

EUTHYMIOS PAPADIMITRIOU, München

## DER MATERIE-FORM-DUALISMUS UND DIE ARISTOTELISCHE LEHRE VOM MENSCHEN\*

Das Begriffspaar Stoff-Form besitzt für die Entwicklung der klassischen griechischen Philosophie eine Schlüsselstellung und führt bei einer näheren Betrachtung in den Kern der damaligen philosophischen Diskussion. Schon die ersten kosmologischen Überlegungen der Vorsokratiker sind als Versuch anzusehen, vom mythisch-religiösen Denken wegzukommen, die Naturerscheinungen zu verstehen, und die gesamte Weltordnung aus sich selbst heraus zu erklären.

Die ersten Philosophen fragen nach dem Grund der Einheit der Welt trotz der Vielheit der Erscheinungen und nach dem Einheit stiftenden Prinzip. In ihrem Bemühen, die Welt zu erfassen, vertrauen sie nicht nur der sinnlichen Wahrnehmung, sondern sie bedienen sich auch der geistigen Tätigkeit im logischen Urteilen, Schließen und Beweisen, um vom Bekannten zum Unbekannten, vom Einzelnen zum Allgemeinen vorzudringen. Sie kommen dabei zu den ersten Begriffspaaren, die gleichzeitig eine kategoriale Erfassung der Wirklichkeit darstellen: zu Stoff-Form, Einzelnes-Allgemeines, Sein-Werden, Identität-Unterschied.

Schon von Anfang an heben sich deutlich zwei philosophische Erklärungsrichtungen voneinander ab: eine betrachtet die Welt als Einheit, die andere geht vom prinzipiellen Gegensatz zwischen der Welt des Geistigen-Ideellen und der Welt des Sinnlichen-Materiellen aus.

Wir möchten nun die Stellung von Aristoteles zu dieser Problematik skizzieren, wie sie am deutlichsten in seiner Substanzlehre dargelegt ist und wie sie seine Anthropologie bestimmt hat.

Der Hauptbegriff, dessen sich Aristoteles bei der Erklärung der Vielfalt des Seienden bedient, ist der Begriff «Usia». Darauf baut er nicht nur seine Kategorienlehre auf; vielmehr spielt der Begriff auch eine fundamentale Rolle in den Untersuchungen seiner Metaphysik, wie auch bei den Überlegungen in seiner Physik und Psychologie (*Περὶ ψυχῆς*).

Eine eindeutige Definition von Usia bei Aristoteles zu finden, ist kein

---

\* Referat, gehalten am 24.8.76 in Lissabon, auf dem XI. Internationalen Hegel-Kongress mit dem Zentralthema «Idee und Materie».



einfaches Unternehmen, weil je nach Problemkomplex und zugrundeliegender Schrift eine unterschiedliche Fassung des Begriffs vorkommt. Aus der Vielzahl der Bedeutungen wollen wir hier die wichtigsten aus der *Metaphysik*, der *Kategorienschrift* und der *Physik* zusammenfassend vorlegen.

Die bekannteste Definition der *Usia* besagt: «*Usia* im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne ist die, die weder von einem Subjekt ausgesagt wird (μήτε καθ' ὑποκειμένου τινος λέγεται) noch in einem Subjekt ist (μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν), wie z.B. ein bestimmter Mensch oder ein Bestimmtes Pferd» (*Kateg.* 2 a 11-14).

Zweite Substanzen (δεύτεραι οὐσίαι) heißen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören, sie und ihre Gattungen (γένη). So gehört z.B. ein bestimmter Mensch (ὁ τις ἄνθρωπος) zu der Art Mensch und die Gattung der Art ist das Sinneswesen (ζῷον) (*Kateg.* 2 a 15-18).

Überdies heißen die ersten Substanzen deshalb in vorzüglichsten Sinne Substanzen, weil sie Subjekt von allem anderen sind und alles andere von ihnen ausgesagt wird (*De anima* 2 a 15-17).

