zwischen Geist und Materie ist): Die Dinge kommen dem Geist zu, nicht der Geist den Dingen; dem Geist kommen alle Dinge zu; sie sind der Möglichkeit nach in ihm enthalten.

Abgesehen von den bisher beantworteten Fragen in Bezug auf *Veränderung*, die jeweils einzelne Teilvermögen der Seele betrafen, ist schließlich noch zu klären, ob sich die Seele *als Ganzes* verändert, wenn sie ein Lebewesen beseelt. Aristoteles ist überzeugt, dass sich die Seele (als Ganzes) nicht verändert, wenn sie ein Lebewesen beseelt. Was die Ortsbewegung angeht, wurde bereits gesagt, dass sie sich wegen ihrer Anwesenheit in einem lebenden Körper *akzidentell* bewegt (indem sie die Bewegungen des Körpers, die *sie* verursacht, mitmacht), selbst aber unbewegt ist.

3.11 Vorstellungsvermögen und Streben

Nach der genauen Untersuchung der vier bisher unterschiedenen Teilvermögen der Seele ergänzt Aristoteles als fünftes noch das Strebevermögen (die Begierde), das auf das Wahrnehmungsvermögen zurückgeht, weil dieses die Unterscheidung von Lust und Schmerz ermöglicht. Lust- und Schmerzempfindungen erzeugen *Vorstellungen* und in weiterer Folge *Streben*, weil ein Lebewesen versucht, Lust zu gewinnen und Schmerz zu vermeiden.¹²² Wo immer es Wahrnehmungsvermögen gibt (also bei allen Tieren; Pflanzen hält Aristoteles nicht

¹²¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 153.

¹²² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 67.

für wahrnehmungsfähig),¹²³ gibt es daher Vorstellungsvermögen und Streben. Verständlich ist daher auch die Nebenbemerkung, dass nur etwas Unvollkommenes ein Strebevermögen haben kann, weil etwas Vollkommenes nach nichts streben muss.

Ich habe im Kapitel über die Unabhängigkeit der Seele erwähnt, dass *Vorstellungen* eine zentrale Rolle in der Abhandlung über die Seele spielen. Vorerst wurde angedeutet, dass die mögliche Abtrennbarkeit des Denkvermögens vom Körper in gewisser Weise damit zusammenhängt, ob zum Denken *Vorstellung* nötig ist. Was Aristoteles über Vorstellungen bisher festgehalten hat, ist, dass sie durch körperliche Empfindungen gebildet werden.¹²⁴ Unter dieser Voraussetzung scheint es jedoch gewagt, Vorstellungen mit dem Denken in Verbindung zu bringen, vor allem, wenn man sich (wie Aristoteles) regelmäßig gegen jegliche, auch noch so feinteilige, körperliche Vorstellung der Seele ausspricht. Ein Zusammenhang zwischen der Denkseele und (auf diese Weise definierten) Vorstellungen würde der Unabhängigkeit des Denkens vom Körper und seinen Wahrnehmungen entgegenstehen – was der Kern jeder dualistischen Philosophie ist; doch diese hat Aristoteles ja auch hinter sich gelassen. Es scheint jedoch auch nicht vereinbar mit Aristoteles' eigenem, gerade vorhin betrachteten Konzept des Denkvermögens bzw. des Geistes im Menschen zu sein. Dennoch schreibt er, dass „Denken etwas anderes (ist) als das Wahrnehmen und selbst teils Vorstellung, teils Annahme zu sein scheint“.¹²⁵ Deshalb hält er es für richtig, zunächst zu klären, was Vorstellungen sind, da es von zentraler Bedeutung ist, ob die Vorstellungskraft „eine jener Kräfte (...) (ist), mit deren Hilfe wir urteilen und wahr oder falsch aussagen“.¹²⁶ Diese Kräfte sind Wahrnehmung,¹²⁷ Meinung, Wissen und Denken. Wie vielleicht zu erwarten war, haben die Überlegungen zu dem höheren Seelenvermögen im Kern mit der Wahrheitsfrage zu tun. Bei der Wahrnehmung wurde festgehalten, dass sie immer wahr ist, so lange sie bei der Aufnahme der Eigentümlichkeiten der Dinge bleibt. Sobald sie sich auf die Ebene der Urteile von richtig und falsch begibt, das heißt, wenn sie beginnt, *Aussagen* (oder Verneinungen) zu formulieren – was bei Lebewesen, die zu Überlegung fähig sind, von Natur aus geschieht –, gerät sie in den Bereich der Möglichkeit des Irrtums. Lebewesen verlieren durch eine Denkseele das Leben in reiner

¹²³ Genau genommen, haben alle Tiere haben mindestens *eine* Art von Wahrnehmung, nämlich den Tastsinn; dieser ist notwendig, um Nahrung finden zu können und, um zwischen trocken, feucht, warm etc. und zwischen verschiedenen Geschmäckern unterscheiden zu können.

¹²⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 67.

¹²⁵ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 143.

¹²⁶ Aristoteles: *Über die Seele*, 143.

¹²⁷ (ich habe im Kapitel Wahrnehmung angemerkt, dass mit *Beurteilung* keine logische, sondern gewissermaßen eine sinnliche Beurteilung, man könnte auch *Evaluierung* sagen, gemeint ist)

Gewissheit;¹²⁸ Zweifel ist ein konstanter und elementarer Bestandteil der reflektierenden Existenzweise. Ein Lebewesen mit der Fähigkeit zu Überlegung ist dazu bestimmt, Aussagen zu treffen, die notwendig wahr oder falsch sind. Wo es wiederum Gewissheit geben soll, ist der Bereich apriorischer Erkenntnis; diese Inhalte leuchten, wie Immanuel Kant erklärt, unmittelbar und unzweifelhaft ein (z.B. logische Grundgesetze) und sie können nicht auf sinnliche Erfahrung zurückgeführt oder mit ihr begründet werden.

Folgende Abhängigkeiten meint Aristoteles, bislang erkannt zu haben: Vorstellungen kommen nicht ohne Wahrnehmungen zustande, sind aber etwas anderes, als Wahrnehmungen. Vorstellungen sind vorausgesetzt bzw. beteiligt, wenn Annahmen zustande kommen. Es ist also noch offen, ob Vorstellungen eigentlich nichts anderes als Annahmen (Meinungen) sind (die ebenso wahr oder falsch sein können). Das ist wichtig, zu klären, weil Annahmen zu Überzeugungen führen und diese unser Handeln beeinflussen. Weder Vorstellungen noch Annahmen gehören dem Wissen und Denken an, bei dem *immer* die Wahrheit ausgesagt wird. Doch die Option, dass Vorstellungen eigentlich Annahmen sind, schließt Aristoteles deshalb aus, weil Tiere Vorstellungen haben, jedoch keine Meinungen bilden. Die bisherigen Abgrenzungen implizieren schließlich, dass Vorstellungen auch keine Mischung aus Meinungen und Wahrnehmungen sein können.

Das Typische an Vorstellungen im Unterschied zu Wahrnehmungen und Annahmen ist, dass wir den Vorgang, „wenn wir wollen“, kontrollieren können¹²⁹ (daher die Bezeichnung *Vorstellungskraft*; man kann sich zum Beispiel Dinge vorstellen, um das Gedächtnis zu trainieren). Durch Vorstellungskraft entsteht ein Vorstellungsbild. Wegen ihrer Kontrollierbarkeit sind wir von Vorstellungen auch nicht auf die gleiche Art überzeugt wie von Annahmen (beim Betrachten eines Films, der Schreckliches zeigt, befinden wir uns beispielsweise in einem deutlich anderen Zustand als wir es wären, würden wir annehmen, die dargestellte Bedrohung befände sich unmittelbar in unserer Nähe).

Aristoteles kommt zu dem neuen Ansatz, dass eine „Vorstellung eine Art *Bewegung* zu sein (scheint)“, ¹³⁰ die bei der Verwirklichung von Wahrnehmung entsteht.¹³¹ Eine Bewegung kann wiederum eine andere Bewegung auslösen, die dann der ersten ähnlich sein muss. Daher nimmt Aristoteles an: Wenn eine Vorstellung durch Wahrnehmung ausgelöst wird, müsste die

¹²⁸ (...wenn der Schritt nicht verweigert oder verdrängt wird; es wurden viele Methoden erfunden, um das Gefühl der Gewissheit behalten und gegen die Bürde der Freiheit tauschen zu können, etwa manche Ideologien. Die Geschichte von Adam und Eva, die vom Baum der Erkenntnis essen und daraufhin aus dem Paradies vertrieben werden, soll von dem Schicksal, die Gewissheit zu verlieren, erzählen – leider nur in metaphorischer Form.)

¹²⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 141.

¹³⁰ Aristoteles: *Über die Seele*, 145.

¹³¹ Wie bereits ausgeführt: Wahrnehmung wird immer dann verwirklicht, wenn etwas wahrgenommen wird.

Vorstellung eine Ähnlichkeit mit Wahrnehmung haben.¹³² Die Frage ist, mit welcher *Art* von Wahrnehmung, denn die Vorstellung unterscheidet sich, wie gesagt, von der Wahrnehmung des Eigentümlichen, die immer wahr ist. Präziser gesagt, kann sich Wahrnehmung auch auf das *Akzidentelle* des Wahrnehmbaren beziehen und „hier (ist) Täuschung schon möglich“. Das Akzidentelle – das sind Eigenschaften, die nicht zur Grundessenz eines Gegenstandes gehören. Wenn Wahrnehmung sich also beispielsweise nicht auf die Farbe von etwas richtet, sondern darauf, „ob das Weiße **dies** ist oder **etwas anderes** [Hervorhebung d. Verf.]“,¹³³ dann wird die Ebene von Wahrheit und Irrtum betreten. Des Weiteren kann sich Wahrnehmung auf gemeinsame Merkmale beziehen, die mit dem Akzidentellen verbunden sind: dabei ist Täuschung sogar noch leichter möglich (Aristoteles nennt Bewegung und Größe als Beispiele dafür). Je weiter ein Gegenstand von uns entfernt ist, desto eher täuschen wir uns, was sich auch sprachlich zeigt: Wir sagen dann eher „es *scheint* weiß zu sein“, anstatt „es ist weiß“. Dasjenige, was in so einem Fall die Eigenschaft des Weißen hat, ist lediglich die Vorstellung! Insofern hat eine Vorstellung Ähnlichkeit mit Wahrnehmung. Also „wäre die Vorstellung eine Bewegung, die durch die verwirklichte Wahrnehmung entsteht“.¹³⁴ Aristoteles weist darauf hin, dass ein wahrnehmendes Lebewesen durch diese Bewegung, die wahr und falsch sein kann, viel tun und auch erleiden kann. Das liegt unter anderem daran, dass Vorstellungen länger bestehen, als Wahrnehmungen. Lebewesen, die nicht mehr auf Wahrnehmungen zurückgreifen können, weil diese nicht mehr aktuell stattfinden, neigen dazu, sich an die Vorstellungen zu halten, da sie den Wahrnehmungen ähnlich sind. Betroffen sind davon einerseits die Tiere, weil sie über keinen Verstand verfügen, andererseits auch die Menschen, nämlich dann, wenn ihr Verstand verdunkelt ist (durch Krankheit, Leidenschaft oder Schlaf).¹³⁵

Die Seele denkt, so meint Aristoteles, nie ohne Vorstellungsbilder. Sie sind für die Denkseele wie Wahrnehmungsbilder (*phantasmata*): in ihnen ist das zu Erstrebende und das zu Meidende festgelegt. Auch, wenn die Sinneswahrnehmung vorbei ist, bewegen die Vorstellungsbilder die Denkseele auf Basis dieser Wertungen.¹³⁶ Wir schließen aus Vorstellungsbildern der Gegenwart darauf, was die zukünftigen Folgen dieser und jener Handlungen wären und verhalten uns dementsprechend. Allerdings reicht der Einfluss der Vorstellungen über die Urteile des Guten und Schlechten hinaus: Das Gute und Schlechte sind Empfindungen, die jeweils für jemanden bestimmten gelten, die also subjektiv sind, doch wir

¹³² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 147.

¹³³ Aristoteles: *Über die Seele*, 147.

¹³⁴ Aristoteles: *Über die Seele*, 147.

¹³⁵ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 149.

¹³⁶ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 161.

fällen auch Urteile über das *Wahre* und *Falsche* auf Basis von Vorstellungsbildern, obwohl es sich dabei um allgemeine Urteile handelt, und dieser Überstieg ist problematisch.

Zusammenfassend stellt Aristoteles fest, dass alles, was ist, entweder wahrnehmbar oder denkbar ist und die Formen beider Seinsweisen im Wahrnehmungsvermögen und im Denkvermögen angelegt sind. Die Vermögen sind in gewisser Weise also identisch mit dem Seienden.¹³⁷ Die wahrnehmbaren Formen, die ohne Materie aufgenommen wurden, wurden bereits im Detail behandelt. Jetzt ergänzt Aristoteles einen bedeutenden Schluss in Bezug auf die Formen, die im Denkvermögen angelegt sind und die von der Denkseele aufgenommen werden:

„Da es aber, wie es scheint, kein Ding gibt, das abgetrennt neben den sinnlich wahrnehmbaren Größen existiert, so sind die **denkbaren Formen in den wahrnehmbaren Formen enthalten** [Hervorhebung d. Verf.], und zwar sowohl die in Abstraktion ausgesagten Dinge als auch alle Zustände und Eigenschaften der wahrnehmbaren Dinge.“¹³⁸

Das bedeutet nicht weniger, als, dass das Denken sich auf Formen bezieht, die über die Wahrnehmung aufgenommen werden. Es mögen andere Aspekte oder andere Formen sein, doch geliefert werden sie, wie man sagen könnte, mit den Formen, die bei der Wahrnehmung verwirklicht werden. Für Aristoteles gibt es nicht so etwas wie *reines Denken*, das ohne Körper viel besser funktionieren würde, wie René Descartes es sich vorstellte. Ohne Wahrnehmung „könnte man (...) nichts lernen oder verstehen“, ¹³⁹ stellt er klar. Hinzu kommt, dass das Denken von etwas nicht ohne Vorstellungsbilder stattfindet, die ebenfalls auf Wahrnehmung zurückgehen. Restlos geklärt scheint für Aristoteles selbst noch nicht zu sein, wie Vorstellungen, die Urteile über Gut und Schlecht (auf Basis der Wahrnehmungen) enthalten, darüber hinaus auch (eigentlich) *logische* Urteile über Wahres und Falsches enthalten können. Er schließt seine Analyse des Denkvermögens jedenfalls mit der Frage ab: „Denn das Wahre oder Falsche ist eine Verknüpfung von Gedanken. Wie aber sollten sich die ersten Gedanken von den Vorstellungsbildern unterscheiden?“¹⁴⁰ Die Vorstellungsfähigkeit ist jedenfalls eine eigene, die nicht identisch mit Wahrnehmung und nicht identisch mit Denken ist und aus der Vorstellungskraft erwächst das Strebevermögen. Aristoteles definiert abschließend noch das

¹³⁷ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 163.

¹³⁸ Aristoteles: *Über die Seele*, 163.

¹³⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 165.

¹⁴⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 165.

Streben, wenn es die Vernunft betrifft, als *Wünschen* und das Streben, das in der nicht vernünftigen Seele sitzt, als *Begierde* und *Mut*.

3.12 Die Seele als begriffliche Einheit

Zusammenfassend kann man sagen, dass Aristoteles die Seele als Gesamtheit von bis zu fünf Teilvermögen sieht, deren jedes sich, wenn es verwirklicht ist, durch eine *Tätigkeit* äußert, die einen *Gegenstand* hat. Die Einschätzung, dass das Denkvermögen einer anderen Gattung anzugehören *scheint* als die übrigen vier, hat sich nach der systematischen Analyse nicht geändert: Das Denken scheint, wie Aristoteles es formuliert, vom Körper abgetrennt zu sein „wie das Ewige vom Vergänglichen“. ¹⁴¹ Man erkennt an seinen Ausführungen, dass er es nicht für die vollendete Wirklichkeit eines Körpers (oder Körperteils) hält; auch dem Gehirn spricht er diese Rolle nicht zu. Es deutet einiges darauf hin, dass er das Herz nicht nur für den Sitz der Sinneswahrnehmung, sondern insgesamt für den Sitz der Seele, mit all ihren Teilvermögen, hält.

Ich habe im Kapitel über Möglichkeit und Wirklichkeit erwähnt, dass in dieser Arbeit noch das vermutete „Dritte“ thematisiert wird, das erforderlich ist, weil es eine Verbindung zwischen Materie und Form geben muss. Um dem nachzugehen, ist eine Überlegung hilfreich: Welche Art von Existenz hat ein *Vermögen* unabhängig davon, ob es verwirklicht ist? Als Verwirklichtes äußert es sich durch eine Tätigkeit und einen Gegenstand, das ist einleuchtend; dass die Tätigkeit nur auf Basis einer materiell gegebenen Möglichkeit stattfinden kann, ist ebenfalls klar. Doch was *ist* ein *Vermögen* an sich? Aristoteles' Antwort lautet, dass „(d)ie Seele der Begriff dessen (ist), was die Möglichkeit hat, so und so zu sein“. ¹⁴² Ein Vermögen ist der Begriff davon, was sein kann; dieser Begriff ist das verbindende Dritte von Materie und Form. Aristoteles vergleicht die Seele als „begriffliche Einheit“ mit der geometrischen Figur (er meint das Dreieck, aus dem alle anderen geometrischen Figuren folgen). ¹⁴³ Die Seele besteht als begriffliche Einheit von bis zu fünf Vermögen und es gibt keine andere Seele als diese. Daher ist sie auch höchst *einfach*; sie drückt keine besonderen Eigentümlichkeiten aus, da sie auf *alle* Lebewesen zutrifft.

Zur Rangordnung der Vermögen sagt Aristoteles, dass eine Seele, die mehrere Vermögen besitzt (also komplexer ist), auch immer alle einfacheren aufweist: so hat ein Mensch, der

¹⁴¹ Aristoteles: *Über die Seele*, 67.

¹⁴² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 71.

¹⁴³ Er hat dabei das Dreieck im Sinn, welches er für die einzige geometrische Figur hält, an die sich alle anderen anschließen (vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 73).

Denkvermögen besitzt, auch *alle* anderen Seelenvermögen; einfachste Organismen hingegen können lediglich zu Ernährung und Stoffwechsel imstande sein.