Die *Usia* wird also als das letzte Attributionssubjekt bezeichnet. Das soll aber nicht heißen, daß sie nur ein logischer Ausdruck sei; sie ist etwas wirkliches, sie ist das, was in nichts anderem enthalten ist, sie ist eine Sache, die im ontischen Bereich unabhängig existiert. Im Buch Δ der *Metaphysik* (1017 b 23-25) bezeichnet die *Usia* nicht nur das letzte Subjekt, sondern auch das «τόδε τι» und «χωριστόν», das heißt ein bestimmtes Seiendes, das nur aus Stoff und Form zusammengesetzt sein kann.

Im Buch H (1042 a 26-31) wird die *Usia* als «Substrat» verstanden, aber in dreierlei Weise: einmal als Stoff (ὑλη), dann als λόγος und μορφή (Begriff und Gestalt), und schließlich als das aus beiden Hervorgehende, von dem allein es Entstehen und Vergehen gibt und das schlechthin abgetrennt ist (χωριστόν ἀπλῶς).

Die Erklärung der *Usia* als Stoff begründet er dadurch, daß bei allen Veränderungen des Gegenstandes (Ortsveränderungen, Quantitäts-Qualitäts- und Wesensveränderungen) etwas vorhanden ist, das allen diesen Veränderungen zugrunde liegt. Der Stoff aber ist nicht isoliert, er kann nicht ohne Form existieren. Die Form wiederum kann nur in Gedanken isoliert werden; in der Wirklichkeit ist sie immer mit einem Stoff verbunden. Die *Usia* wird aber auch im Sinne eines aus Stoff und Form zusammengesetzten Ganzen betrachtet.

Kann jeder Teil dieses Ganzen als Subjekt angesehen werden? Es gibt gute Gründe den Stoff eines Gegenstandes als sein substantielles Element zu betrachten. Andererseits bedarf der Stoff der Form, wenn er als vollbestimmtes Substantielles erscheinen soll. Wenn man die Form unter diesem

Aspekt sieht, besitzt sie auch die Merkmale einer *Usia*. Die Form aber ist auch ein Teil des zusammengesetzten Ganzen, und da dieses aus der Verbindung zweier Teilsubstanzen entsteht, nämlich aus Stoff und Form, ist es sicher gerechtfertigt, das Ganze *Usia* zu nennen.

Die *Usia* wird in Zusammenhang mit dem Begriff (ὑποκείμενον = Substrat) Subjekt verwendet, das einmal etwas Bleibendes, Beharrendes bedeutet, und in diesem gegenständlichen Sinn mit dem Begriff der Materie gleichgesetzt werden kann, zum anderen aber auch eine logische Bedeutung annehmen kann. In diesem Fall kommen ihm die verschiedenen Prädikate Qualität, Quantität, Ort, Zeit u.s.w. zu (*Kateg.* 1 b 25-28).

Für Aristoteles kann die *Usia* nur ein Einzelgegenstand im vollen Sinn des Wortes und nichts Allgemeines sein. Er sieht im Gegensatz zu Platon die Wesenheiten der Dinge nicht getrennt von ihnen, sondern in ihnen und identisch mit ihnen (*Metaph.* 1045 b 4), nicht als «Idee», als logischen Allgemeinbegriff, sondern für ihn liegt die Wesenheit im Sein der Dinge selbst. Sie bildet deren Sosein aus.

Diese Auffassung faßt Aristoteles begrifflich mit «τὸ τί ἦν εἶναι» («das für jedes Ding wesensmäßige Sein»), d.h. das Wesen einer Sache ist, was diese Sache selbst ist (ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ, ὃ λέγεται καθ' αὐτό, *Metaph.* 1029 b 14). Dazu gibt er folgendes Beispiel: «Du-sein heißt nicht Musiker sein, denn nicht insofern du Du-bist, bist du Musiker, vielmehr insofern du Mensch oder Lebewesen bist. Du-bist also *Usia*, insofern du Subjekt bist, ein bestimmtes Seiendes oder ein Lebewesen» (1029 b 15).