Ein entscheidender Aspekt an dieser Theorie ist, dass sie eine Wertung zwischen Seele und Körper (Form und Materie) vornimmt – obwohl beide Substanzen sind. Die Form wird als das Fundierende angesehen. Es sieht außerdem danach aus, dass die Seele stets in einem *bestimmten* Körper gegenwärtig ist und ohne Körper nicht sein kann. Aristoteles hält sie für so genau bestimmt, dass die vollendete Wirklichkeit schon von Natur aus dem in der Möglichkeit Bestehenden innewohnt.¹⁴⁴ Das bedeutet, dass nicht jede beliebige Materie jede beliebige Seele aufnehmen kann.¹⁴⁵ Deshalb ist es nicht nur unangebracht, zu fragen, ob Körper und Seele eins sind, sondern es ist auch unangebracht, sich die eine Vereinigung von Materie und Geist in einer zeitlichen Abfolge vorzustellen (so, als wäre *zuerst* die Möglichkeit da und *dann* käme die Wirklichkeit hinzu). Aristoteles will sagen, dass die Seele nicht ohne Körper existiert und „von Natur aus“ in dem bestimmten Lebewesen ist.¹⁴⁶

3.13 Ortsbewegung

Auf den letzten Seiten des Werkes widmet sich Aristoteles dem fünften der Seelenvermögen, nämlich der Ortsbewegung.¹⁴⁷ Vor allem ist zu prüfen, ob es sich um ein eigenes Vermögen handelt, oder ob Ortsbewegung aus einem anderen Vermögen folgt. (Ich habe weiter oben erwähnt, dass das Vorliegen eines Werkzeuges und eines Ziels noch zu wenig ist, um Bewegung zu begründen; es ist dafür ein eigenes bewegendes Prinzip erforderlich.) Das Nährvermögen kann nicht der Auslöser dafür sein, weil sich dann auch Pflanzen örtlich bewegen müssten. Das Wahrnehmungsvermögen kann es ebenfalls nicht sein, weil es Tiere gibt, die sich nicht fortbewegen. Klar ist, dass Bewegung ausgelöst wird durch einen Antrieb, etwas zu erstreben oder zu vermeiden.

So sind noch das Strebevermögen und das Denkvermögen dahingehend zu prüfen. Beim Wissen gibt Aristoteles zu bedenken, dass dann, wenn jemand nach seinem Wissen handelt, es nicht *wegen* des Wissens selbst tut (das heißt, das Wissen alleine ist nicht die Ursache).¹⁴⁸ Es

¹⁴⁴ Besondere Charaktereigenschaften, die erst durch Umwelteinflüsse entstehen, zählen zu den Eigentümlichkeiten, die durch die Seele als begriffliche Einheit, die auf *alle* Lebewesen zutrifft, (noch) nicht ausgedrückt werden.

¹⁴⁵ Ich verstehe die Theorie hier so, dass alles, was über die *reinen Vermögen* hinausgeht, noch nicht *von Natur aus* bestimmt ist.

¹⁴⁶ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 71.

¹⁴⁷ Dass Wachsen und Schwinden zwar auch Bewegungen sind, dass sie aber dem Nährvermögen angehören, wurde bereits oben erläutert.

¹⁴⁸ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 169.

ist aber auch das Denkvermögen für sich allein nicht die Ursache, einerseits, weil wir gerade gehört haben, dass Denken nicht ohne Vorstellungen stattfindet und viele, wenn der Verstand verdunkelt ist, ihren Vorstellungen folgen; andererseits, weil „die theoretische Vernunft nicht auf das Handeln ausgerichtet (ist)“.¹⁴⁹ Es sind nicht Befehle des Geistes oder der Vernunft, die uns in Bewegung setzen um etwas zu erstreben oder zu vermeiden. Das Strebevermögen alleine kann aber ebenfalls nicht Ursache für die Bewegung sein, weil es dann unmöglich wäre, dass jemand, der etwas begehrt, seiner Vernunft folgt und darauf verzichtet.

Einigermaßen fortgeschrittene Kenntnis der Philosophie lässt anhand dieser Formulierungen vielleicht bereits ahnen, dass praktische Vernunft, im Unterschied zu theoretischer, eine Rolle bei der Ortsbewegung spielen könnte. Aristoteles meint, dass es Strebevermögen und praktisches Denken zusammen sind, welche die Bewegung verursachen.¹⁵⁰ Der Unterschied zwischen theoretischer Vernunft (dem rein betrachtenden Geist, der *theoria*) und praktischer Vernunft ist, dass letztere auf ein Ziel als Endpunkt gerichtet ist. Dadurch wird Bewegung verursacht, doch das konkret Bewegende dabei ist das Strebevermögen. Vorerst hält Aristoteles damit fest, dass der Geist nicht ohne Streben bewegt; er nennt dieses Streben *Wille*. Allerdings können sich Geist bzw. Vernunft und Begierden widersprechen¹⁵¹ und auch dann setzt das Strebevermögen in Bewegung; oft obsiegt das Begehren, obwohl die Vernunftentscheidung immer richtig wäre. Man weiß auf Basis des bisher Gesagten, dass hierbei Vorstellungen eine Rolle spielen. Doch Vorstellungen *wovon* eigentlich? Aristoteles präzisiert jetzt, dass „**das Gute oder scheinbar Gute**“ (das sich im Handeln verwirklicht) jenes erstrebte Objekt ist, das dadurch, dass es gedacht oder vorgestellt¹⁵² wird, immer bewegt.¹⁵³ Die Entscheidung, dies oder jenes zu tun, um ein Ziel zu erreichen, wird bei Wesen mit Denkvermögen durch Überlegung entschieden und es ist klar, dass für eine solche Beurteilung ein Maßstab erforderlich ist, der angelegt werden muss. Aristoteles hält „das Größere“¹⁵⁴ für diesen Maßstab, das heißt, seiner Ansicht nach wird einfach grundsätzlich immer nach dem Größeren gestrebt.

Die Beteiligten am Strebevermögen, wenn man es analysieren möchte, sind daher: das Bewegende, wobei sich dieses aus dem Guten (das unbewegt ist) und der Strebefähigkeit (die

¹⁴⁹ Aristoteles: *Über die Seele*, 169.

¹⁵⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 171.

¹⁵¹ Aristoteles macht die interessante Beobachtung, dass die Fähigkeit von Zeitwahrnehmung die Ursache dafür ist. Denn ein Lebewesen ohne Zeitwahrnehmung kann nicht die möglichen Folgen einer Handlung, die im Moment nur der Begierde folgen würde, vorwegnehmen und sich gegebenenfalls dagegen entscheiden.

¹⁵² (vor der Vorstellung wurde es wahrgenommen)

¹⁵³ Aristoteles: *Über die Seele*, 171 u. 173.

¹⁵⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 175.

bewegend und bewegt ist), zusammensetzt; das Organ, mit dem das Streben bewegt, ist körperlich; und das Bewegte ist das Lebewesen.

Für Lebewesen mit Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Strebevermögen, die über keine Denkseele verfügen, stellt sich die Situation wesentlich einfacher dar: sie werden – ohne Überlegung – durch den Tastsinn bewegt. Sobald ein Lebewesen aber über ein höheres Seelenvermögen verfügt, obsiegt dieses über die rudimentärste Wahrnehmung (das Tasten) als Auslöser für das Streben.

4 Vergleich

4.1 Die Kosmologie von Aristoteles und Spinoza

Spinozas Philosophie ist ein System der gesamten Natur; Lebewesen sind ein Teil davon, sodass alles, was er über die Natur sagt, auch auf jene zutrifft. Aristoteles dagegen widmet verschiedenen Themenbereichen eigene Werke. Dass er sich in *Über die Seele* ausdrücklich mit der lebendigen Natur befasst, erweckt den Eindruck, dass er die Natur abseits der Pflanzen, Tiere und Menschen für unbelebt hält. Dass das nicht richtig ist, kann jedoch nur mit Hilfe von Exkursen zu anderen Werken geklärt werden; ich habe dafür die *Metaphysik* (ihre Entstehung wird zeitgleich wie *Über die Seele* eingeschätzt, etwa 335-323 v. Chr.) und *Über den Himmel* gewählt (diese Abhandlung wird auf etwa 15 Jahre früher datiert, 350 v. Chr.). Der Blick auf diese Werke ist außerdem erforderlich, weil Aristoteles in *Über die Seele* sein kosmologisches Bild nicht verarbeitet hat.

4.1.1 Die Stellung von Körpern

Von den Pythagoreern kennt und übernimmt Aristoteles die Vorstellung, dass die *Dreizahl* (Triade) die Zahl des Alls ist;¹⁵⁵ durch die Dreizahl sind Ende, Mitte und Anfang umfasst. Seiner Überlegung nach müssen *Körper* deshalb, weil sie dreidimensional sind und (im Unterschied zu Längen und Flächen) alle möglichen Richtungen im Raum umfassen, die *vollkommenen Größen* sein; er schließt aus, dass es eine vier- oder mehrdimensionale Gattung von Größen geben kann. Alle natürlichen Körper sind, wie er meint, ortsbeweglich, doch nicht alle haben das Prinzip der Bewegung in sich selbst; dieses haben nur „*einfache*“ *Körper*. Unter

¹⁵⁵ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 268 a 10 f., 21.

solchen versteht er etwa die Elemente Feuer, Luft, Erde und Wasser. Die einfachen Körper liegen allen anderen Körpern zugrunde – wie im ersten Teil schon erwähnt: Aristoteles hält lebendige natürliche Körper für zusammengesetzte Substanzen, nicht für *Eigenschaften* von Substanzen. Sie sind auch die Prinzipien der anderen Körper.

Kurzgefasst, begründet Aristoteles die Vollkommenheit von Körpern mit Argumenten der Geometrie, Mathematik und Physik seiner Zeit. (Die Stellung der Materie habe ich oben im zweiten Kapitel ausgeführt: die Materie ist das Sein im Zustand der Möglichkeit.) Weitere Aspekte zu diesem Thema folgen im Kapitel über Bewegung – um sie gut verständlich zu machen, muss vorher die Frage der Unendlichkeit angesprochen werden. Es ist bemerkenswert, dass die Auffassung, es seien Länge, Breite und Tiefe, die einen Körper ausmachen – nicht etwa andere Eigenschaften, wie Material, Gewicht etc. – in der Philosophie lange nicht in Frage gestellt wurde. Descartes beispielsweise unterstützt diese mathematische Beschreibung der Natur von Körpern.¹⁵⁶

4.1.2 Unendlichkeit

Wenn von vollkommenen Größen und vom All gesprochen wird, ist die Definition von Unendlichkeit relevant (es gibt darüber nämlich mehr als eine Auffassung). Auch Platon unterscheidet zwischen zwei Formen von Unendlichkeit;¹⁵⁷ Aristoteles greift das Thema in der *Physik* (seinem Hauptwerk) auf und widerspricht einer der beiden von Platon propagierten Varianten scharf. Dieser setzt nämlich als Unendlichkeit sowohl den unendlichen Weitergang ins Große, als auch den Weitergang ins Kleine an.¹⁵⁸ Im zweiten Fall geht man von einer totalen, restlos umfassenden Größe aus – dieser Konzeption ist für Aristoteles unhaltbar: Schon alleine die wörtliche Bedeutung dessen, was „kein Ende hat“, passt nicht zu einer Gesamtgröße; und auch das Konzept einer restlosen Ganzheit steht der Idee eines eigentlich nie fertigen Ganzen entgegen. Aristoteles schlägt vor, dass es sich dabei eher um die Definition von *Totalität* oder Vollständigkeit handelt, doch der Totalitätsbegriff ist für ihn nur „ein Abglanz“ der ganzen „Erhabenheit des Unendlichkeitsbegriffs“.¹⁵⁹ Nach seiner Überzeugung ist „(die) schlechterdings einzige Weise, in der Unendlichkeit denkbar ist: im Modus der bloßen Möglichkeit (...). Das Unendliche hat den Modus der Möglichkeit, wie ihn das **Material** [Hervorhebung d. Verf.] besitzt. Es hat keinen Bestand an ihm selbst, wie ihn das Endliche

¹⁵⁶ Vgl. Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, II, § 4, 32.

¹⁵⁷ Vgl. Aristoteles: *Physikvorlesung*, 77.

¹⁵⁸ Er macht davon selbst, jedenfalls was die Zahlenreihe angeht, aber keinen Gebrauch; bei ihm ist die Eins die kleinste und die Zehn die größte Zahl (vgl. Aristoteles: *Physikvorlesung*, 77).

¹⁵⁹ Vgl. Aristoteles: *Physikvorlesung*, 78.

hat.“¹⁶⁰ (An dieser Textstelle ist auch der Vergleich mit der Materie zu beachten, die Aristoteles ebenfalls als Möglichkeit konzipiert.) Er versteht Unendlichkeit nicht als eine Größe, die mit unbegrenztem Fortgang „additiv aufgebaut“ wird; er lehnt das Unendliche sowohl real (in concreto) als auch als rein gedankliche Fülle (in abstracto) ab; nicht einmal im Modus der Möglichkeit, kann es Unendlichkeit in der Form geben. Im Gegenteil: Das Unendliche für sich selbst ist überhaupt nicht größenbestimmbar, sondern immer nur im Hinblick auf anderes. Insofern wurde bei Aristoteles vom Konzept der *potentiellen* Unendlichkeit gesprochen: Unendlichkeit ist für ihn per se ein Prozess kontinuierlicher, nie abgeschlossener Erweiterung. Eines seiner Argumente ist, dass „ein Unendliches keineswegs die Stellung eines Umfassenden (hat)“¹⁶¹, weil dann ein Gegenstand, der als unendlich gilt, auch *unerkennbar* sein müsste.¹⁶² Seine klare Position in Bezug auf Körper ist, dass „es keinen unendlichen Körper geben (kann), weder als sinnlichen noch als intelligiblen Gegenstand“.¹⁶³ Ein Körper existiert stets an einem Ort, der bestimmt ist; er hat eine Schwere oder Leichte etc. Aus ähnlichen Gründen gibt es für Aristoteles auch keine unendliche Zahl, „weil das was Zahl ist oder eine Zahl hat, sich zählen lässt“; dass sie zählbar ist, ist schließlich gerade die besondere Charakterisierung einer Zahl. Sein Urteil betreffend diesen Punkt ist daher: Wenn etwas behauptet wird, das eine Größe haben soll, dann ist es jedenfalls sinnlich oder intelligibel fassbar; etwas, das nie abgeschlossen ist, ist unerkennbar und entzieht sich gänzlich; man kann es sich nur potenziell als Prozess vorstellen.

Um die Stellung von Körpern bei Spinoza zu beschreiben, beginne ich bei seinem Konzept von Ausdehnung: Ausdehnung ist eines der beiden Attribute Gottes (oder der Natur) und ein Attribut ist „das, was der Verstand an einer Substanz als deren Wesen ausmachend erkennen kann“.¹⁶⁴ Ein Attribut ist eine Art Eigenschaft der Substanz. Hierin liegt ein grundlegender Unterschied zu Aristoteles, der darauf besteht, dass Körper *keine Eigenschaften* von Substanzen sind, sondern selbst (zusammengesetzte) Substanzen sind. Für Spinoza dagegen kann es nur die eine, einzige Substanz (Gott oder die Natur) geben und sie erhält ihre Erkennbarkeit durch ihre Attribute. In der Systematik der *Ethik* analysiert er *zwei* Attribute: Denken und Ausdehnung; er geht davon aus, dass der menschliche Verstand Gott (oder die Natur) wesentlich als ein denkendes und als ein ausgedehntes Ding zu erkennen vermag.

¹⁶⁰ Aristoteles: *Physikvorlesung*, 76.

¹⁶¹ Aristoteles: *Physikvorlesung*, 79.

¹⁶² Was er hier beschreibt, ist das, was als das *absolut Unendliche* bezeichnet wird, wenn von mehreren Arten von Unendlichkeit ausgegangen wird. Man ist der Ansicht, dass sich dieses Unendliche überhaupt jeder Erfassung entzieht. Aristoteles akzeptiert überhaupt nur das Unendliche in diesem Sinne und keine andere Art.

¹⁶³ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 274 a 20, 33 sowie *Metaphysik* Jena 1907, 225-237, Permalink: <http://www.zeno.org/nid/20009149775>.

¹⁶⁴ Spinoza: *Ethik*, 1def4, E 5.

Seine Definition der *infinita attributa*¹⁶⁵ wird in verschiedenen Übersetzungen unterschiedlich aus dem Lateinischen verdeutscht, manchmal mit „unendliche Attribute“, manchmal mit „unendlich viele Attribute“.¹⁶⁶ Ich werde kurz erklären, warum beide Varianten inhaltlich vertretbar sind (wobei eine davon an dieser Stelle korrekter sein dürfte): Spinoza versteht Gott als „unbedingt unendliches Seiendes“,¹⁶⁷ was der Konzeption des *absolut* Unendlichen (um einen gebräuchlicheren Terminus zu verwenden) entspricht. Das absolut Unendliche ist dasjenige, mit dem sich die Theologie befasst; das Göttliche, das sich mathematischer Erfassung und auch sonst jeder Erforschung, Beschreibung und Begrenzung entzieht.¹⁶⁸ Diesem Unendlichen entspricht in Spinozas Systematik die schaffende Natur: die *Natura naturans*.¹⁶⁹ Sie wird durch Attribute begriffen, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt. Die erstere Übersetzung („unendliche Attribute“) wäre daher passend, um auf die mathematisch nicht erfassbare Essenz der Substanz anzuspielen; auf Gott als freie Ursache, die „in sich selbst ist“. Allerdings ist dies nur eine der beiden Seiten von Spinozas Substanz; da sie existiert, hat sie ihre andere Seite, die *Existentia*; Spinoza nennt sie die geschaffene Natur (*Natura naturata*). Sie ist alles, was „aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder vielmehr ... seiner Attribute folgt, d.h. alle Modi (...)“.¹⁷⁰ Seine Konzeption der *tota natura* (wie die geschaffene Natur auch genannt wird) entspricht dem *aktual* Unendlichen (in concreto, nicht in abstracto, wie Georg Cantor präzisiert).¹⁷¹ Spinoza bejaht somit jene Variante des Unendlichen, die Aristoteles ablehnt: für Aristoteles ist Unendlichkeit etwas Potenzielles, nichts Reales (in concreto), ja nicht einmal etwas in Gedanken (in abstracto). Das aktual Unendliche, wie die *Natura naturata* bei Spinoza, ist eine feste, konstante, unendliche noch vermehrbare Größe.¹⁷² Sein Argument, weshalb die Substanz nicht als endlich existieren kann, lautet, dass sie – wäre sie endlich – von einer anderen Substanz gleicher Natur begrenzt werden müsste; es gäbe also zwei gleichartige Substanzen, was er für widersinnig hält.¹⁷³ Deshalb wäre die zweite Übersetzung der Definition der Attribute („unendlich viele Attribute“) ebenfalls passend: sie weist auf die Vermehrbarkeit und auf die unendlichen –

¹⁶⁵ „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis (...)“ (Spinoza: *Ethik*, 1def6, E 6.)

¹⁶⁶ (so auch in der hier verwendeten Ausgabe des Meiner-Verlags)

¹⁶⁷ Spinoza: *Ethik*, 1def6, E 7.

¹⁶⁸ Vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 28.

¹⁶⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1p29sch, E 63.

¹⁷⁰ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1p29sch, E 65.

¹⁷¹ Der deutsche Mathematiker Georg Cantor befasst sich Ende des 19. Jh. und Anfang des 20. Jh. auf revolutionäre Weise mit Mengenlehre und auch mit dem Begriff der Unendlichkeit. Er versteht Spinoza so, dass dieser das aktual Unendliche in concreto bejaht, während er es in abstracto – als rein gedankliche Fülle – verwirft (vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 28).

¹⁷² Vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 28.

¹⁷³ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1p8d, E 13.

endlosen, immer fortschreitenden – Kausalketten von Modi hin, die die Einzeldinge in der Natur ausmachen. Mindestens zwei weitere Textstellen unterstützen die Interpretation, dass Spinoza von unendlich vielen Attributen ausgeht (wenngleich sie bislang für den menschlichen Verstand nicht erkennbar sind). Eine Passage befindet sich im *Tractatus brevis*,¹⁷⁴ einem Frühwerk aus 1660. Er schreibt hier:

„Woher kommt diese Idee von Vollkommenheit? ... Von mir auf keinen Fall, ich müßte denn geben können, was ich selbst nicht hatte. Woher also sonst als von diesen unendlich vielen Attributen selbst, die uns ihr Sein bekunden, ohne uns bisher zu bekunden, was sie sind; denn nur von zweien wissen wir, was sie sind.“¹⁷⁵

Während Aristoteles die Annahme von Vollkommenheit mathematisch argumentiert, beruft sich Spinoza darauf, dass wir die *Idee* von Vollkommenheit *haben*. Das erinnert fast an Anselm von Canterburys ontologischen Gottesbeweis, der allein aus dem Begriff heraus geführt wird (die Tatsache, dass wir den Begriff dessen, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, bilden können, ist für Anselm der Beweis für dessen Existenz). Doch Spinoza führt keinen Beweis, sondern stellt einfach in den Raum, dass ihm die unendlich vielen Attribute, von denen er *nichts weiß*, „ihr Sein bekunden“. Ich interpretiere das als Schilderung einer Intuition, die ihm sagt, dass es mehr Attribute gibt als die beiden, die der Verstand erkennen kann.¹⁷⁶ Die zweite betreffende Textstelle befindet sich in einer Anmerkung im zweiten Teil der *Ethik*: „Mögen wir somit die Natur unter dem Attribut Ausdehnung oder unter dem Attribut Denken oder unter irgendeinem anderen [Attribut] begreifen, immer werden wir ein und dieselbe Ordnung (...) finden (...).“¹⁷⁷ Auch hier deutet Spinoza an, dass es weitere Attribute der Substanz geben könnte. Primär möchte er hier aber den Punkt machen, dass Attribute ausnahmslos in *Paar-Form* auftreten („immer ... dieselbe Ordnung“). Während bei Aristoteles die Dreizahl des Alls eine grundsätzliche Bedeutung hat, ist es bei Spinoza die Zweiseitigkeit der Substanz beziehungsweise die vierfache Wurzel der gesamten Natur: Ein Attribut kann nie alleine auftreten, weil die Substanz eine Symmetrie aufweist und selbst nicht nur eine Hälfte davon sein kann; sie ist „gegenüber ihren beiden Attributen gleichsam ... ein selbstständiges Drittes“;¹⁷⁸ sie kann nur manchmal unter diesem, manchmal unter jenem Attribut betrachtet

¹⁷⁴ Deutscher Titel: *Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück*.

¹⁷⁵ Spinoza: *Kurzer Traktat*, 1, Anm. 3, 16.

¹⁷⁶ Zeitgenössische Modelle der theoretischen Physik, wie die String-Theorie, postulieren beispielsweise zehn bis elf Dimensionen.

¹⁷⁷ Spinoza: *Ethik*, 2p7s, E111.

¹⁷⁸ Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 49.

werden. Noch *vor* der Ebene ihrer Eigenschaften (den Attributen) schafft die Substanz bereits eine Differenz, nämlich die ihrer beiden – es sind ebenfalls zwei – Eigentümlichkeiten (*proprietas*), der Essenz (*Natura naturans*) und der Existenz (*Natura naturata*). Beide erhalten ihre Erkennbarkeit durch ein Attributenpaar von Denken und Ausdehnung.¹⁷⁹ Die *proprietas* zeigen an, dass es die Substanz *gibt*, während die Attribute der Substanz ihre *Erkennbarkeit* verschaffen.¹⁸⁰

Ich gehe auf die Substanz und ihre Beschaffenheit noch eigens ein; hier greife ich den Aspekt der Körper heraus: Nach der Ebene der Attribute folgen die Ebenen der *Modi* der Substanz; sie sind die Konkretisierungen der Attribute. Spinoza definiert einen Körper als „einen Modus, der Gottes Essenz, insofern sie als ein ausgedehntes Ding angesehen wird, auf bestimmte und geregelte Weise ausdrückt; (...).“¹⁸¹ Einem Modus der Ausdehnung entspricht in diesem parallelistischen System ein Modus des Denkens und „(a)ndere Einzeldinge als Körper und Modi des Denkens empfinden wir nicht und nehmen wir nicht wahr“.¹⁸² Entscheidend für die Fragestellung dieser Arbeit ist hier, dass es laut Spinoza zwischen den Modi des Denkens (den Ideen) und den Modi der Ausdehnung (den Körpern) *keine Wechselwirkung* gibt. Ein Körper erzeugt nie eine Idee und eine Idee nie einen Körper oder Affekt; Körper folgen nur aus anderen Körpern gemäß einer lückenlosen kausalen Verkettung (zu sagen, sie *verursachen* einander, wäre ebenfalls nicht ganz zutreffend). Die Ursache für einen Körper ist immer Gott, *insofern* er ein ausgedehntes Ding ist.¹⁸³ Die Symmetrie, mit der jeweils eine Idee einem Körper (bzw. Affekt) entspricht und ein Körper (Affekt) einer Idee – was von bewussten Lebewesen auch so wahrgenommen wird – ist in der Substanz angelegt; die Substanz gibt eine ewige notwendige geometrische Ordnung vor.¹⁸⁴ Daher hat bei Spinoza *jedes* körperliche Ding eine ideelle Seite bzw. eine Seele: Die Vereinigung von Geist und Körper im Sinne der Übereinstimmung von Modi aus Denken und Ausdehnung „ist ganz allgemein und gilt für die Menschen nicht mehr als für die übrigen Individuen, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind“.¹⁸⁵ Der Grund dafür ist, dass es von jedem Ding eine Idee in Gott geben *muss*, weil es sonst nicht existieren würde. In diesem Punkt widersprechen sich die Philosophie von Aristoteles und Spinoza, da für ersteren nur organische Körper beseelt sein können. Bei Spinoza kann ein Ding von zwei Seiten her betrachtet werden, von der ideellen

¹⁷⁹ Vgl. Freeman: *Spinoza*, 91.

¹⁸⁰ Vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 4.

¹⁸¹ Spinoza: *Ethik*, 2def1, E 99.

¹⁸² Spinoza: *Ethik*, 2a5, E 103.

¹⁸³ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p5, E 109.

¹⁸⁴ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p7, E 109.

¹⁸⁵ Spinoza: *Ethik*, 2p13sch, E 125 f.

und der ausgedehnten Seite. Zu bedenken ist, dass die Verbindung zwischen den Modi (Idee und Körper) nicht durch eine Wechselwirkung hergestellt wird; wenn ein Einzelding existiert, bedeutet das, dass die Verbindung der Modi – also ontologische Voraussetzung – von der Substanz her immer schon gegeben war.

4.1.3 Wirklichkeit

Ich erinnere an Aristoteles' Definition der Seele als erste vollendete Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt. Die Seele ist die *Form*, die die Materie zur Wirklichkeit bringt, während Materie für sich genommen das Sein im Modus der Möglichkeit (ohne Wirklichkeit oder Realität) ist. Materie hat an sich selbst keinen Bestand – nur verwirklichte, endliche Dinge haben Bestand. Das Unendliche, das Aristoteles bejaht – das *potenziell* Unendliche – ist keine Größe oder Gesamtheit, sondern ein *Prozess* endloser Erweiterung. Auch Begriffe sind keine eigenständigen Entitäten, sondern, ein Begriff ist immer der Begriff eines Dings; er muss in einer bestimmten Materie sein. Aristoteles lehnt es daher ab, von einer *Vereinigung* von Form und Materie zu sprechen; es liegen nicht zwei Seinsweisen vor, die irgendwie *eins* werden – was vielmehr geschieht, ist ein Verwirklichungsprozess.

Spinoza bejaht das aktual Unendliche als existierend (in concreto); eben dieser Prozess der Entstehung von Dingen ist seiner Ansicht nach ein unendlicher; er geschieht als solcher aber innerhalb einer insgesamt konstanten, allumfassenden Größe, der *tota natura*. Bei Spinoza gibt es hinsichtlich des Seins-Modus' keinen Unterschied zwischen Materie und Form (bei ihm ist nicht die *Form* die Verwirklichung der Materie). Es besteht keine Wechselwirkung zwischen Form und Materie (d.h. auch kein Verwirklichungsprozess durch die Form bzw. durch die *Seele*). Form und Materie sind ebenso unabtrennbar von einander wie bei Aristoteles, doch die Symmetrie, mit der die Modi des Denkens und die Modi der Ausdehnung einander entsprechen, ist bereits in der Substanz angelegt und geht von ihr aus; eine Verwirklichung von Materie ist nicht erforderlich, da die Substanz wegen ihrer Eigentümlichkeit, der *Existencia*, immer schon real und wirklich ist. Idee und Körper bzw. Affekt sind zwei Seiten, von denen her eine Sache betrachtet werden kann. Ebenso wie Aristoteles geht Spinoza von unterschiedlichen Graden aus, nach denen die Dinge der wirklichen Natur am Attribut des Denkens Anteil haben; bei Spinoza haben allerdings *alle* Dinge am Denken Anteil – bei Aristoteles nur die Lebewesen mit Denkseele.

Spinoza erklärt, dass er unter Realität und *Vollkommenheit* ein und dasselbe versteht,¹⁸⁶ wobei das Ausmaß der Realität (bzw. Vollkommenheit) eines denkenden Seienden umso größer ist, „je mehr Dinge es denken kann“.¹⁸⁷ Daher ist ein Seiendes, das „unendlich vieles auf unendlich viele Weisen denken kann, in der Macht des Denkens notwendigerweise unendlich“.¹⁸⁸ Man sieht hier den Unterschied zu Aristoteles, der sich den Prozess der Erkenntnis als einen Übergang vom *Wissen* (das ein Sein im Modus der Möglichkeit ist) zum Erkennen – durch Denken und Lernen – vorstellt; es gibt bei dem Prozess ein Wirkendes und ein Leidendes, wobei beides in der Denkseele zusammenkommt. Materiellose Dinge existieren nur im Denken, während materielle Dinge nicht notwendig im Denken sind; doch sie existieren auch dann, wenn ihnen kein Geist zukommt, nur eben im Zustand der Möglichkeit; sie haben dann keinen Bestand, weil nur verwirklichte Dinge Bestand haben. Bei Spinoza denkt die Substanz Unendliches auf unendlich viele Weisen und aus ihr gehen alle existierenden Dinge hervor, die dann nicht erst (über einen Lernprozess) zu einem Modus des Denkens werden müssen, sondern die die ideelle Seite immer schon an sich haben, da sie sonst nicht existieren würden. Es gibt bei Spinoza weder materiellose Dinge, die nur im Denken existieren, noch materielle Dinge, denen kein „Geist“, d.h. kein Denken zukommt. Alle Körper und Affekte haben eine ihnen entsprechende Idee, einen Modus des Denkens und zwischen den beiden Seiten besteht Übereinstimmung, die nicht erst hergestellt werden muss, sondern die bereits in der Substanz angelegt ist.

4.1.4 Leben, Zweck und Substanz

Wie einleitend erwähnt, ist die Eigenschaft des Lebens für Aristoteles nicht nur auf die Lebewesen beschränkt. In der *Metaphysik* stellt er seine Konzeption des „bewegenden Unbeweglichen“ vor (auch als „der Gott“ bezeichnet bzw. in der Literatur oft als „unbewegter Beweger“), welches das Prinzip des Himmels und der Natur ist; Aristoteles geht davon aus, dass ihm *Leben* zukommt. Er definiert Leben als „Verwirklichung der Vernunft“.¹⁸⁹ Bei den einzelnen Lebewesen ist die Seele die Ursache und das Prinzip des lebenden Körpers.¹⁹⁰ Das Leben, wie wir es kennen, ist im Kern verwandt mit dem des Gottes – der Unterschied ist, dass wir es nur kurze Zeit *erleben*, während das bewegende Unbewegliche seinem Wesen gemäß

¹⁸⁶ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2def6, E101.

¹⁸⁷ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p1sch, E 103.

¹⁸⁸ Spinoza: *Ethik*, 2p1sch, E 103.

¹⁸⁹ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, 1072 b 25, 314.

¹⁹⁰ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 77.

ewig und fortwährend einen Zustand der Verwirklichung der Vernunft genießt. Man hat hier ein deutliches Beispiel für den teleologischen Gedanken vorliegen, der Aristoteles' Philosophie in allen Bereichen zugrunde liegt: Alles in der Natur, so meint er, strebt danach, sein *telos* zu verwirklichen, um das *eigene Wesen* vollends zu entfalten (*Entelechie*). Der „Endzweck“ bei den Lebewesen ist die Seele.¹⁹¹ Die Definition von Leben ist die Verwirklichung der Vernunft. Er meint, dass Lebewesen deswegen den Wachzustand, Sinneswahrnehmung und Denken als „das Angenehmste und Beste“ empfinden.¹⁹² Auch dem Gott bedeutet diese Verwirklichung „Freude“, weil das Denken „auf das (geht), was an sich das Beste ist“ (bzw. Gottes Denken auf das im *höchsten* Sinne Beste *an sich*). Auch der Denkprozess selbst ist für ihn natürlich zielorientiert (Definitionen, Sätze und Schlüsse haben einen Anfang und ein Ende, auf das sie ausgerichtet sind, wie der Syllogismus). Beim Prozess der Verwirklichung der Vernunft *berührt* und *denkt* die Vernunft das Gedachte und wird so identisch mit ihm. Das gilt grundlegend für das bewegende Unbewegliche, doch Aristoteles beschreibt es in *Über die Seele* analog für das einzelne – denkende – Lebewesen¹⁹³ (Wesen ohne Denkseele nehmen an diesem Prozess nicht teil).

Die Eigenschaften, die Aristoteles dem bewegenden Unbeweglichen zuschreibt, erklären vielleicht, wie sich auf ihn berufende Traditionen das Göttliche später oft mit dem Guten bzw. mit unendlicher Güte assoziieren konnten.¹⁹⁴ Aristoteles spricht hier aber nicht von einem personifizierten Gott oder von moralischen Qualitäten, wenn er sagt, das Denken gehe auf das, was an sich das Beste sei. Die Eigenschaft der Vollendetheit entstammt vielmehr mathematischen und astronomischen Überlegungen, die er von den Vorsokratikern kennt und selbst weiterentwickelt (Thales von Milet wird oft als der erste Astronom bezeichnet; er begründete auf Basis von Kenntnissen aus Mesopotamien und Ägypten die Naturwissenschaft). Aristoteles hält deutliche Distanz zum Mythos; schon rund 15 Jahre früher kritisiert er in seiner Abhandlung, *Über den Himmel*, dass „man nicht annehmen (darf), dass es sich (mit dem Himmel) so verhalte, wie es der Mythos der Alten besagt, die ja behaupten, dass er zu seinem Erhalt einen gewissen Atlas benötige.“¹⁹⁵¹⁹⁶

¹⁹¹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 77.

¹⁹² Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, 1072 b 20, 314.

¹⁹³ Hier heißt es (wie oben erwähnt), dass der Geist nach dem vollzogenen Lernprozess die denkbaren Dinge *ist*.

¹⁹⁴ Die Aristoteles-Rezeption war maßgebend für die europäische Scholastik, das mittelalterliche Weltbild und die christliche Theologie, insbesondere diejenige von Thomas von Aquin.

¹⁹⁵ Aristoteles: *Über den Himmel*, 284 a 18, 55.

¹⁹⁶ Solche Deutungen werden, wie Aristoteles meint, nur untergeschoben, wenn unhinterfragt die Schwere, die Körpern auf der Erde zukommt, auf das Firmament hinaufprojiziert wird.