*Usia* ist das Wesentliche, das Bleibende, nicht das Vorübergehende (τὸ τί ἦν εἶναι . . . τοῦτο λέγεται οὐσία ἐκάστου, *Metaph.* 1017 b 21), also das, was für den Menschen sein eigentliches wahres Wesen ausmacht (οὐσία ἰδίᾳ αὐτοῦ, *Metaph.* Z 1038 b 22), (ἔσται γὰρ ἐκείνου οὐσία, οἷον τὸ ζῷον ἐν ᾧ εἶδει ὡς ἴδιον ὑπάρχει).

«Wesenheit ohne Stoff nenne ich das Wesenswas (sein Sosein), (λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι, *Metaph.* 1032 b 14). Das τὸ τί ἦν εἶναι also ist das Eidos (die Form) (*Metaph.* 1035 b 32).

«Form nenne ich das Wesenswas eines jeden Dinges und seine erste Wesenheit» (1032 b 1: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν).

Wir gewinnen also hier den Eindruck, daß die Form das eigentliche Wesen eines Dinges, sein wesentliches Merkmal ausmacht.

Die *Usia*, obwohl sie Aristoteles durch allgemeine Begriffe erkennt, wird nicht mit dem logischen Allgemeinen gleichgesetzt wie bei Platon, der über den Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen zu seiner bekannten «Chorismos-Lehre» der zwei Welten kommt. Für Aristoteles ist *Usia* immer mit dem Sein der Einzeldinge verbunden, mit ihrem wesens-

mäßigen Sein, ihrem Sosein. So schließt Usia die Stoffursache und die Formursache ein.

Das wird in Definitionen im Genus-Differenzbegriff zum Ausdruck gebracht (*Metaph.* 1038 a 5-9) : Das Genus verhält sich als das Allgemeinere und Unbestimmtere zur Differenz, dem weniger Allgemeinen und Unbestimmten, wie der Stoff zur Form.

In jedem Ganzen ist die Usia gleichsam Ursache seines Seins (οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον . . . ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον, *Metaph.* 1043 a 2-5) («wenn die Usia Ursache davon ist, daß ein Jedes ist, hat man in diesen Unterschieden die Ursache zu suchen, weshalb ein Jedes dieser Dinge ist»).

Die Zusammensetzung oder Mischung, durch die das Ganze entsteht, wird durch eine Ursache erklärt, die gleichsam die eigentliche Ursache des Seins ist und insbesondere Usia heißen soll. Jedes Einzelding hat einen besonderen Stoff, der zu seinem Dasein beiträgt. Sein Sosein aber wird von Aristoteles als eine Wirkung der Form hingestellt, auf die der Stoff gerichtet ist. Die Einheit beider wird durch Dynamis und Energeia vermittelt. In *Metaphysik* (1045 b 27) wird hervorgehoben: «Das Seiende wird einmal als ein was oder ein Qualitatives oder ein Quantitatives (mit den Kategorien, d.V.) bezeichnet, andererseits nach Vermögen und Wirklichkeit (Dynamis und Energeia) unterschieden».

Das Begriffspaar Dynamis - Energeia wird eingesetzt, nicht nur um die Usia, sondern auch um die Entstehung und Bewegung der Dinge und das Wahrnehmen und das Wissen des Menschen zu erklären. Für Aristoteles entsteht weder der Stoff noch die Form (*Metaph.* 1069 b 35). Bei jeder Veränderung verändert sich etwas durch etwas und in etwas. Das-jenige, wodurch es sich verändert, ist das erste Bewegende, das, was sich verändert, ist der Stoff, das, worin es sich verändert ist die Form (*Metaph.* 1070 a1-5).

Stoff und Form sind als letzte konstitutive Prinzipien aller seienden Dingen «eins und dasselbe. Jener als Vermögen und diese als Verwirklichung».

Das dem Vermögen nach Seiende ist mit dem in Wirklichkeit Seienden in gewisser Weise einerlei. Es gibt also weiter keine Ursache als die von dem Vermögen zur Wirklichkeit sich bewegende (*Metaph.* 1045 b 21-23). Somit wird der Zweierbegriff Dynamis - Energeia zum Urbild jeder ursächlichen Verbindung alles Seienden.

«Dynamis heißt einmal das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern oder insofern dies ein anderes ist . . .» (*Metaph.* 1019 a 15 : δύναμις λέγεται ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἣ ἕτερον), (20 : . . . ἢ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ἣ ἕτερον).

«Der eigentliche Begriff also von Dynamis in erster Bedeutung würde

danach sein : Prinzip der Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist» (ὥστε ὁ κύριος ὄρος τῆς πρώτης δυνάμεως ἂν εἴη ἀρχὴ μεταβλητικῆ ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, *Metaph.* 1020 a 4-6).

Energeia wird oft als Synonym für Eidos, Morphe, Logos oder Usia verwendet. Energeia als Begriff kommt etymologisch von Ergon, das auf Entelecheia (Vollendung) hinläuft. Energeia bedeutet dabei nur den Vorgang, während das Ergebnis des Vorgangs das Werk ist. Der Vorgang selber (Energeia) kann in etwas Äußerem sich vollenden (beim Bauen eines Hauses) oder nicht (bei geistigen Tätigkeiten).

«Bei verschiedenem Stoff sind auch die Wirklichkeit (Energeia) und der Begriff (Logos) verschieden; bei einigen Gegenständen nämlich besteht die Wirklichkeit in der Zusammensetzung (Synthesis), bei anderen in der Mischung (Mixis), und bei anderen wiederum in etwas anderem» (*Metaph.* 1043 a 15). «Wenn daher bei der Definition eines Hauses einige angeben, es sei Steine, Ziegel, Holz, so meinen sie das Haus dem Vermögen nach; denn jene Dinge sind der Stoff desselben; und wenn andere es als ein "bedeckendes Behältnis für Körper und Sachen" bezeichnen . . . so meinen sie die Wirklichkeit (Energeia); wer aber beides verbindet, der meint das dritte, nämlich die aus diesen beiden hervorgehende Wesenheit (Usia)». Hieraus wird offenbar, was die sinnliche Wesenheit ist (ἡ αἰσθητὴ οὐσία); einmal nämlich Stoff, ein anderesmal Form und Wirklichkeit und schließlich das aus beiden Hervorgehende (ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφή καὶ ἐνέργεια, ἡ δὲ τρίτη ἢ ἐκ τούτων).

Nachdem im Buch B der *Physik* das natürliche Sein als «das den Ursprung der Bewegung und Ruhe in sich tragende» (*Physik* 192 b 14), bestimmt wird, unternimmt Aristoteles im Buch Γ die Darstellung des Wesens der Bewegung (*Physik* Γ 200 b 15). Hierzu bedient er sich wieder der Begriffe Dynamis und Energeia. Die Bewegung wird als die Vollendung (Entelecheia) des der Möglichkeit nach Seienden verstanden (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, *Physik* 201 a 10). Also ist der Übergang von der Möglichkeit zur Vollendung Bewegung, und diese selbst wird als Energeia bezeichnet. Die Bewegung wird also einerseits als die Vollendung des Möglichen aufgefaßt, andererseits als die während dieser Vollendung sich vollziehende Tätigkeit. Sie ist die Vollendung des Bewegbaren, insofern es bewegbar ist» (ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ἢ κινητόν, *Physik* 202 a 7), und sie wird jedesmal eine Form herbeiführen (9).

Außer der Bewegung der unbelebten Natur gibt es auch die Entwicklung in der belebten Natur. Hier werden wieder die Begriffe Dynamis und Energeia verwendet.

In der Schrift *Über die Entstehung der Tiere* wird ausgeführt: «In dem

Samen liegt der Anlage nach das Tier» (726 b 17, 736 b 9 ff.). Seine Organe entwickeln sich, indem das im Embryo Angelegte sich entfaltet (740 b 12, 742 a 12 ff.). Ähnliches auch in der Schrift *Über die Teile der Tiere* (642 a 1).