Zur Frage eines Zwecks der Natur äußert sich Spinoza ebenfalls, allerdings mit einem klaren Widerspruch zu dieser Vorstellung (Aberglaube und Vorurteil sind regelmäßig wiederkehrende Kritikpunkte von ihm): Er hält die Bemühungen, mit denen Menschen unter Berufung auf Götter (deren Natur sie so einschätzen, wie ihre eigene) zu „zeigen“ versuchen, dass in der Natur nichts umsonst geschehe, wobei sie eigentlich nur an ihren eigenen Nutzen denken können, für „verrückt“.¹⁹⁷ Die Natur „(hat) keinen Zweck, der ihr vorgegeben wäre, und ... alle Zweckursachen (sind) nichts als menschliche Einbildungen (...),“¹⁹⁸ ist seine Überzeugung. Eines seiner zentralen Argumente gegen eine Lehre vom Zweck ist, dass sie „die Natur gänzlich auf den Kopf stellt“.¹⁹⁹ Man hält dabei Wirkungen für Ursachen und, umgekehrt, Ursachen für Wirkungen. Spinoza findet außerdem, dass der Gedanke eines Zwecks der Natur die Vollkommenheit Gottes aufhebt, da ein Handeln um eines Zweckes willen nichts anderes als ein *Streben* ist; Streben geschieht aber nur dort, wo etwas entbehrt wird; Gott wäre somit mangelhaft. Aristoteles würde dem vielleicht entgegensetzen, dass das Ziel die Verwirklichung des eigenen Wesens ist, also kein äußerer, fremder Zweck; außerdem besteht das Wesen bereits in der Möglichkeit, was nur ein anderer Modus des Seins ist; es wird also nicht entbehrt, es mangelt nicht am eigenen Wesen, nur an seiner Verwirklichung.

Was die Kategorie des Lebens angeht, so gibt es bei Spinoza (wie schon erwähnt) keine Unterscheidung zwischen Lebendigem und Anorganischem; bei ihm sind *alle Dinge Ausdruck* der einen, einzigen göttlichen Natur. Es kann nur die eine, einzige Substanz geben (alles andere, alle Einzeldinge, mit ihren Ideen und körperlichen Affektionen, sind Ausdruck der Substanz). Etwas anderes als Substanz und Affektionen gibt es in der Natur, so Spinoza, auch überhaupt nicht.²⁰⁰ Eine Substanz definiert er als „das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem her er gebildet werden müßte“.²⁰¹

Wenn Aristoteles von den Körpern als zusammengesetzten Substanzen (Plural) spricht und behauptet, Körper gehören nicht zu dem, was *von* einer Substanz *ausgesagt* wird (eine Eigenschaft), sondern müssten selbst Substanzen sein, dann sieht es im Vergleich mit Spinoza zunächst so aus, als wären die beiden Konzeptionen unvereinbar. Bei den Lebewesen ist für Aristoteles außerdem auch die Seele Substanz; sie ist als die *Form* eines natürlichen Körpers, der potenziell Leben besitzt, dessen Substanz.²⁰² Er nennt die Seele auch Ursache und Prinzip

¹⁹⁷ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1app, E 83.

¹⁹⁸ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1app, E 85.

¹⁹⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1app, E 87.

²⁰⁰ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1p6c, E 13.

²⁰¹ Spinoza: *Ethik*, 1def3, E 5.

²⁰² Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 59.

des lebenden Körpers und alle physischen Körper „Werkzeuge“ der Seele.²⁰³ Da der Körper zusammengesetzt ist, kann die Seele nicht der Körper sein. Es liegt also im Fall der Lebewesen eine Art Zusammenkommen zweier Substanzen vor. Der vollständig gelesene Lehrsatz von Spinoza hierzu lässt jedoch die Möglichkeit offen, dass die beiden Philosophen teilweise in die gleiche Richtung denken; er lautet nämlich, es sei nicht möglich, dass es in der Natur „zwei oder mehrere Substanzen **derselben Natur**, d.h. **desselben Attributes** [Hervorhebungen d. Verf.], geben (kann).“²⁰⁴ Das heißt lediglich, es kann nicht mehrere Substanzen im Attribut des Denkens geben (oder im Attribut der Ausdehnung); *nicht* ausgeschlossen scheint zu sein, dass es *eine* Substanz im Denken und *eine* Substanz in der Ausdehnung (parallel) geben könnte; also zwei Substanzen unterschiedlicher Natur. Das wäre mit Aristoteles, der sowohl die Seele als auch den natürlichen Körper als Substanz versteht, vereinbar. Spinoza und Aristoteles stimmen auch darin überein, dass aus dem ersten Körper alle anderen folgen – sie denken nur darüber verschieden, ob eine endliche Natur (wie laut Aristoteles) oder eine aktual unendliche geschaffene Natur (wie laut Spinoza) daraus hervorgeht. Der Widerspruch, der in Bezug auf die Substanz freilich bestehen bleibt, ist die Pluralität der Substanzen bei Aristoteles, der die Einzigkeit der Substanz bei Spinoza gegenübersteht. Allerdings bemerkt Spinoza an einer anderen Stelle, dass „Körper (sich) nicht in Hinblick auf die Substanz unterscheiden“ (sondern nur hinsichtlich ihrer Bewegung und Geschwindigkeit). Alle Körper haben also dieselbe Substanz – es wäre alleine aufgrund dieser Aussage noch immer nicht ausgeschlossen, dass auch alle Ideen dieselbe Substanz, jedoch eine andere – eine denkende – haben.²⁰⁵

Als eine weitere Schwierigkeit an Aristoteles' Beschreibung der (natürlichen einfachen) Körper als Substanzen kann man ihre Zusammengesetztheit sehen. Eine Zusammensetzung scheint eine Wirkung zu sein, die durch etwas hergestellt worden sein muss; es müsste daher eine Ursache geben. Mit einer Substanz im Sinne Spinozas, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie von keinem anderen Begriff her gebildet werden muss, scheint das nicht vereinbar zu sein. Spinoza sagt auch, dass die Erkenntnis einer Wirkung „von der Erkenntnis einer Ursache ab(hängt) und diese ein(schließt)“.²⁰⁶ Es wäre daher widersinnig, zu sagen, eine Substanz könnte von einer anderen hervorgebracht werden“ (falls Aristoteles meinen würde, dass Körper durch Körper zusammengesetzt werden).²⁰⁷

²⁰³ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 77.

²⁰⁴ Spinoza: *Ethik*, 1p5, E 11.

²⁰⁵ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13a2l1d, E 129.

²⁰⁶ Spinoza: *Ethik*, 1a4, E 9.

²⁰⁷ Spinoza: *Ethik*, 1p6, E 11.

4.1.5 Bewegung

Der Frage der Bewegung im All nähert sich Aristoteles an, indem er von den einfachen Körpern ausgeht. Wie erwähnt, hält er alle natürlichen Körper generell für ortsbeweglich, doch nur die einfachen Körper besitzen das Prinzip der Bewegung in sich selbst.²⁰⁸ Ihre Bewegung ist ebenso *einfach*, wie sie selbst und Aristoteles kennt genau *zwei einfache* Arten von Bewegung – auf ihnen beruhen alle anderen Bewegungen: die geradlinige und die kreisförmige. Von diesen beiden ist die Kreisbewegung die vollkommenere und ursprünglichere. Die vier Elemente der Natur bewegen sich Aristoteles zufolge geradlinig (nach oben oder unten), also „(muss es) zwingend einen einfachen **Körper** [Hervorhebung d. Verf.] geben, der von Natur aus so beschaffen ist, dass er eine Kreisbewegung ausführt“.^{209 210} (Nebenbei bemerkt, müsste das spekulative Denken in diesem Sinne als unvollkommen angesehen werden, weil es keinen Umlauf vollführt, sondern Anfang und Ende hat.)

Von diesem *einfachen Körper*, der eine Substanz sein muss, nimmt Aristoteles an, dass er „göttlicher und ursprünglicher“ als alle gebildeten Körper sein muss²¹¹ und, dass es nur diesen einen, einzigen ersten Körper geben kann.²¹² Wie schon erwähnt, kann ein Körper nicht unendlich sein, sondern existiert immer an einem Ort, hat eine Schwere oder Leichte usw. Dieser *erste* Körper ist jedoch weit abgetrennt von den hiesigen Körpern;²¹³ ihm kommt weder Schwere noch Leichte zu; er unterliegt keiner qualitativen Veränderung, ist unentstanden und unvergänglich;²¹⁴ er ist dem Bereich sämtlicher Gegensätze enthoben. So stellen sich Menschen seit jeher das Göttliche vor; es wurde über viele Generationen *Äther* genannt.²¹⁵ Aus weiteren Passagen in Bezug auf Bewegungen geht hervor, dass Aristoteles die Welt in drei Körper bzw. drei Orte für Körper teilt: den Ort des Körpers, der nach unten sinkt (die Erde); den Ort des Körpers, der sich kreisförmig bewegt (der Himmel bzw. der Äther – ein von irdischen Körpern völlig verschiedener, *einzig*er Stoff) und den Ort des mittleren Körpers, der sich dazwischen befindet (der Raum zwischen Erde und Himmel, der von den Elementen Feuer, Luft und Wasser

²⁰⁸ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 268 b 15-20 f., 22.

²⁰⁹ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 269 a 5, 23.

²¹⁰ Wie oben erwähnt, nimmt Platon sieben harmonische Kreisbewegungen bzw. Umläufe im All an, denen auch die Bewegungen der Seele entsprechen sollen – dem widerspricht Aristoteles, weil Gedankengänge, wenn sie die Form von Umläufen vollziehen würden, stets wieder von vorne beginnen müssten (was sie nicht tun).

²¹¹ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 269 a 30, 24.

²¹² Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 271 a 20, 27 sowie 277 a 5, 39.

²¹³ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 269 b 15 f., 24.

²¹⁴ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 270 a 13 f., 25 sowie 277 b 27, 41.

²¹⁵ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 270 b 18., 26.

geprägt ist).²¹⁶²¹⁷ In Kombination mit den Bemerkungen über Unendlichkeit ist also festzustellen, dass der erste Körper, aus dem alle anderen folgen,²¹⁸ bei Aristoteles in seinem Gesamtumfang begrenzt sein muss, weil sich ein unbegrenzter Körper weder kreisförmig noch sonst irgendwie bewegen könnte (wohin bzw. um welchen Mittelpunkt sollte er sich bewegen?); der Himmel dreht sich jedoch (was dem damaligen Stand der Astronomie entspricht) in seiner Gesamtheit innerhalb eines begrenzten Zeitraums kreisförmig.²¹⁹ (Man bemerkt hier im Originaltext den Sprung vom Begriff der ersten einfachen körperlichen Substanz zu „Himmel“.) Aristoteles fasst zusammen, dass es „als unmöglich erwiesen worden ist (dass der Himmel unbegrenzt sei)“.²²⁰ In gewisser Weise ist damit das Argument verbunden, dass sich kein unbegrenzter Körper *außerhalb* des (begrenzten) Himmels befinden kann; der Begriff „außerhalb“ deutet einen Ort an und „(a)lle Körper, die sich an einem Ort befinden, sind wahrnehmbar“.²²¹ Ein unbegrenzter Körper wäre jedoch nicht wahrnehmbar. (Ich erinnere nochmals daran, dass Aristoteles auch von intelligiblen Körpern sagt, dass sie sich an einem Ort befinden und daher nicht unendlich sein können; Unendlichkeit gibt es für ihn nur potenziell.²²²)

In *Über die Seele* wird die Fähigkeit, sich von selbst bewegen zu können, mit Beseeltheit bzw. Lebendigkeit assoziiert, was ebenfalls gegen eine Unbegrenztheit des einfachen Körpers spricht, da ein Lebewesen nie unbegrenzt ist.²²³ Man kann überblickshaft sagen, dass Aristoteles das geozentrische Weltbild der Antike teilt, wonach die Erde der Mittelpunkt einer begrenzten Kreisbewegung des Himmels ist.

Bewegungen versteht Aristoteles stets als *auf ein Ziel gerichtet*; eine Bewegung hört auf, wenn dieses Ziel erreicht ist. Die Kreisbewegung des Göttlichen endet deswegen nicht, weil der Endpunkt eines Kreises mit dem Anfangspunkt des nächsten zusammenfällt.²²⁴ Auch deshalb, weil sie nie endet, ist die Kreisbewegung die vollkommenste Bewegung.

Ein *natürlicher organischer* Körper trägt das Prinzip von Ruhe und Bewegung in sich selbst.²²⁵ *Lebewesen* nennen wir etwas erst, wenn es eigenständig lebt. Wie oben ausgeführt, spricht Aristoteles der Seele selbst keine Bewegung zu – nur dem Körper, der von der Seele

²¹⁶ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 277 b 15, 41.

²¹⁷ Aristoteles geht kurz darauf ein, dass es drei Bedeutungen des Begriffs „Himmel“ gibt (vgl. 278 b 10), doch gewöhnlich wird der äußerste Rand dessen, was „Oben“ ist, damit gemeint.

²¹⁸ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 271 b 18-26, 28 f.

²¹⁹ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 272 b 14, 30.

²²⁰ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 274 b 23, 35.

²²¹ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 275 b 5, 36.

²²² Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 275 b 10, 36.

²²³ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 275 b 25, 37.

²²⁴ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 279 b, 45.

²²⁵ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 61.

bewegt wird. Die Seele kann nicht bewegt sein, weil ihr dann auch Raum zukommen müsste; allerdings führt die Annahme einer körperlichen Seele in den Widerspruch, dass an derselben Stelle zwei körperliche Substanzen sein müssten (der Körper des Lebewesens und seine Seele), was widersinnig ist. Die Seele selbst ist unbewegt; sie macht bloß akzidentell die Bewegungen des Körpers mit, die sie selbst auslöst.

Im Rahmen von Spinozas Philosophie ist viel über Körper und Bewegung zu sagen; voranstellen möchte ich hier, dass *Ruhe und Bewegung* (als Paar) eine zentrale Stellung in seiner Systematik einnehmen: Die *Existencia* bzw. *Natura naturata* ist alles, was aus der Natur Gottes – über den Weg der Attribute, Denken und Ausdehnung – folgt. Das Denken der geschaffenen Natur ist der *intellectus infinitus*. Das ist verständlich, da geschaffene Dinge schließlich nicht über das unbedingte Denken Gottes, die *idea Dei*, die ja die *schaffende* Idee überhaupt ist, verfügen, sondern nur über *geschaffenes* Denken. Der unendliche Verstand ist das bedingte Denken in der geschaffenen Natur. Gemäß der Systematik hat alles, das aus dem Attribut des Denkens folgt, eine Konkretisierung in der Ausdehnung (hätte es keine, würde es nicht existieren); anderes gesagt, eine Idee hat immer einen *Inhalt*. Unter „Vereinigung“ von Geist und Körper ist bei Spinoza nichts anderes zu verstehen, als, dass der Körper das *Objekt* der Idee ist, die den menschlichen Geist ausmacht. Von der anderen Seite, vom Denken her betrachtet, bedeutet Vereinigung, dass wir *Ideen* der *Affektionen* des Körpers haben.²²⁶

Der *Inhalt* des *intellectus infinitus* ist die Idee der Bewegung und Ruhe.²²⁷ Durch diese Konkretisierung wird der *intellectus* wirklich (und daraus folgend, die Dinge in der *Natura naturata*). Ein Ding in der geschaffenen Natur hat eine geistige Seite, die aus dem unendlichen Verstand folgt und eine ausgedehnte Seite, die aus Ruhe und Bewegung folgt. Erwähnen möchte ich hier, dass auf der Ebene der Attribute bzw. ihrer Konkretisierungen noch keine Einzeldinge existieren, weil die Attribute noch unverbunden sind. *Intellectus*, Ruhe und Bewegung machen die aus ihnen folgenden *Modi* erkennbar, doch die Kausalketten kommen erst auf der Ebene der *Modi*, die aus den Attributen folgen, zusammen (nicht durch Wechselwirkung, sondern weil es von der Substanz ausgehend notwendig ist); so bilden sie wirkliche Einzeldinge.

Spinoza erklärt eine ganze Reihe von Folgerungen, die aufgrund des soeben Beschriebenen auf Körper in der geschaffenen Welt zutreffen: Alle Körper sind entweder in Ruhe oder in Bewegung. Zu beachten ist hier, im Vergleich zu Aristoteles, dass bei Spinoza nicht die

²²⁶ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13 sowie 2p13sch, E 125.

²²⁷ Vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 123.

einzelnen organischen Körper das Prinzip der Ruhe und Bewegung – als Substanz – in sich selbst tragen, sondern, dass Ruhe und Bewegung Eigenschaften der Substanz sind und für alle Körper, ob organisch oder anorganisch, in gleicher Weise gelten. Spinoza sagt weiter, dass ein Körper, da es keine Wechselwirkung mit Ideen gibt, ausschließlich durch einen anderen Körper zu Ruhe oder Bewegung bestimmt worden sein kann;²²⁸ dasselbe gilt für den Körper, der ihn dazu bestimmt hat – auch er ist von einem anderen Körper in Bewegung versetzt worden –, sodass sich eine Kausalkette ins Unendliche ergibt.²²⁹ (Ein Körper bleibt also beispielsweise in Bewegung, wenn er nicht von einem anderen zum Stillstand gebracht wird.) Die Art der Bewegung, die zustande kommt, wenn ein Körper von einem anderen affiziert wird, ist immer eine *Kombination der Naturen* beider Körper.²³⁰ Das bedeutet, dass alle Bewegungen in der Natur miteinander verflochten sind. Zu keiner Zeit kann ein Körper einseitig, quasi rein und unvermischt, mit einer Einwirkung auf einen anderen Körper „beginnen“. Es gibt hier keine Anfänge, jeder Körper wird Teil eines Geschehens, eines immer bereits andauernden Prozesses, und durch das Zusammentreffen der Natur der anderen Körper mit seiner Natur beeinflusst er den weiteren Verlauf des Geschehens mit. Ein aus einfachen Körpern zusammengesetztes Individuum wird auf viele Weisen affiziert, bewahrt dabei aber dennoch seine Natur. Auf der nächsten Stufe gibt es Individuen, die aus solchen zusammengesetzten Individuen bestehen, und darüber wiederum Individuen einer dritten Stufe, die aus denen der zweiten Stufe zusammengesetzt sind etc. Die Komplexität der miteinander in Verbindung und in Austausch stehenden Individuen nimmt ins Unendliche zu. Spinoza nennt die Gesamtheit des Geschehens bzw. aller Individuen „die ganze Natur“ (*tota natura*).²³¹ Sie ist für ihn *ein* großes Individuum von aktual unendlicher Größe; es wurde schon erwähnt, dass er die Natur für eine feste, konstante, aber noch vermehrbare Größe hält.²³²

Die Bewegung (und Ruhe) betrifft nur die einzelnen Körper *in* der *tota natura*; die *tota natura* selbst, als das umfassende Ganze, das alle Individuen einschließt, verändert sich in keiner Weise; nur die Teile *in* ihr verändern sich permanent. So kann man – sollte man sich die Frage gestellt haben – sagen, dass es doch auch Ruhe gibt, nicht nur ständige Bewegung allerorts: Es lassen sich in einem (abgeschlossenen) Bewegungssystem nämlich zwei Komponenten unterscheiden: die Individuen haben ihre spezifische Eigenbewegung, die sie hervorhebt und von den anderen Teilen unterscheidet (Bewegung), aber sie haben auch denjenigen

²²⁸ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13a2l3, E 99.

²²⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13.3d, E 129.

²³⁰ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13a1, E 131 ff.

²³¹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13sch, E 137.

²³² Vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 28.

Bewegungszustand, „der allen Teilen mitsamt der ihnen uebergeordneten Einheit gemeinsam ist, und der die ‚Ruhe‘, das Beharrende, (...), das ‚Ganze‘ in ihnen ausdrückt“.²³³ Man könnte einfacher sagen: In Bezug auf einander sind die Individuen in Bewegung, in Bezug auf das Ganze, mit dem sie sich mitbewegen, befinden sie sich in Ruhe.

Als letzten Punkt möchte ich erwähnen, dass Spinoza annimmt, dass die Teile des menschlichen Körpers untereinander eine Regel von Ruhe und Bewegung haben, die „gut“ für den Körper ist. Falls etwas auf ihn einwirkt, was dazu führt, dass diese Regel nicht mehr wie gewohnt eingehalten wird, sondern sich die Körperteile nach einem anderen Ablauf zu einander verhalten, ist das „schlecht“.²³⁴ Man kann dabei an viele Beispiele denken (Blutkreislauf, Atmung, Nährstoffhaushalt, Temperaturhaushalt, Bewegungsapparat usw.), doch charakteristisch für Spinoza ist die Begründung, weshalb eine Änderung der Regel von Ruhe und Bewegung der Körperteile „schlecht“ ist: Wenn der Körper dadurch eine andere Gestalt annimmt (vielleicht teilweise zerstört wird), kann er infolge dessen nicht mehr auf so vielfache Weise affiziert werden, wie zuvor. Gut ist nämlich eine hohe, vielfältige und komplexe Affizierbarkeit; als schlecht empfunden (und definiert) wird eine Verringerung der Affizierbarkeit. Spinoza ist schließlich – ebenso wie Aristoteles – der Ansicht, dass ein Unterschied zwischen dem menschlichen Geist und den sonstigen Seelen besteht; dass er ihnen in gewisser Weise überlegen ist. Der Grund für seine Vortrefflichkeit ist (wie es in Spinozas System nicht anders sein kann), dass sein Objekt – der menschliche Körper – fähiger (als andere) ist, „vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden“, weil infolgedessen der Geist in die Lage versetzt ist, „vieles auf einmal wahrzunehmen; (...)“.²³⁵ Spinoza hält den Grad an Unabhängigkeit, die ein Körper hat, für entscheidend dafür, wie deutlich die Einsichten des Geistes sein können: Der Geist eines Körpers, der sehr selbständig seine Tätigkeiten verrichten kann, genießt eine sehr klare Erkenntnis. Spinoza gibt zu bedenken, dass Menschen tatsächlich oft nur eine sehr verworrene Erkenntnis von ihrem Körper haben; das liegt daran, dass ihr Körper in vielen Abhängigkeiten steht und er viele Tätigkeiten nur unter Mitwirkung anderer Körper vollziehen kann.

²³³ Vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 123.

²³⁴ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 4p39, E 449.

²³⁵ Spinoza: *Ethik*, 2p13sch, E 127.

4.1.6 Die Stellung des Himmels

Die Behauptung einiger, der Himmel sei *entstanden*, nun aber ewig und unvergänglich, weist Aristoteles mit dem Argument zurück, dass Ewigkeit und Entstehung einander widersprechen; sie können als Eigenschaften nicht in derselben Sache vorliegen. Wenn die Welt einst aus Teilen zusammengesetzt worden wäre, würde das bedeuten, dass sie sich zu irgendeinem Zeitpunkt wieder auflösen müsste. Sofern es nur eine einzige (vollendete) Welt gibt, kann man sagen, dass ein Wechsel zwischen Existenz und Auflösung nicht möglich ist – davon geht Aristoteles selbst aus.

Bei dem Themenpunkt, ob es mehr als eine Welt²³⁶ oder mehr als einen Himmel gibt oder geben kann, macht er eine Bemerkung über *Form*, die ich kurz erwähne, um scheinbare Widersprüche zwischen seinen Werken auszuräumen: Er sagt hier, dass „die Form an und für sich etwas anderes (ist) als die mit Materie gemischte (Form)“.²³⁷ Da die Abhandlung *Über den Himmel* 15 Jahre vor *Über die Seele* datiert ist, könnte man meinen, er hätte seine Position über die Jahre geändert – im späteren Werk bezeichnet er es, wie oben zitiert, als „unsinnig“, von einer Einheit von Form und Materie zu sprechen. Dass er hier die verschiedenen Verwendungen des Begriffs der Form anspricht, ist im Kontext des Themas Himmel erforderlich: Die Form (an und für sich) ist das, was wir benennen, wenn wir ein Ding *bestimmen* wollen; das Material betrachten wir bei der Bestimmung des Dinges nicht als zu seinem *Wesen* gehörig²³⁸ und erwähnen es deshalb gar nicht; dennoch haben wir es mit einem Einzelding zu tun, d.h. mit einer mit Materie gemischten Form. Damit ist Aristoteles sehr wohl einverstanden; er will nicht die Rede von der Form verbieten; er findet die Unterscheidung von Form an sich und Form in einer Materie „richtig und wahr.“²³⁹ Darauf möchte ich hinweisen. Worauf er jedoch hinauswill, ist, dass es „(b)ei jenen Dingen ..., die Gestalt und Form besitzen, entweder tatsächlich oder möglicherweise mehrere Einzeldinge (gibt)“.²⁴⁰ Das ist kein philosophisches Problem, wenn wir an Einzeldinge in der Lebenswelt denken, es ist aber eine gewichtige Frage in Bezug auf den Himmel, der schließlich auch eine Form besitzt, die in einer Materie ist. Es erscheint möglich, „dass es mehrere Himmel gibt oder geben kann“. Dagegen will sich Aristoteles aussprechen: Nur, weil die Form an und für sich betrachtet werden kann, *folgt* daraus nicht, dass es mehrere solcher Dinge geben *muss*. Das ist nicht von allen behauptet worden, doch er

²³⁶ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 276 b 22, 39.

²³⁷ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 278 a, 41.

²³⁸ Ich erinnere daran, dass er in *Über der Seele* sagt, dass die Form das ist, was die Materie zur Wirklichkeit bringt; die Materie ist ohne Form bloß Möglichkeit.

²³⁹ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 278 a 25, 42.

²⁴⁰ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 278 a 15, 42.

will dazu klar Position beziehen. Eigentlich ist es, wie er sinngemäß sagt, eine Frage der Verteilung der Materie, ob es mehrere Exemplare zu einer Form gibt: Gesetzt den Fall, dass die Welt, die wir wahrnehmen, nicht nur aus einem Teil der gesamten existierenden Materie besteht, sondern aus ihrer Gesamtheit,²⁴¹ dann *kann* die Form des Himmels nirgendwo anders *verwirklicht* sein. Unter Berücksichtigung seiner Auffassung von Unendlichkeit (dass es sie nur potenziell gibt) ist der Himmel für Aristoteles ein Einzelding wie jedes andere und es gibt nur diesen einen Himmel als Körper; er ist vollständig; er bewegt sich auch in der vollkommenen Bewegung – kreisförmig; vollständiger und vollkommener geht es quasi nicht; alles weitere wäre nur ein Abweichen in die Unvollkommenheit und, da die Natur seiner Ansicht nach nichts ohne Zweck tut und der Zweck in dem Fall erreicht ist, gibt es keine Notwendigkeit für die Existenz weiterer Himmel. Außerhalb von diesem Himmel ist weder ein Ort, noch eine Leere (in einer Leere könnte es ja einen Körper geben), noch Zeit. Zeit definiert Aristoteles als „die Zahl der Bewegung“; sie kann daher nur dort auftreten, wo es Bewegung gibt und bewegt sind nur natürliche Körper.²⁴² Jenseits des äußersten Umlaufs befindet sich etwas Unveränderliches, das keine Einwirkung irgendwelcher Art erfährt; es wird „Aion“ genannt, was für immerwährende Existenz und Göttlichkeit steht. Das Aion kann unbegrenzt existieren, weil es da existiert, wo überhaupt *keine Zeit* ist. Von dieser hängen, wie Aristoteles meint, „für die übrigen Dinge das Sein und das Leben ab“.²⁴³

Über die Substanz bzw. Gott oder die Natur bei Spinoza wurde schon vieles angesprochen. Auch in seiner Philosophie ist die Natur unentstanden und ewig; sie „hat immer existieren und unendlich sein müssen“,²⁴⁴ weil eine Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann; sie muss ihre eigene Ursache sein. Es gehört zu ihrer Essenz, ihrem Wesen, dass sie auch existiert. Es ist ihr wesentlich nicht möglich, dass sie irgendwann nicht existiert hätte.²⁴⁵ Spinoza stellt sich damit auch ausdrücklich gegen Lehren von einer göttlichen Schöpfung und sichert sich mit einer präzisen Architektur und Ausdrucksweise (die ich gleich kurz skizzieren werde) gegen die Vorstellung ab, die Substanz würde die Einzeldinge unmittelbar *schaffen*.

²⁴¹ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 278 b 5, 42.

²⁴² Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 279 a 13, 44.

²⁴³ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 279 a 20, 44.

²⁴⁴ Spinoza: *Ethik*, 1p21, E 51.

²⁴⁵ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1p7, 13.

4.1.7 Zufälligkeit und Notwendigkeit

Aristoteles geht auf einige Theorien früherer Naturphilosophen ein, die sich vorstellten, die Welt sei (zufällig) entstanden, doch sei nun ewig und unvergänglich. Er lehnt alle Ideen von einer *Entstehung* sowie von einem Ursprung der Bewegung des Alls zu einem bestimmten Zeitpunkt (etwa durch einen immensen Wirbel, der das All einmal in Gang gesetzt hat), ab. So weist er etwa darauf hin, dass etwas, das irgendwann entstanden ist, vor diesem Zeitpunkt nichtseiend gewesen sein muss und zwar unbegrenzt. Wenn man von dem Ding dann sagen will, es würde nun, da es existiert, ewig existieren, mündet das in Widersprüche: Erstens, gibt es keine Unbegrenztheit in nur eine Richtung; das Ding ist dann tatsächlich *nicht* unbegrenzt.²⁴⁶ (Dinge in Raum und Zeit haben für ihn außerdem ohnehin kein unbegrenztes Sein.) Zweitens, wäre die Sache in diesem Szenario zu unbegrenzt vielen Zeitpunkten *zugleich* nichtexistierend (vor der Entstehung) *und* existierend (ab der Entstehung); ein Ding kann aber nicht zeitgleich konträre Zustände einnehmen.

Zur präzisen Idee des *zufälligen* Entstehens, sagt Aristoteles, dass sie impliziert, dass etwas, das nicht existierte, plötzlich entstanden wäre. In seinem teleologischen Denken ist es nicht plausibel, dass es in einem regelmäßigen unbegrenzten Ablauf ohne einen *Grund* zu Veränderungen kommen würde. Meinem Eindruck nach verweist er hier nicht generell auf den Satz vom zureichenden Grund, sondern, er findet Zufall speziell in Verbindung mit einem *unbegrenzten* Ablauf nicht plausibel. (Vielleicht wäre ein Zufall in einem begrenzten Ablauf für ihn denkbar.) Wo sollte ein Grund für eine Abweichung vom Bisherigen – der Nichtexistenz – seinen Ursprung haben, wenn noch gar keine Welt existiert?

In Bezug auf Bewegung sagt er hier, dass die Elemente und Dinge der wahrnehmbaren Welt – im Gegensatz zur Welt selbst – dem Wechsel des Entstehens und Vergehens unterliegen. Das All ist und war nicht ruhend und wurde dann, irgendwann, in Bewegung versetzt; es umfasst alle begrenzten Bewegungen und ist auch deren Ursache; und es nimmt das Aufhören der begrenzten Bewegungen in sich auf.²⁴⁷ Ich weise darauf hin, dass es hier nicht heißt, das All würde das Aufhören der begrenzten Bewegungen *verursachen*, sondern, dass es sie *aufnimmt*. Dahinter steht nämlich die Meinung, dass es „die Gegensätze“ sind, die „untereinander Einwirkungen (erfahren und verursachen) und in der Lage (sind), einander auszulöschen.“²⁴⁸

²⁴⁶ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 282 a 12 f., 53.

²⁴⁷ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 284 a 5, 55.

²⁴⁸ Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel*, 286 a 33, 60.

Eine Überschneidung zwischen Aristoteles' Bild vom Himmel und Spinozas *tota natura* ist, dass die Dinge in der *tota natura* in Bezug auf *einander* in ständiger Bewegung sind, in Bezug auf das Ganze jedoch ruhen. Auch nach Spinoza entstehen und vergehen die Einzeldinge durch Einwirkungen untereinander: Körper affizieren Körper und sind in der Lage, einander zu zerstören. Allerdings kann die *Dauer* der Existenz eines Dinges, Spinoza zufolge, nicht von der bewirkenden Ursache bestimmt werden (und auch nicht von ihm selbst); die Dauer eines Dings aufheben kann nur ein anderes, von seiner Ursache verschiedenes Ding.²⁴⁹

Die Natur verfolgt bei ihrer Entfaltung – (das ist ein wichtiger Unterschied zu Aristoteles) – keinen Zweck. Allerdings gibt es in ihr auch „nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken“.²⁵⁰ (Was Menschen als Zufälligkeit bezeichnen, ist eigentlich der Mangel an adäquater Erkenntnis von der Dauer der Einzeldinge: Weil ihre Dauer nicht eingesehen wird, werden Dinge als zufällig und zerstörbar wahrgenommen.)²⁵¹ Spinozas Philosophie wird deshalb oft als strenger Determinismus interpretiert, als ob er sagen wollte, jeder Regentropfen sei nach Ort, Zeit, Größe usw. lückenlos vorherbestimmt. Dieser Eindruck entsteht nicht völlig zu Unrecht, immerhin lautet ein diesbezüglich zentraler Lehrsatz: „Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott **hervorgebracht** werden können (...) [Hervorhebung d. Verf.]“.²⁵² Der zum Lehrsatz gehörige Beweis verrät aber, dass das Wesentliche daran die Absicht ist, Theorien zu widersprechen, die meinen, die Natur hätte auch eine andere sein können. Erstens, sprechen sie Gott bzw. der Substanz eigentlich die Vollkommenheit ab. Zweitens, bedeutet solch eine Annahme, dass Gott noch eine andere Natur haben müsste (weil Gott und die Natur dasselbe sind). Da es sich um Gott handelt, müsste eine zweite Natur, wenn er sie hätte, seinem Wesen gemäß ebenfalls notwendig existieren und das führt in den Widerspruch, dass es zwei (oder mehrere) Götter bzw. Naturen geben müsste, was für Spinoza widersinnig ist.²⁵³

Was der zitierte Lehrsatz aber, genau genommen, nicht behauptet, ist eine direkte Einflussnahme der Substanz auf die Einzeldinge der *tota natura*. Ich habe schon angedeutet, dass die Systematik Spinozas eine spezielle Architektur und Begrifflichkeit hat, die nämlich einen Sprung zwischen der Substanz und der Welt der Dinge schafft: Spinoza unterscheidet innerhalb der *Modi* *zwei* Arten von *Modi*: Erstens, die unendlichen *Modi* erster Gattung,²⁵⁴ die

²⁴⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2def5, E 101.

²⁵⁰ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 1p29, 63.

²⁵¹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p31c, E 167.

²⁵² Spinoza: *Ethik*, 1p33, 69.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Vgl. Freeman: *Benedictus de Spinoza*, 126-127.

unmittelbar aus der Substanz *folgen* und die deren Attribute zunächst nur konkretisieren;²⁵⁵ entscheidend ist an dieser Stelle, dass die Attribute (Denken und Ausdehnung) noch unverbunden sind; es erhält nur jedes für sich eine Konkretisierung. Die zweite Art von Modi sind die mittelbaren Modi zweiter Gattung,²⁵⁶ worunter er die Bestandteile versteht, aus denen – im *Fall* einer Vereinigung von Idee und Körper – die wirklichen Dinge *hervorgebracht* werden. Die Bestandteile nennt er *res singulares* (auf der Seite der Essenz, der schaffenden Natur) und *res particulares* (auf der Seite der geschaffenen Natur). Das Zusammenkommen einer *res singularis* und einer *res particularis* ergibt eine (dritte) selbständige *res*: das wirklich existierende Einzelding. So gesehen findet die *Hervorbringung* der Dinge bei Spinoza nicht durch die Substanz direkt statt.²⁵⁷ „Gott [ist] die unbedingt nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge, nicht aber [eine nächste Ursache] in seiner Gattung, wie man sagt.“²⁵⁸

Dieser Sprung zwischen der Substanz und den Einzeldingen bedeutet für die Dinge, dass in *ihr* Wesen (im Unterschied zur Substanz) ihre Existenz nicht notwendig eingeschlossen ist. Es kann in Spinozas „Ordnung der Natur“ ebenso gut sein, dass ein bestimmtes Individuum existiert wie, dass es nicht existiert.²⁵⁹ Ich erinnere daran, dass sich Spinoza die *tota natura* als aktual unendliche, vermehrbare Größe vorstellt. Er geht nicht, wie Aristoteles, davon aus, dass sich Ganzheit und Unendlichkeit widersprechen, sondern sieht nur die eine Option, dass „aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weisen folgen muss“.

4.2 Erkenntnis des Allgemeinen

Aristoteles sagt, dass sich die Wahrnehmung nur auf bestimmte einzelne Gegenstände richten kann; die Naturwissenschaft sei deswegen ungeeignet dafür, das Allgemeine zu erforschen oder Allgemeinaussagen zu treffen. Seinen Untersuchungen zufolge nimmt das Wahrnehmungsvermögen der Seele die wahrnehmbaren Formen der Dinge der Außenwelt (ohne Materie) auf. Vom Denkvermögen sagt er, dass es denkbare Formen aufnimmt, die allgemein sind und, dass diese Formen in den wahrnehmbaren Formen enthalten sind.²⁶⁰

²⁵⁵ Die Konkretisierungen sind auf der Seite der Essenz die *idea Dei* (Denken) und Freiheit und Notwendigkeit (Ausdehnung); auf der Seite der Existenz der *intellectus infinitus* (Denken) und Ruhe und Bewegung (Ausdehnung).