Wir wenden uns nun der Schrift *De anima* zu. Darin wird wiederum der Begriff *Usia* in seiner dreifachen Bedeutung verwendet. Das Einzelwesen ist durch Substanz und Form bestimmt: Sein Körper wird also *Hypokeimennon*, als sein Stoffprinzip bezeichnet und mit *Dynamis* (Potenz), seine Seele als sein *Eidos*, als sein Formprinzip bezeichnet und mit seiner Vollendung (*Entelecheia*) gleichgesetzt (*De anima* 412 a 6-10, 17-22).

Seine Seele wird als die erste *Entelecheia* eines mit der Möglichkeit des Lebens ausgestatteten natürlichen Körpers definiert (27 ff.). Weil diese Ausstattung in seinen Organen liegt, kann die Seele auch als die erste *Entelecheia* eines organischen materiellen Körpers angesehen werden (412 b 5).

Als *Eidos* wiederum wird die Seele (*λόγος*) Begriff des Körpers und damit seine Wesensbestimmung (412 b 10: *ἡ οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον*).

Der Körper (das Stoffprinzip) ist gleich dem der Möglichkeit nach Bestehenden (*τὸ δυνάμει ὄν*). Aber wie die Pupille und die Sehkraft zusammen das Auge ausmachen (*ὡσπερ ὀφθαλμὸς ἢ κόρη καὶ ἡ ὄψις κακεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῶον*) so bilden Seele und Körper zusammen das Lebewesen (413 a 2). «Daß nun die Seele nicht abtrennbar ist vom Körper... ist offensichtlich» (*ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος... οὐκ ἄδηλον*).

Mit dieser Einführung in seine Ganzheitsauffassung vom Lebewesen, sind wir bei der aristotelischen Menschenlehre angelangt.

Der Mensch als beseeltes Wesen (*ἔμψυχον*) wird vom Unbeseelten (*ἄψυχον*) durch das Leben unterschieden (413 a 21). Das Leben aber wird in vielfachem Sinne gebraucht. So sprechen wir einem Wesen Leben zu, wenn ihm auch nur eines der folgenden Merkmale zukommt: Vernunft, Wahrnehmung, Bewegung, Stillstand am Ort, Ernährung, Hinschwinden, und Wachstum (*νοῦς, αἴσθησις, κίνησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, κίνησις κατὰ τροφήν, φθίσις καὶ αὔξησις*).

Im Unterschied zu anderen Lebewesen besitzt der Mensch ein seelisches Prinzip, das ihm als geistiges —als seine Geistseele— erscheint. Wegen seiner Körperlichkeit nimmt er am veränderlichen Sein teil und ist damit gleichzeitig mit dem Formprinzip verbunden. Dank seiner Seele, die das einheitsstiftende Prinzip darstellt, gelangt er zu seiner Einheit und Vollendung. Wie sie die Grundkraft aller seiner vermögen bildet, ist sie ihrerseits auch durch jene bestimmt (413 b 12), also durch die Vermögen des Nährens, des Wahrnehmens, des Bewegens und des Denkens.

Aristoteles unterscheidet also verschiedene Seelenvermögen: Je nach Objekt, auf das die Seele sich richtet, betätigt sie ein anderes Vermögen.

Beim Menschen unterscheidet Aristoteles ein vegetatives Vermögen (für Stoffwechsel, Wachstum und Zeugung), das dem Lebewesen zukommt, dann ein sinnliches Vermögen (für Streben und Wahrnehmen), das er mit allen Tieren gemeinsam hat, und schließlich ein geistiges Vermögen (Wille und Vernunft), das ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet.