²⁵⁶ Vgl. Freeman: *Spinoza*, 135.

²⁵⁷ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13s, E 125.

²⁵⁸ Spinoza: *Ethik*, 1p28s, E 61 f.

²⁵⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2a1, 101.

²⁶⁰ Alle Bestrebungen, Allgemeinheiten oder Regeln in der Natur zu erkennen, d.h. Naturgesetze zu beschreiben, fallen in den Bereich, den Immanuel Kant „Metaphysik der Natur“ nennt. Er unterscheidet sie von der Metaphysik der Sitten, die sich mit Kausalität als Freiheit bzw. dem Sittengesetz befasst. Er spricht sich dafür aus, *Formen des*

Zugleich vermutet er allerdings, dass sich die denkbaren Formen „irgendwie in der Seele selbst“ befinden. Unter den „denkbaren Formen“ versteht er: die in Abstraktion ausgesagten Dinge, alle Zustände der wahrnehmbaren Dinge und alle Eigenschaften der wahrnehmbaren Dinge. Sie sind „das Allgemeine“; es sind *Begriffe*.

Diese Aussagen beinhalten einen Sprung: Wenn die wahrnehmbaren Formen *aus Einzeldingen* aufgenommen werden und die Wahrnehmung das Allgemeine *nicht* erfassen kann, bedeutet das, dass die wahrnehmbaren Formen keine allgemeinen Formen sind. Welche Beispiele könnte man nennen? Was nimmt die Wahrnehmung von einem äußeren Ding auf, wenn man die Materie wegrechnet? Es kann im Rahmen von Aristoteles' Ausführungen nichts anderes als die Form eines Einzeldings, also eine individuelle Form; eine bestimmte Gestalt, ein bestimmter Geruch, eine Farbe, ein Ton usw. sein. Aufgenommen wird nichts Allgemeines, sondern eine *bestimmte* Form ohne Materie, mit der das Wahrnehmungsvermögen nichts weiter anfängt oder tut, als sie *aufzunehmen*. Das Denkvermögen soll demgegenüber imstande sein, das Allgemeine zu erfassen. Von ihm werden, so Aristoteles, *denkbare* Formen aufgenommen, doch diese sollen *in* den wahrnehmbaren Formen *enthalten* sein – in den Formen, die das Allgemeine *nicht* erfassen. Dieser Sprung oder Bruch könnte, soweit ich es sehe, drei mögliche Hintergründe haben:

Der erste wäre, dass Aristoteles sich darin irrt, dass Wahrnehmung das Allgemeine nicht erfassen kann. Man könnte behaupten, dass wahrnehmbare Formen bereits selbst *allgemeine* Formen sind. (Die Form einer bestimmten Blume ist eine Abstraktion und von Abstraktionen sagt Aristoteles doch eigentlich, dass sie allgemein sind.)

Der zweite möglicher Hintergrund wäre, dass Aristoteles sich darin irrt, dass das Denkvermögen das Allgemeine erfassen kann. Man könnte behaupten, das Denkvermögen könne das unmöglich leisten, wenn doch die denkbaren Formen in den wahrnehmbaren Formen (die das Allgemeine nicht erfassen) enthalten sind. Diese Erklärung ist nicht zufriedenstellend, weil sie unbeantwortet lässt, was es mit Abstraktionen, Zuständen und Eigenschaften, die wir Dingen offensichtlich zusprechen können, auf sich hat.

Der dritte mögliche Hintergrund wäre, dass die Aussagen von Aristoteles richtig sind (wahrnehmbare Formen sind einzeln, denkbare Formen sind allgemein), dass also wirklich ein Sprung stattfindet, dass die Erklärung dafür jedoch fehlt.

Objektiven von Formen des Gesetzlichen zu unterscheiden. Sein Argument, weshalb im Menschen zwei Formen von Gesetzlichkeit existieren, ist, dass das Ding in Erscheinung und Ding an sich geteilt ist (vgl. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, 110 ff.).

4.2.1 Exkurs: Vergleich mit Immanuel Kant

Da ich in dieser Arbeit Aristoteles' Position betrachte und sie hauptsächlich mit Spinoza vergleichen will, halte ich mich an seinen Text. Ich möchte jedoch kurz auf Immanuel Kants Theorie eingehen, weil Aristoteles Ansätze hat, die andeuten könnten, was Kant später im Detail ausarbeitet. Nach Kant wird das aufgenommene „Mannigfaltige“ (womit er die einströmenden Sinndesdaten meint) mithilfe der Spontaneität des Denkens durchgegangen und verbunden, sodass daraus Erkenntnis geformt werden kann; er nennt diese Verstandeshandlung *Synthesis*.²⁶¹ Die *reinen Verstandesbegriffe* (Kategorien),²⁶² die auf den logischen Funktionen in Urteilen beruhen,²⁶³ sind an sich „völlig leer“; sie haben nur deshalb einen Inhalt, weil sie einen Stoff bekommen, der synthetisiert werden kann. Meine Vermutung ist, dass Ansätze dazu von den Vorsokratikern und Aristoteles angesprochen werden, indem sie betonen, dass der unauffizierte Geist bzw. das Denkvermögen eigenschaftslos ist (und nicht *etwas* denkt), um die Möglichkeit zu bieten, Formen aufzunehmen.

Kant kritisiert an David Humes empiristischer Perspektive, dass sie ihm den Weg zum Verständnis synthetischer Begriffe mit objektiver Bedeutung versperrt hat – Hume muss alles, was gesetzmäßig oder allgemein „erscheinen“ mag, für bloße Einbildung aufgrund von Gewohnheit halten (der Empirismus führt in echten Skeptizismus);²⁶⁴ er hantiert mit hinkenden Gesetzmäßigkeiten, als ob wir in der Lage wären, dadurch Dinge zu erkennen.²⁶⁵

Es ist aufschlussreich, Aristoteles' Untersuchung von Wahrnehmung, Vorstellungen und Denken mit Kants Theorie zu vergleichen: Obwohl Aristoteles ein herausragender Naturphilosoph ist, ist er nicht, wie David Hume, von einer Erklärung für den Sprung von sinnlicher Wahrnehmung zum Denken abgeschnitten. Er bestreitet die Existenz des Allgemeinen nicht, sondern vermutet, dass es sich „irgendwie in der Seele selbst“ befindet. Die wesentlichen Punkte, die seine Brücke zwischen Wahrnehmung und Denken bilden, sind meines Erachtens folgende:

Mit der Wahrnehmung werden wahrnehmbare Formen (der Dinge) ohne Materie aufgenommen. Hat ein Lebewesen Wahrnehmung, so bildet es auch Vorstellungsbilder. Über diese sagt er, sie sind „wie **Wahrnehmungsbilder** [phantasmata; Anm. d. Verf.], nur ohne Materie“. (Mir ist an dieser Stelle nicht klar, warum er nochmals hinzufügt „nur ohne Materie“, da das ohnehin in der Definition der wahrnehmbaren Formen bzw. Wahrnehmungsbilder

²⁶¹ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 103/A 77, 147.

²⁶² Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 106/A 80, 150.

²⁶³ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 95/A 70, 140.

²⁶⁴ Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 27, 119.

²⁶⁵ Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 26, 118.

enthalten ist.) Vorstellungsbilder bzw. Vorstellungen bestehen über die Dauer der Wahrnehmung hinaus; man kann sie kontrollieren und sie sind, wie Wahrnehmungsbilder, wahr oder falsch. Vorstellungsbilder sind ein notwendiger Bestandteil jeder *geistigen Betrachtung*, d.h. des (verwirklichten) Denkens. Aus diesen Verkettungen ergibt sich für das Denken, dass man ohne Wahrnehmung nichts lernen oder verstehen könnte.²⁶⁶ In den Vorstellungsbildern sind die (subjektiven) Wertungen der Sinneswahrnehmung (Lust, Schmerz) enthalten. Hier wäre der Sprung anzusiedeln, der von (subjektiver) Lust- und Schmerzempfindung zu (objektiver) Bejahung und Verneinung führt. Aristoteles sagt jedoch *nicht*, dass Vorstellung Bejahung (das Wahre) und Verneinung (das Falsche) ist: das kann sie gar nicht sein, weil letztere *verknüpfte Gedanken* sind (wie sollte es zu dieser Verknüpfung gekommen sein?). Er schließt das Kapitel über Vorstellungen mit der Überlegung:

Wie aber sollten sich die ersten **Gedanken** [unverknüpfte Gedanken, Anm. u. Hervorhebung d. Verf.] von den Vorstellungsbildern unterscheiden? Oder aber es sind auch diese Gedanken [die verknüpften, Anm. d. Verf.] keine Vorstellungsbilder, jedoch sind sie mit Vorstellungsbildern verbunden.“²⁶⁷

Diese Fragen sind rhetorisch, da Aristoteles abschließend erklärt, wie die Brücke zwischen dem Sinnlichen und dem Allgemeinen bzw. dem Denken geschlagen wird: er vermutet nämlich innerhalb des Geistes eine Teilung in den *nous poietikos* und den *nous pathetikos* (in der Seele so, wie im Kosmos), wobei ersterer der *hervorbringende*, zweiterer der leidende Geist ist. Man könnte wohl sagen, dass bereits Aristoteles von einem *bestimmenden* geistigen Vermögen gesprochen hat. Dadurch wird es möglich, einerseits zu erklären, dass die *subjektiven* Bewertungen, die von Lust und Unlust herkommen, ins Handeln einfließen und andererseits, dass Urteile über das Wahre und das Falsche (objektive Urteile), also verknüpfte Gedanken, unter Einbeziehung der Vorstellungsbilder verbunden sind: Nach meiner Interpretation wirken die Vorstellungsbilder, die von der Sinneswahrnehmung herkommen, auf den leidenden Geist und zugleich erzeugt der hervorbringende Geist wegen der vorhandenen Vorstellungen Verbindungen und Erkenntnis. Der Unterschied zu Kant, der den Verstand als *bestimmendes* Vermögen beschreibt, ist der, dass Aristoteles den *nous poietikos* grundsätzlich in der gesamten Natur vermutet und von der Natur auf die Seele der Lebewesen schließt; er vermutet die zwei

²⁶⁶ Aristoteles: *Über die Seele*, 165.

²⁶⁷ Ebd.

Aspekte des *nous* analog zum Kosmos auch in der Seele eines bestimmten Wesens. Kants Ansatz ist subjektbezogen und anthropozentrisch:

Er nennt „das Vermögen, sich einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen“,²⁶⁸ die *produktive Einbildungskraft*. Dabei hebt er, wie man sieht, das gleiche Kriterium hervor, wie Aristoteles: die Kontrollierbarkeit von Vorstellungen über die Dauer der Wahrnehmung der Dinge hinaus. Die Einbildungskraft gehört laut Kant zur *Sinnlichkeit*, weil sie eine *subjektive Bedingung* hat, zugleich besitzt sie jedoch *Spontaneität* und ist dadurch, im Unterschied zur Sinnlichkeit (die *bestimmt* wird), *bestimmend*. Sie bestimmt die Sinnlichkeit a priori. Sie ist das Vermögen, die Anschauungen zu synthetisieren. Mit der Einbildungskraft wird der Verstand *den (apriorischen) Kategorien gemäß* auf die Sinnlichkeit angewandt.

Ich möchte abschließend ergänzen, dass man von einer empiristischen Position ausgehend bis zu einem gewissen Grad wahrscheinliche *Verallgemeinerungen* vornehmen kann (das, womit David Hume operierte). Demzufolge ist das Werkzeug der Naturwissenschaften der Induktionsschluss: Verschiedene Beobachtungen werden analytisch zusammengefasst und daraus eine „Regel“ (Hypothese) formuliert, die prima facie gilt. Andere Regeln kann sich der Empirismus nicht vorstellen, da er rein analytisch vorgeht; er kann daher nur bestreiten, dass sicheres Wissen erreichbar ist.²⁶⁹ Die allgemeine Logik kann darauf in derselben Sprache antworten, denn sie geht ebenfalls analytisch vor und ist auf Vorstellungen angewiesen, die sie sich *nicht selbst* geben und die sie nicht erklären kann; ihr Geschäft ist es, nach schlusslogischen Prinzipien gültige Konklusionen abzuleiten; sie wendet Regeln auf Fälle an.²⁷⁰ Es gibt eine Reihe unmittelbar einleuchtender logischer Prinzipien, die angenommen werden müssen, um Schlüsse ziehen zu können;²⁷¹ auch Empiristen stützen sich auf sie, wann immer sie ein Argument bilden. Worin die allgemeine Logik den Empirismus hierbei dennoch übertrifft, ist, dass sie die Notwendigkeit *einsieht*, während der Empirismus sie nur *fühlt*.²⁷² Kant nennt die Logik, die nicht von Objekten abstrahiert (wie es die allgemeine Logik tut), sondern, direkt *auf Objekte geht* und aus den Sinnesdaten, die regellos und verworren gegeben sind, Verbindungen formt und auf diese Weise *synthetisch allgemeine Begriffe* und *Gesetze a priori* erkennt, *transzendente* Logik.²⁷³ Sie ist ein Vermögen des Verstandes, das potenziell (oder, wie

²⁶⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 151-152, 192.

²⁶⁹ Vielleicht bestreitet er es unter anderem deshalb, weil er eine falsche Erwartung davon hat, was sicheres Wissen ist. Als gewiss gelten logische Denkgesetze, bei Kant die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien. Man darf sich also, wenn von Gewissheit die Rede ist, keine inhaltlichen Aussagen erwarten.

²⁷⁰ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 104/A 78, 149.

²⁷¹ Zum Beispiel der Satz der Identität, der Satz vom Widerspruch und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

²⁷² Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A27, 119.

²⁷³ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 102/A 76, 147.

Aristoteles sagt, der Möglichkeit nach) da ist, das aber erst durch Erfahrung in Gang gesetzt und hervorgerufen wird. Damit beende ich diesen Exkurs und komme jetzt zu Spinoza.

Die Konzeption von Vorstellungen ist auch ein Herzstück der spinozistischen Philosophie und die Erkenntnis gewisser Begriffe gehört zu den Zielen, um die es im Leben überhaupt geht. Ich beginne zunächst mit Spinozas Definition von *Vorstellungen*.

Bei Aristoteles nehmen sie, wie ich ausgeführt habe, eine Schlüsselfunktion für das Denkvermögen und die Seele ein. Sie gehen auf die Wahrnehmung von Lust und Schmerz zurück und sind dementsprechend Träger subjektiver Bewertungen, die irrumsanfällig sind. Dennoch sind sie eine notwendige Bedingung für Denken überhaupt, das für Aristoteles nie ohne Vorstellungsbilder stattfindet. Durch seine Differenzierung des Geistes in den *nous poietikos* und den *nous pathethikos* ist erklärbar, wie die subjektiven Bewertungen die Denkseele bei der Bildung von Annahmen beeinflussen, während das *bestimmende* geistige Vermögen nicht auf gleiche Weise von ihnen beeinflusst wird, sondern Vorstellungen (nach meiner Interpretation) nur als Grundlage benötigt, um aktiv und bestimmend werden zu können. In seinem Schaffen verknüpft der *nous poietikos* jedoch Gedanken und Erkenntnisse nach logischen Maßstäben, nicht nach subjektiven Bewertungen (ähnlich wie die produktive Einbildungskraft bei Kant).

4.2.2 Spinozas Definition von Vorstellungen

Auch Spinoza sieht den Ursprung von Vorstellungen in der sinnlichen Wahrnehmung. Sie sind jedenfalls nichts Mystisches oder Unvorhersehbares, aber sie unterliegen auch nicht, wie bei Aristoteles, der Kontrolle des Individuums. Ihr Entstehen geht schlicht und einfach auf die Regeln der Bewegung von Körpern zurück, wonach die Bewegung, zu der ein Körper von einem anderen Körper bestimmt worden ist, so lange fort dauert, bis der Körper von einem dritten Körper zu einer Änderung bestimmt wird.²⁷⁴ Ich erläutere das kurz:

Spinoza definiert Vorstellungsbilder (*imaginationes*) von Dingen als „die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen **äußere** Körper [Hervorhebung d. Verf.] als uns gegenwärtig darstellen“.²⁷⁵ Sie entstehen also an der Schnittstelle zwischen Außenwelt und eigenem Körper und kommen zustande, wenn der Körper von außen affiziert wird. Ich habe weiter oben schon ausgeführt, dass aus dem Zusammentreffen zweier bewegter Körper stets

²⁷⁴ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13l3, E 129.

²⁷⁵ Spinoza: *Ethik*, 2p17sch, E 145 f.

eine *neue* Bewegung bzw. Affektion entsteht, die die beiden zusammentreffenden Bewegungen kombiniert. Wenn ein äußerer Körper auf den eigenen einwirkt und dabei ein Vorstellungsbild entsteht, kann es sich deshalb definitionsgemäß nicht um eine objektive Wahrnehmung des äußeren Körpers handeln, da bei dem Zusammentreffen in jedem Fall eine (sozusagen) gemischte Affektion entsteht.