Die Seele ist Ursache und Grund des menschlichen Körpers (ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή, *De anima* 415 b 7). Sie ist Ursache und Grund in drei Bedeutungen: als Wesen des beseelten Körpers, als Bewegungsprinzip und als sein Endzweck (ὡς ἡ οὐσία—ὄθεν ἡ κίνησις—οὐ ἔνεκα). Daß sie Wesen ist, leuchtet ein, weil die *Usia* für alles die Seinsursache ist (αἴτιον τοῦ εἶναι). Sein aber ist für die lebenden Dingen das Leben, und Ursache und Grund des Lebens ist die Seele. Auch der erste Anstoß der Bewegung ist die Seele (ὄθεν πρῶτον ἢ κατὰ τόπον κίνησις, *De anima* 415 b 23). Ferner ist sie Begriff (λόγος) der Vollendung des der Möglichkeit nach Bestehenden. Klar ist auch, daß die Seele auch Endzweck ist (τὸ οὐ ἔνεκα). Ebenso wie die Natur sich zu einem Zweck entwickelt, so strebt auch das Lebewesen naturgemäß (κατὰ φύσιν) zur Geistseele. Denn «alle natürlichen Körper sind Werkzeuge, Mittel für die Seele».

Die aristotelische Auffassung von der Einheit des körperlichen und psychischen Lebens des Menschen findet sich in vielen Stellen seiner Schriften zerstreut. Am deutlichsten kommt sie in den Werken *De anima* und in seiner *Rhetorik* zum Ausdruck.

In seiner Psychologie wird der Mensch vom Tier hauptsächlich durch sein Wahrnehmungs- und Denkvermögen unterschieden. Er ist dazu fähig «die wahrnehmbaren Formen (αἰσθητὰ εἶδη) ohne ihre Materie (ὕλη) aufzunehmen wie das Wachs das Zeichen des Ringes ohne das Eisen und das Gold aufnimmt» (*De anima* 424 a 18). Die Seele ist als «der Platz aller Denkformen» (τόπος εἰδῶν) bezeichnet, aber nur der Möglichkeit nach. Nur dann, wenn sie denkt, wird sie mit der Gesamtheit der Dinge gleichgesetzt (*De anima* 429 a 27). Wenn man das Denken mit dem Wahrnehmen vergleicht, ist es auch fähig, die Formen der Dinge aufzunehmen, und es muß sich zu den Denkgegenständen verhalten, wie das Wahrnehmungsvermögen zu seiner Gegenständen. Aber während das Wahrnehmungsvermögen nicht ohne die Körper existieren kann, weil es im Tätigwerden nach außen gerichtet und auf die Sinnesorgane angewiesen ist, wird der Geist, weil er nicht immer nach außen gerichtet ist, als getrennt (χωριστὸς) bezeichnet. Der Geist ist hier vom Körper als der Möglichkeit nach getrennt, aber nur wenn er vom materiellen Dingen absieht und sich theoretisch betätigt. Weil er aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, Vorstellungen und Denkbilder eine Ordnung in uns herstellt, wird er als das Einheitbewirkende bezeichnet.

Wir haben im vorliegenden besonders das geistige Prinzip hervorgehoben, der Mensch aber ist nach Aristoteles aus zwei Prinzipien, dem geistigen und dem leiblichen, konstituiert. Er wird als Einheit von Leib und Seele (von Stoff und Form), verstanden. Die Seele wiederum besitzt ein sinnliches Vermögen, das sich in Trieb und Wahrnehmung äußert, und ein geistiges Vermögen, in dem sich der Wille als strebendes Vermögen und die Vernunft als kritisches Vermögen betätigen.

In dieser Gliederung finden wir gleichsam die Grundstruktur seiner anthropologischen Auffassungen, die am umfassendsten in seiner *Rhetorik* dargestellt ist. Dieser bemerkenswerte Sachverhalt ist überraschenderweise in der Aristoteles-Forschung zu wenig untersucht worden.