Im Unterschied zu Aristoteles kann bei Spinoza nicht die Seele oder eine Form auf den Körper einwirken (und dadurch ein Bild verwirklichen), weil sich die Ketten der Modi immer nur innerhalb desselben Attributs fortpflanzen; so können ausschließlich andere *Körper* einen Körper bewegen oder affizieren. Seine Erklärung für diese Affektion ist dementsprechend auch eine rein materielle: Der Körper ist eine Zusammensetzung aus flüssigen, weichen und harten „Individuen“, die von äußeren Körpern vielfältig affiziert wird,²⁷⁶ und wenn „ein flüssiger Teil des menschlichen Körpers von einem äußeren Körper bestimmt wird, häufig auf einen weichen Teil [des Körpers] zu stoßen“,²⁷⁷ dann verändert er dessen Fläche und „prägt ihm gleichsam einige Spuren des anstoßenden äußeren Körpers ein“; daraus entsteht eine Eigendynamik, die sich im Körper fortsetzt.²⁷⁸ Natürlich haben wir von der Affektion auch eine Idee, was aber an der notwendigen Zweiseitigkeit der Natur liegt: „(W)as auch immer in dem **Objekt der Idee**, die den menschlichen Geist ausmacht [ihr Objekt ist der menschliche Körper,²⁷⁹ Hervorhebung u. Anm. d. Verf.], sich ereignet, ... davon wird es notwendigerweise eine Idee in dem Geist geben“.²⁸⁰ Die Idee wird nicht durch den Körper erzeugt, sondern ist von der Substanz her angelegt; die Ideen folgen derselben Ordnung und Verknüpfung wie die Dinge. Zwei wichtige Ergebnisse des Vergleichs der beiden Philosophen sind hier: Erstens, besteht bei Spinoza keine Hierarchie zwischen Form und Materie, die Aristoteles (zugunsten der Form, die die Materie erst zur Wirklichkeit bringt) annimmt. Zweitens, deutet die Formulierung, dass der anstoßende äußere Körper den eigenen Körper *verändert* und ihm „Spuren einprägt“, auf das Geschehen hin, das sich nach einer Affektion im affizierten Körper abspielt. So kann Spinoza sagen:

²⁷⁶ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2post2 u. 3, E 139.

²⁷⁷ Spinoza: *Ethik*, 2post5, E 139.

²⁷⁸ Wenn wir akustische Signale einer nicht im unmittelbaren Blickfeld befindlichen Schallquelle empfangen, gelangen die Schallwellen zwar über die Sinnesorgane, in dem Fall die Ohren, in unser Bewusstsein, doch das Bild, das wir uns von der Schallquelle machen, entsteht nicht im Ohr, sondern in unserem Gehirn. Über viele Schritte, die im eigenen Körper stattfinden und die seiner Dynamik und seinen Fähigkeiten unterliegen, wird eine Vorstellung des äußeren Dinges gebildet und schließlich, nach einer Rechenleistung des Gehirns, an einen Ort in bestimmter Entfernung *projiziert*, wo das Ding (die Schallquelle) vermutet wird. Nicht das äußere Ding hat das Vorstellungsbild ausgesendet, sondern das Gehirn hat dieses gebildet und projiziert es an den (vermeintlichen) Ort des Dings. Die Person hat dieses Vorstellungsbild des Dings, unabhängig davon, ob es dort ist oder nicht (vgl. Walla: Introducing Noise, in: *Applied Sciences* 2025, 15(19), doi.org/10.3390/app151910574).

²⁷⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p13, E 125.

²⁸⁰ Spinoza: *Ethik*, 2p12, E 123.

Vorstellungen „(beziehen) sich nicht auf die Gestalt von Dingen“. ²⁸¹²⁸² Aristoteles sagt, Vorstellungsbilder seien „wie Wahrnehmungsbilder“, er versteht sie sehr wohl als Abbilder (eikones) der äußeren Realität und vernachlässigt die Wechselwirkung zwischen zwei Körpern, die Spinoza in den Vordergrund stellt, was Rolle und Bedeutung von Vorstellungen stark verändert.

Aufgrund der lückenlosen Kausalität im Attribut der Ausdehnung folgt aus einer Vorstellung, dass der Geist den äußeren Körper *ab dem Zeitpunkt* seiner Einwirkung, die physische Spuren hinterlassen hat, als wirklich existierend betrachtet²⁸³ und wenn man versucht hat, sich in das geometrische Denken hineinzusetzen, kann man inzwischen nachvollziehen, dass der so affizierte Geist bei Spinoza von dieser Vorstellung *nicht mehr abweicht*, solange ihn nicht eine Affektion bzw. Idee erreicht, die die Existenz des Dinges (das er sich als gegenwärtig vorstellt) ausschließt.²⁸⁴ Auch diese Überlegung lässt sich wieder auf das über Körper allgemein Gesagte zurückführen: Ein einmal angestoßener Körper wird dieselbe Bewegung unbegrenzt beibehalten, so lange er nicht von einem anderen Körper davon abgebracht wird. Er behält die Bewegung auch unabhängig vom weiteren Verbleib des Körpers, der ihn anstieß, bei, weil er durch die Berührung eine Eigendynamik entwickelt hat, die sich fortsetzt, solange sie von nichts anderem behindert wird.

Aristoteles bezeichnet Vorstellungen als irrumsanfällig. Spinoza betrachtet Irrtum differenzierter, was auf den ersten Blick wie Wortklauberei wirkt: Er sagt, der Geist irrt nicht *an sich* damit, was er sich vorstellt (es gab schließlich hinreichende Gründe für die Entstehung einer Vorstellung; warum sollte sie als Irrtum bezeichnet werden?). Ich würde es so erklären, dass sich die Umstände verändert haben, wenn der als gegenwärtig vorgestellte Gegenstand nicht mehr da ist, sodass die vormals zutreffende Vorstellung den neuen Umständen nicht entsprechen mag; Spinoza möchte deswegen jedoch nicht die Vorstellung an sich als einen Irrtum bezeichnen, sondern präzisiert, dass sich der Geist nur *insofern* irrt, als es ihm an einer Idee *fehlt*, die die Existenz des Dinges, das er als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. Zur Verdeutlichung führt er das Beispiel an, dass Pauls Geist, wenn er einmal die Idee von Peter als einem anderen Menschen gewonnen hat, so lange an Peters Gegenwart glauben wird bzw. sich Peter als gegenwärtig vorstellen wird, wie *Pauls* [!] Körperzustand andauert, und zwar auch, wenn Peter nicht existiert.²⁸⁵ Das kann Spinoza deshalb sagen, weil er zwischen der „Idee

²⁸¹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p17sch, E 147.

²⁸² Wie genau die Vorstellungen, die man sich aufgrund eingehender Sinnesreize vom äußeren Gegenstand macht, mit diesem übereinstimmen, hängt von den Fähigkeiten des Individuums ab.

²⁸³ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p17, E 143.

²⁸⁴ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p17sch, E 147.

²⁸⁵ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p17sch, E 145.

des Peter“ und der „Idee von Peter“ unterscheidet: Erstere ist durchaus an die Existenz von Peter gebunden,²⁸⁶ zweite ist eine Idee von Peter, die in einem anderen Menschen ist. Sie ist eine Vorstellung und diese ist nicht an die Gegenwart oder Existenz von Peter gebunden, sondern an die Person, die die Idee bzw. Vorstellung hat. Der menschliche Geist behält Vorstellungen von Dingen – meiner Interpretation nach – unwillkürlich für unbegrenzte Zeit (das muss er). Auf Vorstellungen ist bei Spinoza nicht das Wahrheitskriterium der objektiven Übereinstimmung mit der wirklichen Außenwelt anzuwenden, weil sie eigentlich auf die Affektionen des *eigenen* Körpers bezogen sind. Spinoza kann aus diesen Gründen, so interpretiere ich, die Behauptung von Aristoteles, Vorstellungen seien kontrollierbar, nicht teilen. Ich stütze mich dabei auch auf seine Anmerkung, dass der Mensch es als eine Vorzüglichkeit seiner Natur empfinden *würde*, „**wenn** des Geistes Fähigkeit vorzustellen **frei wäre** [Hervorhebungen d. Verf.]“ und er sich nichtexistierende Dinge als gegenwärtig vorstellen könnte, auch wenn er zugleich *wüsste*, dass sie in Wirklichkeit nicht existieren.²⁸⁷ Das deutet auf ein Bild des Menschen als Teil der Natur hin, der in allem, daher auch in seinen Vorstellungen, von Ursachen bestimmt ist. Sie willkürlich bzw. aus freiem Willen herbeiholen oder aufgeben zu können, ist mit Spinozas Definition von Vorstellungsbildern (*imaginationes*) nicht vereinbar. (Es gibt sehr wohl Ideen von Einzeldingen, die nicht existieren; sie, d.h. diese Ideen, sind in der unendlichen Idee Gottes inbegriffen, haben aber nur insofern ein Sein, als die Idea Dei existiert.²⁸⁸ Vorstellungen können sie jedenfalls nicht hervorrufen, da sie, weil sie nur in der Idea Dei sind, keine Körper haben, die andere Körper affizieren könnten.) Was Spinoza genau wie Aristoteles sieht, ist, dass der Geist sich äußere Körper auch dann noch als gegenwärtig vorstellen kann, wenn sie nicht mehr anwesend sind oder nicht mehr existieren.²⁸⁹ Bei Spinoza tut der Geist das aber nicht aus Lust und Laune, sondern er *muss* es so lange tun, wie nicht eine andere, stärkere Idee gegen die Existenz des äußeren Dinges spricht. Man muss sich im Klaren darüber sein, dass hier nicht die Rede von Bildern von Dingen der Phantasie (wie etwa Einhörnern) ist (ein Einhorn wird nie einen menschlichen Körper affizieren); Vorstellungen entstehen bei der *realen* Affektion durch einen anderen Körper und führen zu realen Veränderungen im eigenen Körper, die bestehen bleiben, wenn nichts bekannt wird, was ihnen widerspricht. Nur in solch einem Fall würde eine Vorstellung fallen gelassen werden – nicht aber aus Willkür oder freier Entscheidung. Die kausalen Vorgänge der Natur kann der

²⁸⁶ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p17sch, E 145.

²⁸⁷ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p17sch, E 147.

²⁸⁸ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p8 und 2p8c, E 113.

²⁸⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p17c, E 143.

Mensch nicht ändern. Was er erreichen kann, ist ein Verständnis der Notwendigkeiten dieser Vorgänge.

4.2.3 Erkenntnis des Allgemeinen bei Spinoza

Nach diesen Ausführungen über Vorstellungsbilder gehe ich jetzt zum Themenpunkt der Erkenntnis des Allgemeinen bei Spinoza über. Es sollte klar geworden sein, dass Vorstellungen sich nicht über eine gewisse Passivität erheben können, weshalb sie nicht zu einer Erkenntnis des Allgemeinen (vorausgesetzt, es gibt sie) führen können. Spinoza zählt sie zur untersten von drei Erkenntnisgattungen, die er unterscheidet. Alle Ideen dieser Ebene sind potenziell falsch, während Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung notwendig wahr ist.²⁹⁰

An dieser Stelle ist es wert, vorab zu klären, was unter dem Allgemeinen zu verstehen ist. Gerade wurde begründet, warum Vorstellungen sich nicht auf die Gestalt, d.h. die Form von Dingen beziehen: Der Geist erkennt, so Spinoza, an einem Körper – das gilt auch für seinem eigenen Körper – nur die Ideen der Körpererregungen.²⁹¹ Das bedeutet, dass alles, was der Geist über die Existenz von äußeren Körpern und auch von seinem Körper weiß, auf seinen Affektionen beruht. Spinozas methodische Vorgangsweise, aus genau geprüften Definitionen und Axiomen Schlussfolgerungen zu ziehen, führt ihn zu dem Ergebnis, „daß der menschliche Geist den menschlichen Körper nicht erkennt“;²⁹² genauer gesagt, erkennt er ihn nicht direkt, sondern nur über Gott. Diese Art von Erkenntnis nennt Spinoza „nicht adäquat“ oder „inadäquat“.²⁹³ Weder von den Teilen des eigenen Körpers, noch von denen äußerer Körper, hat der menschliche Geist eine adäquate Erkenntnis; er kann sich seinen eigenen und die äußeren Körper nur durch die Ideen der Affektionen seines Körpers als wirklich existierend vorstellen²⁹⁴ und die Ideen seiner Affektionen sind „nicht klar und deutlich, sondern verworren, (insofern sie nur auf den menschlichen Geist bezogen sind)“.²⁹⁵

Das Problem, dass unser Wissen über materielle Dinge alleine auf den mit ihnen verbundenen Sinnesdaten basiert, wird von vielen Philosophen behandelt, weil davon abhängt, wie (oder ob überhaupt) Erkenntnis von den Dingen zustande kommen kann. Die Antwort ist: Sie steht und fällt mit der Möglichkeit *allgemeiner* Aussagen.²⁹⁶ Hier ist der Unterschied

²⁹⁰ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p40sch2, E 181.

²⁹¹ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p19, E 151.

²⁹² Spinoza: *Ethik*, 2p19d, E 151.

²⁹³ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p24, E 157.

²⁹⁴ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p26, E 159.

²⁹⁵ Vgl. Spinoza: *Ethik*, 2p28, E 161.

²⁹⁶ Russell: *Probleme der Philosophie*, 96.

zwischen einer Verallgemeinerung und einer Universalie zu beachten: Eine Universalie ist etwas, das vielen Dingen gemeinsam sein kann. Wenn man, andererseits, viele Dinge mit einer bestimmten Eigenschaft beobachtet, kann man diese in Form einer Hypothese verallgemeinern, die bis zu einem bestimmten Grad *wahrscheinlich* richtig ist. Dabei handelt es sich nicht um etwas Allgemeines, sondern um eine Verallgemeinerung. Wahrscheinlichkeit ist etwas kategorisch anderes als Allgemeingültigkeit (und Gewissheit). Verallgemeinerungen kommen auf empirischem Weg zustande, während die Erkenntnis des Allgemeinen (wenn es sie gibt) nur ein Akt des Denkens sein kann. Wir sind mit vielen Universalien vertraut; meistens wird dabei aber, wie Bertrand Russell kritisiert, nur an Adjektive (Qualitäten) oder Substantive gedacht. Wir sprechen beispielsweise von Schwärze, können für diese Universalie aber kein Beispiel angeben (man kann nur auf schwarze Gegenstände verweisen). Russell zufolge gelingt die Identifikation eines Dinges als Fall einer Regel eigentlich durch *Vergleichen* und Feststellen von *Ähnlichkeiten*. Das bedeutet nicht, dass Universalien nur Gedanken wären – sie haben durchaus ein unabhängiges Sein; sie sind *Gegenstände* des Denkens, nicht Gedanken. Der Beweis dafür ist, dass niemals zwei Menschen oder auch derselbe Mensch zwei oder mehrere Male an dieselbe Universalie denken könnten, wenn sie nur ein Gedanke wäre, weil Gedanken singular sind. Tatsächlich findet aber wiederholtes Denken an bestimmte Universalien statt, also sind sie offensichtlich Gegenstände des Denkens. Russell sieht es als Fehler vieler Philosophen an, sich beim Thema der Universalien nur auf Qualitäten und Substantive zu konzentrieren und zu übersehen, dass auch *Relationen* (d.h. Ausdrücke einer Beziehung zwischen zwei oder mehreren Dingen) Universalien sein können. Sie sind für ihn sogar der Schlüssel in der Frage der Erkenntnis des Allgemeinen.²⁹⁷ Es *gibt* sehr wohl Beziehungen zwischen Dingen – nicht nur Einzeldinge. Russell geht eigens auf die Philosophie von Spinoza ein und findet, dass dieser wegen seines strikten Beharrens auf der Einzigkeit der Substanz (Monismus) nicht einsehen kann, dass auch Relationen zwischen Dingen Universalien sein können.²⁹⁸ (Ich habe erklärt, dass aus der Substanz bei Spinoza nur Einzeldinge folgen, die zusammen die *tota natura* ausmachen). Russell selbst hält die *Ähnlichkeitsbeziehung* für eine echte Universalie, die die Erkenntnis des Allgemeinen ermöglicht. Ich erinnere daran, dass Aristoteles drei Gruppen von Allgemeinbegriffen nennt: die in Abstraktion ausgesagten Dinge, alle Zustände und alle Eigenschaften der wahrnehmbaren Dinge.²⁹⁹ Es hat nicht den Anschein, dass er, im Sinne Russells, auch Relationen zwischen Dingen zu den Allgemeinbegriffen zählt.

²⁹⁷ Vgl. Russell: *Probleme der Philosophie*, 84 u. 86.

²⁹⁸ Vgl. Russell: *Probleme der Philosophie*, 84.

²⁹⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 163.

Ich habe oben erwähnt, dass die Substanz bzw. Gott für Spinoza einzig sein muss, weshalb auch die *Idee Gottes* (Idea Dei) nur eine *einzig* sein kann. Aus ihr folgt Unendliches auf unendliche Weise, doch jede Idee, die das Attribut des Denkens hervorbringt, hat stets *eine* andere Idee zur Ursache. Ich verstehe Russells Interpretation von Spinoza so: Über das Zusammentreffen von Körpern sagt Spinoza: Wenn der menschliche Körper durch äußere Körper erregt wird, dann muss die Idee dieser Erregungsweise die Natur des eigenen Körpers und zugleich die Natur des äußeren Körpers in sich schließen.³⁰⁰ Spinoza ist bewusst, dass der menschliche Geist über seine Erregungen durchaus die Natur vieler Körper in seiner Umgebung erfasst; er sagt auch von der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, dass sie *keine einfache* ist, sondern eine aus sehr vielen Ideen zusammengesetzte.³⁰¹ Allerdings ist und bleibt der Körper eines Individuums *eine* Idee in Gott (wenngleich sie aus Teilen besteht). Spinoza geht aus meiner Sicht auf das Vorliegen von Relationen und gegenseitiger Einflussnahme zwischen Körpern ein, doch es resultiert aus einem Zusammentreffen – sagen wir von Körper A und Körper B – *eine* Idee in A und *eine* Idee in B. Die Idee in A ist zwar eine zusammengesetzte und enthält auch Ideen der Natur des Körpers B (und umgekehrt), doch es existieren nur zwei (zusammengesetzte) Ideen, jede davon in einem der beteiligten (zusammengesetzten) Körper. Was bei Spinoza kein eigenes Sein oder eigene Existenz zu haben scheint, ist die Relation zwischen A und B; es existiert auch keine Idee dieser Relation in der Natur, weil nur Einzeldinge Ideen haben können. Die Relationen zwischen den Körpern sind keine unabhängigen Entitäten, die an einer Stelle in Spinozas Systematik repräsentiert wären. Wirklich existieren können nur Einzeldinge, weil für Existenz Denken und Ausdehnung nötig sind.

Es wäre also möglich, dass Bertrand Russell Spinoza diesbezüglich richtig interpretiert. Doch am besten hält man sich, um das zu klären, an den Originaltext: Spinoza bezieht klare Stellung zu den sogenannten Gemeinbegriffen und zu „allgemeinen Begriffen“ (im Sinne von Gattungsbegriffen).

Wenn es um Begriffe bei Spinoza gehen soll, ist es vorab für das Verständnis wichtig, sich zu erinnern, dass das erste, was den menschlichen Geist ausmacht, die Idee eines *wirklich* existierenden Dings ist³⁰² und, dass das Objekt der Idee des menschlichen Geistes der Körper ist. (Das und nichts anderes ist bei Spinoza unter *Vereinigung* von Geist und Körper zu verstehen.) Je vielfältiger ein Körper affiziert werden kann, umso fähiger ist auch der Geist,

³⁰⁰ Vgl. Spinoza: *Ethik* 2p16, E 141.

³⁰¹ Vgl. Spinoza: *Ethik* 2p15d, E 141.

³⁰² Vgl. Spinoza: *Ethik* 2p11, E 121.

vieles zu erfassen.³⁰³ Worauf ich jetzt erstmals hinweise, ist, dass der menschliche Geist bei Spinoza auch eine Idee vom Geist hat. Aristoteles geht ebenfalls davon aus, dass der Geist auch selbst denkbar ist und begründet es damit, dass bei allen materielosen Dingen Denkendes und Gedachtes identisch sind.³⁰⁴ Spinozas Erklärung muss wegen des Aufbaus seines Systems differenzierter ausfallen; wenn er ständig betont, dass ein Ding von zwei Seiten bzw. unter zwei verschiedenen Attributen (Denken und Ausdehnung) betrachtet werden kann, muss er erklären, wie der menschliche Geist eine Idee von etwas haben kann, das unter *demselben* Attribut wie er selbst begriffen wird (Denken). Er beantwortet die Frage damit, dass die Idee der Idee die *Form* der Idee ist, „insofern sie als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf das Objekt angesehen wird.“³⁰⁵ Wir kennen den Vorgang, der dadurch ermöglicht wird, als *Reflexion*: Weil auch der Geist Objekt des Geistes ist, weiß man stets, wenn man *etwas* weiß, zugleich auch, *dass* man es weiß. Die *Form der Idee* wird ohne Bezug auf das Objekt betrachtet und ist, wie ich es verstehe, bei jeder Idee im Geist mit dabei.

Spinoza zufolge ist es möglich, über die nicht adäquate (undeutliche und verworrene) Erkenntnis des Geistes vom eigenen und von äußeren Körpern hinauszugehen; Erkenntnis kann sich über die Einschränkung, die darin besteht, dass der Geist seinen und andere Körper nur durch die Ideen seiner Körpererregungen, nicht aber direkt (bzw. nur über Gott) erkennt, erheben. In Spinozas Terminologie gesprochen: Es gibt eine Erkenntnis zweiter und auch noch eine Erkenntnis dritter Gattung. Entscheidend für die Erlangung adäquater Erkenntnis ist, die Dinge nicht „von der gemeinsamen Ordnung der Natur her“ wahrzunehmen, weil diese nur zu zufälligen Begegnungen mit den Dingen führt,³⁰⁶ sondern, „mehrere Dinge zugleich“ zu betrachten und „an ihnen Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einzusehen“. Bei dieser Betrachtungsweise ist der Geist, wie Spinoza sagt, „von innen her disponiert“ und „dann betrachtet er Dinge klar und deutlich“.³⁰⁷ Hier möchte ich zu Russell kurz anmerken: Er sieht im Vergleichen und im Feststellen von Ähnlichkeiten den Schlüssel dazu, ein Ding als Fall einer Regel identifizieren zu können und Universalien zu erkennen. Es stellt sich heraus, dass Spinoza ebenfalls davon ausgeht, dass eine vergleichende Betrachtung von Dingen, eine Suche nach Ähnlichkeiten und Unterschieden der Schlüssel dazu ist, abseits der zufälligen Betrachtungsweise, die dem Geist von der Natur her aufgezwungen wird (und die ihm nur

³⁰³ Deshalb ist eine Verminderung der Affizierbarkeit des Körpers mit Unlust verbunden, weil sie auch den Umfang der Erkenntnisse, die der Geist haben kann, reduziert.

³⁰⁴ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 153.

³⁰⁵ Vgl. Spinoza: *Ethik* 2p21sch, E 153.

³⁰⁶ Vgl. Spinoza: *Ethik* 2p29sch, E 165.

³⁰⁷ Ebd.

verworrene, nicht adäquate Ideen verschafft), ein klares und deutliches Verständnis von Dingen zu erlangen.

Der Kern dieser Sache scheint in der *Disposition* des Geistes „von innen her“ zu liegen. (Spinoza gibt keine Anleitung, wie man seinen Geist umdisponieren könnte; er präsentiert auch keine Bildungsregel für Gemeinbegriffe.) Ich halte sie sinngemäß für dasselbe, was Aristoteles meint, wenn er sagt, dass sich das Allgemeine „irgendwie in der Seele selbst“ befindet (er hält dieses Allgemeine, wie oben erwähnt, für *Begriffe*). Beide scheinen von der Fähigkeit zu sprechen, Ähnlichkeiten zu betrachten und zu vergleichen. Dieses Allgemeine bzw. diese Disposition kann man sich vielleicht wie eine Verstandeskategorie a priori im Sinne Kants vorstellen, die potenziell im Verstand ist, aber erst zur Anwendung kommt, wenn er Inhalte (in Spinozas Sprache: Ideen von Affektionen des Körpers) erhält, die er betrachten kann.

Spinoza führt die Disposition „von innen her“ nicht genauer aus, stellt aber fest, dass „Merkmale, die allen Dingen gemeinsam sind und die gleichermaßen im Teil wie im Ganzen sind, nur adäquat begriffen werden (können)“.³⁰⁸ Das bedeutet, dass man sicher sein kann, adäquat zu erkennen, wann immer man Dinge vergleichend betrachtet und Ähnlichkeiten, Gemeinsamkeiten oder Unterschiede an ihnen feststellt. Als Beispiel für Dinge, die allen *Körpern* gemeinsam sind, nennt Spinoza, dass alle Körper den Begriff desselben Attributs (Ausdehnung) in sich schließen und, dass sie sich schneller oder langsamer bewegen oder ruhen (das Paar „Ruhe und Bewegung“, das der Inhalt des intellectus infinitus ist, macht den intellectus infinitus wirklich und in weiterer Folge alle Dinge der natura naturata, wie oben erklärt).³⁰⁹ Weil alle Körper in manchen Punkten übereinstimmen, „(gibt) es einige Ideen oder Begriffe, die allen Menschen gemeinsam sind“.³¹⁰ Ausdehnung, Ruhe und Bewegung wären solche Gemeinbegriffe, die von adäquater Erkenntnis zeugen. Diese Gemeinbegriffe fallen offenbar auch in Aristoteles' Spektrum der Allgemeinbegriffe; es handelt sich um Eigenschaften und Zustände der wahrnehmbaren Dinge.

Nicht alle Begriffe, die den Anschein machen, Überbegriffe zu sein, lässt Spinoza als Gemeinbegriffe gelten. Erstens, wäre es nicht richtig, „die sogenannten ‚transzendentalen Begriffe‘“³¹¹ (z.B. „Seiendes“ oder „Ding“) für Gemeinbegriffe zu halten. Begriffe wie „Ding“ kommen nur zustande, weil der menschliche Körper nicht unbegrenzt viele Vorstellungsbilder auf einmal bilden kann; wenn seine Kapazität erheblich überschritten wird, verwirren sich die

³⁰⁸ Spinoza: *Ethik* 2p38, E 173.

³⁰⁹ Spinoza: *Ethik* 2p13l2, E 129.

³¹⁰ Spinoza: *Ethik* 2p38c, E 175.

³¹¹ Man hört und liest gelegentlich, Immanuel Kant sei der Wortschöpfer des Begriffs „transzendental“. Spinoza verwendet den Ausdruck allerdings im Lateinischen Originaltext der *Ethik* („termini ,transcendentales“).

vielen Vorstellungsbilder im Körper und dementsprechend nimmt auch der Geist alle Affektionen dieser Bilder nur verworren wahr. Notgedrungen behilft er sich dann damit, das Übermaß an Vorstellungen unter einem einzigen Ausdruck zusammenzufassen; die Ergebnisse sind Begriffe wie „Ding“; es handelt sich dabei aber nicht um etwas, was alle Körper gemeinsam hätten. Die zweite Art von Begriffen, die Spinoza von Gemeinbegriffen abgrenzen möchte, weil sie bloß solche zu sein scheinen, sind „allgemeine Begriffe“ („*notiones illae, quas ‚universales‘ vocant*“).³¹² (Manche Übersetzungen verdeutschen sie mit „Gattungsbegriffe“) Er meint damit Begriffe wie „Mensch“, „Pferd“ usw. (Ich erinnere daran, dass Russell es kritisiert, vorwiegend an Substantive als Universalien zu denken.) Ich gebe Spinozas Überlegung anhand des Beispiels „Mensch“ wieder: Der Begriff kommt nur zustande, weil im Menschen gleichzeitig sehr viele Vorstellungsbilder von Menschen aufkommen, er aber weder in der Lage ist, sich die feinen Unterschiede der einzelnen Individuen vorzustellen, noch, sich deren genaue Zahl vorzustellen. Der Gattungsbegriff wird als *Hilfsausdruck* gebildet, der ausdrücken soll, worin alle Menschen übereinstimmen, insofern sie den eigenen Körper affizieren. Meinem Verständnis nach will Spinoza Gattungsbegriffe, die ja Substantive sind, gerade *nicht* zu den Gemeinbegriffen gezählt wissen. Das entspricht eigentlich Russells Anliegen, die Aufmerksamkeit auf Relationen als Universalien zu lenken. Die Gemeinbegriffe, wie Spinoza sie konzipiert, kommen durch vergleichende Betrachtung mehrerer Dinge zustande, die Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze zwischen ihnen erkennen lässt. Spinoza sagt nichts darüber, ob Gemeinbegriffe Universalien sind; er grenzt sie aber ausdrücklich von allgemeinen Begriffen ab, an die meistens gedacht wird, wenn von Universalien die Rede ist.

Mit adäquaten Ideen ist bei Spinoza eine klare Erkenntnis von Dingen verbunden. Dabei leidet der Geist nicht (ist nicht passiv, wie bei den Vorstellungsbildern und den Meinungen), sondern er ist tätig und bringt aktiv „einiges“ hervor, wie er schreibt. Der Geist *handelt* dabei und ist selbst adäquate Ursache.³¹³ Was dieses „einige“ ist, das er hervorbringt, würde ich mit Hilfe des Lehrsatzes beantworten, nach welchem aus jeder gegebenen Idee notwendig irgendeine Wirkung erfolgen muss:³¹⁴ Da Ideen im Geist aus Ideen folgen, muss der aktiv tätige Geist Ursache *anderer* adäquater Ideen sein (es müssen weitere adäquate Ideen sein, die er hervorbringt; etwas Materielles kann er jedenfalls nicht hervorbringen, da keine Kausalität zwischen den Modi des Denkens und den Modi der Ausdehnung besteht). Wenn etwas adäquate Ursache ist, bedeutet das, dass die daraus folgende Wirkung klar und bestimmt durch diese Ursache erkannt werden. Der Höhepunkt innerhalb der zweiten Erkenntnisgattung ist also das

³¹² Vgl. Spinoza: *Ethik* 2p40sch1, E 179.

³¹³ Vgl. Spinoza: *Ethik* 3p1, E 225.

³¹⁴ Vgl. Spinoza: *Ethik* 3p1d, E 225

Bewusstsein, selbst Ursache (weiterer) adäquater Ideen zu sein – selbst zu *handeln*, indem man Begriffe schafft. Erwähnen möchte ich noch eine „Gelegenheitsursache des Gemeinbegriffs“, auf die Deleuze hinweist:³¹⁵ Wenn unser Körper auf einen anderen Körper trifft, der mit ihm irgendwie übereinstimmt, empfinden wir – noch bevor wir adäquat erkennen, worin die Übereinstimmung besteht – einen Affekt der Lust. Da Lustempfindung unser Tätigkeitsvermögen erhöht, sind wir in dem Fall (durch den Körper *früher* als durch die Vernunft, wie ich hinzufügen würde) verleitet, einen Gemeinbegriff zu bilden.

Um einen abschließenden Vergleich mit Aristoteles anzustellen, merke ich an, dass dessen Differenzierung des Geistes in den *nous poietikos* und den *nous pathetikos* zu Spinozas Unterscheidung von inadäquaten Ideen (bei denen der Geist leidend ist, also bestimmt wird) und adäquaten Ideen (bei denen der Geist hervorbringend ist) passt. Spinoza nimmt nur keine Unterteilung im Geist selbst vor, sondern unterscheidet adäquate und inadäquate Ideen; bei ihm ist es derselbe Geist, der leidend oder bestimmend sein kann. Ob er bestimmend wird, hängt davon ab, ob er sich mit vergleichender Betrachtung von Dingen befasst.

Die Urteile über das Wahre und Falsche sind bei Aristoteles – im Unterschied zu den subjektiven Bewertungen, die von der Wahrnehmung herkommen – objektive Urteile; er nennt sie „verknüpfte Gedanken“. Ich habe gezeigt, dass Spinoza davon spricht, „mehrere Dinge zugleich zu betrachten“, dass Russell davon spricht, Dinge zu vergleichen und, dass Aristoteles davon spricht, Gedanken zu verknüpfen. In allen drei philosophischen Konzeptionen ist es dem Geist bzw. dem Denken dadurch möglich, allgemeine *Begriffe* zu bilden (oder zu erkennen).

Für die Behandlung der weiteren Entwicklung der Erkenntnisgattungen, die Spinoza im zweiten und vor allem im fünften Teil der *Ethik* darlegt, wäre eine eigene Arbeit zu verfassen. Passend zum Thema dieser Arbeit habe ich soweit den Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Erkenntnisgattung erklärt. Gemeinbegriffe und adäquate Ideen zählen – anders als Meinungen und Vorstellungen – zum Bereich wahrer Erkenntnis.³¹⁶

Was sowohl Aristoteles‘ als auch Spinozas Philosophie betrifft, sollte verständlich geworden sein, welche Rolle der eigene Körper und äußere Körper bei der Bildung von Vorstellungen einerseits und Gemeinbegriffen andererseits spielen oder spielen können (Deleuze sagt deshalb sogar, dass die Gemeinbegriffe bei Spinoza mehr biologisch als mathematisch sind).³¹⁷

³¹⁵ Vgl. Deleuze: *Spinoza*, 96.

³¹⁶ Vgl. Spinoza: *Ethik* 2p40sch2, E 181.

³¹⁷ Vgl. Deleuze: *Spinoza*, 98.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

ARISTOTELES. (23. 05 2026). *Metaphysik*. (H. -E. GmbH, Hrsg.) Berlin, Charlottenburg, Deutschland: www.zeno.org. Von www.zeno.org/Philosophie/M/Aristoteles/Metaphysik abgerufen

ARISTOTELES. (335-322 v. Chr.). *Metaphysik*. Stuttgart: Reclam 1970.

ARISTOTELES. (335-322 v. Chr.). *Über die Seele. Griechisch - Deutsch. Übers. u. hrsg. v. G. Krapinger*. Stuttgart: Reclam 2023.

ARISTOTELES. (350 v. Chr.). *Über den Himmel. Übers. u. erläutert. v. A. Jori*. Berlin: Akademie Verlag 2009.

ARISTOTELES. (o. J.). *Physik. Vorlesung über die Natur. Übers. v. H. G. Zekl* (Bd. 6). Hamburg: Felix Meiner 2019.

ARISTOTELES. (o. J.). *Über die Teile der Lebewesen. Übers. u. erläutert. v. W. Kullmann* (Bd. 17 (Zoologische Schriften II)). (H. Flashar, Hrsg.) Berlin: Akademie Verlag 2007.

KANT, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2003.

KANT, I. (1788). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.

RUSSELL, B. (1912). *Probleme der Philosophie*. 5. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.

SPINOZA, B. d. (1660). *Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück*. Hamburg: Meiner 2014.

SPINOZA, B. d. (1663). *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt*. Hamburg: Meiner 2005.

SPINOZA, B. d. (1677). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch - Deutsch. Übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat*. 4. Aufl., Hamburg: Meiner 2015.

SPINOZA, B. d. (1677). *Politischer Traktat. Lateinisch-Deutsch. Neu übers., hg., mit Einleit. u. Anm. v. Wolfgang Bartuschat*. 2. Aufl., Hamburg: Meiner 2010.

Sekundärliteratur

Baeumker, C. (1890). *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*. München: Aschendorffsche Buchhandlung.

Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Praktische Philosophie*. Berlin: Merve 1988.

Descartes, R. (1641). *Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam 1986.

Gigon, O. (01. 07 1952). Aristoteles-Studien I (De Caelo). *Museum Helveticum*, Vol. 9 (3), S. 113-136.

Graeser, A. (28. 01 1972). Aristoteles' Schrift ›Über die Philosophie‹ und die zweifache Bedeutung der ›causa finalis. *Museum Helveticum*, Vol. 29 (1), S. 44-61.

Hager, F.-P. (01. 02 1975). Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles. (J. H. the, Hrsg.) *The Classical world, Vol. 68 (5)*, S. 323-324.

Höffe, O. (2001). *Aristoteles. Politik*. Berlin: De Gruyter.

Jori, A. (2009). Aristoteles. Über den Himmel. Übers. u. erläutert v. Alberto Jori. In Aristoteles, *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Teil III. Über den Himmel* (S. 119-332). Berlin: Akademie Verlag.

Kühnert, F. (1961). *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Bd. 30). Berlin, Boston: De Gruyter Reprint 2021.

Moraux, P. (01. 07 1949). Einige Bemerkungen über den Aufbau von Aristoteles' Schrift *De caelo*. *Museum Helveticum, Vol. 6 (3)*, S. 157-165.

Pietsch, C. (1960). *Prinzipienfindung bei Aristoteles: Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*. Stuttgart: Teubner 1992.

Saltzer, W. (01. 02 1970). Zum Problem der inneren Planeten in der vorptolemäischen Theorie. *Sudhoffs Archiv: Vol. 54 (2)*, S. 141-172.

Schelling, F. W. (1804). *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. Frankenblick: Ronald Bär 2017.

Seek, G. A. (1964). *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Walla, P. (30. 09 2025). Introducing Noise Can Lift Sub-Threshold Signals Above the Threshold to Generate Perception: A New Perspective on Consciousness. *Applied Sciences, 15(19)*. Basel, Basel-Stadt, Schweiz: MDPI. doi:<https://doi.org/10.3390/app151910574>