Aristoteles verabsolutiert keines der zwei konstituierenden Prinzipien des Menschen, wie es bei der Menschenauffassung der verschiedenen Monismen der Fall ist, er vertritt weder einen reinen Spiritualismus noch einen reinen Sensualismus, denn bei ihm umschließt die Vernunfttätigkeit die Sinnlichkeit. Es besteht zwischen seinen zwei Prinzipien keine absolute Trennung, er vertritt keinen Dualismus im Sinne von Descartes. Der Mensch ist nach Aristoteles eine dialektische Einheit aus beiden Prinzipien. In jedem Augenblick vollzieht der Mensch nur einen Lebensakt und jedesmal als Einheit. Aus einer Vielfalt von Möglichkeiten, sofern keine äußeren Hindernisse und Zwänge ihn blockieren, kann der Mensch seine einzelnen Lebensakte vollziehen und seine Möglichkeiten in der Gesellschaft verwirklichen.

Man hat den Menschen immer wieder als ein ζῷον πολιτικὸν definiert (*Politik* 1228 b 27, 1253 a 29). Grundlegend für die aristotelische Lehre vom Menschen ist aber die Auffassung, daß der Mensch das mit Vernunft begabte Lebewesen ist. Weil er über Geist verfügt, kann er eine Polis gründen und ein politisches Leben führen. Hierzu schreibt er in seiner *Politik* (1293 a 10-14): «Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt... die Sprache ist dazu bestimmt das Nützliche und Schädliche deutlich kundzutun und also auch das Gerechte und Ungerechte... der Mensch ist allein fähig, sich vom Guten und Schlechten Vorstellungen zu machen. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Vorstellungen ruft aber eben die Polis und den Staat ins Leben».

Was aber das gesellschaftliche Leben ermöglicht, ist für Aristoteles die Wesensbestimmung des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen, dessen erste Äußerung die Sprachfähigkeit ist. Die Bezeichnungen des Menschen als Kulturwesen u.s.w. sind abgeleitete Bestimmungen und sind von seiner Vernunftnatur begründet. Auf derselben anthropologischen Basis baut Aristoteles auch seine Ethik auf. Nur in der Weise sind moralische Forderungen an den Menschen sinnvoll, als seine Moralität auf der Vernunft basiert.

Zwar besitzt der Mensch Kraft seiner Geistnatur (seines Formprinzips)

eine gewisse Unabhängigkeit, aber er ist durch seiner Leiblichkeit (Stoffprinzip) an die Unbestimmtheit und Offenheit der Materie gebunden. Wenn diese zwei Prinzipien im Menschen zu einer Einheit gefunden haben, die Dialektik von Potentiellem und Aktuellem hergestellt ist, hat der Mensch in seinem jeweiligem Lebensvollzug seinen geglückten Seinsakt realisiert.

Dieser geglückte Lebensvollzug muß nicht immer und nur theoretischer Natur sein. Die einseitige Überbetonung des geistigen Formprinzips in der Interpretation der aristotelischen Menschen-Auffassung kennzeichnet jede nachfolgende objektiv-idealistische Betrachtungsweise.

Eine adäquate Interpretation der Menschenauffassung von Aristoteles sollte den stufenweisen Übergang von Potentialitäten zu Aktualitäten verfolgen. Man sollte dabei nicht vergessen, daß die höhere Aktualisierung alle anderen Stufen von Aktualisierungen beinhaltet: so umschließt z.B. die geistige Tätigkeit des Menschen seine Sinnlichkeit, Wahrnehmung, Erfahrung, Phantasie u.s.w. So erklärt sich auch seine Überschätzung der theoretischen Tätigkeit, die ihm, weil sie ihren Zweck nicht außer sich, sondern in sich trägt, als die höchste menschliche Tätigkeit, als Vollendung seiner gesamten Natur eingestuft wird.

So lange diese höchste menschliche Tätigkeit aktualisiert und geglückt ist, ist sie von reiner Lust (ἡδονή) begleitet, und führt zu höchster menschlicher Glückseligkeit. Der Mensch hat aber nur zeitweise und nur unter bestimmten Umständen einen Zugang zu dieser reinen theoretischen Tätigkeit; im größten Teil seines Lebens ist er weitgehend auf seine praktisch-materiellen Tätigkeiten angewiesen (*Eth. Nikom.* 1177 a 17). Erst das Tätigwerden des Menschen in dieser so verstandenen gesellschaftlichen Praxis öffnet die Möglichkeiten für die Muße und die Freiheit der theoretischen Betätigung.

Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang in seiner Ethik von einer ersten Glückseligkeit (τελεία εὐδαιμονία, *Eth. Nikom.* 1177 b 24), die den Menschen bei seiner theoretischen Betätigung erfüllt, und von einer zweiten Glückseligkeit (*Eth. Nikom.* 1178 a 10 - 12), die ihn bei einer geglückten praktischen Tätigkeit (εὐπραξία) ergreift. In beiden Tätigkeitsbereichen verwirklicht er jeweils seine Wesensmerkmale als lebendige Einheit.

Also: wie wir im Bereich der einfachen Substanzen drei Erscheinungsformen der *Usia* betrachteten, nämlich als Stoff, als Form und als zusammengesetztes Ganzes, so wird auch in der aristotelischen Lehre vom Menschen der Mensch in seiner Leiblichkeit nach dem Stoffprinzip, in seiner Geistigkeit nach dem Formprinzip gesehen, aber in der jeweiligen Aktualisierung stets als Einheit beider und als ein mit Vernunft begabtes Lebewesen (ζῷον λόγον ἔχον).

## Ο ΔΥΙΣΜΟΣ «ΥΛΗ» - «ΜΟΡΦΗ» ΚΑΙ Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ἡ ἐργασία αὐτή, πού ἀνακοινώθηκε τὸν Αὐγούστο τοῦ 1976 στὸ 11ο Διεθνὲς Συνέδριο γιὰ τὸν Hegel στὴ Λισσαβόνα (τὸ ὁποῖο εἶχε ὡς γενικὸ θέμα τὸ πρόβλημα «Ἔλη - Ἰδέα»), ἐπιχειρεῖ ἓνα σύντομο σχεδιασμὸ τοῦ προβλήματος τῆς σχέσης ὕλης-μορφῆς, ὅπως ἐμφανίζεται στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους, καὶ τὴ συσχέτισή του μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη περὶ ἀνθρώπου.

Μετὰ τὴν παρουσίαση τῆς θεωρίας γιὰ τὴν οὐσία, ὅπως ἀναπτύσσεται στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους *Κατηγορίαι*, *Μετὰ τὰ φυσικά*, *Φυσικὴ* καὶ *Περὶ ψυχῆς*, ἐπιχειρεῖται διερεύνηση τῆς ἀντίληψῆς του γιὰ τὴ σχέση ὕλης-μορφῆς καὶ τῆς σπουδαιότητάς της γιὰ τὴν οὐσιακὴ ἐνότητα τῶν ὑπαρκτῶν ὄντων.

Ἀκολουθεῖ σκιαγράφηση τῆς θεωρίας του περὶ ἀνθρώπου ὡς ὁλότητας ὄντικῆς, πού ἀπαρτίζεται ἀπὸ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πού βρίσκεται σὲ πλήρη ἀρμονία μὲ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὶς οὐσίες ὡς ἐνότητες ὕλης-μορφῆς. Τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου χαρακτηρίζεται ὡς τὸ ὑποκείμενο καὶ ἡ ὕλική του ἀρχή, ἡ δὲ ψυχὴ του ὡς τὸ εἶδος, ἡ εἰδολογικὴ του ἀρχὴ καὶ ἡ πρώτη του ἐντελέχεια.

Ὁ ἄνθρωπος ὡς ψυχοσωματικὴ ἐνότητα ὑπάγεται λόγῳ τῆς σωματικότητάς του στὰ φθαρτὰ καὶ μεταβλητὰ ὄντα, λόγῳ τῆς ψυχῆς του ὅμως, πού ἀποτελεῖ τὴν ἐνοποιητικὴ του ἀρχή, ἀξιοῦται μιᾶς ἀνώτερης ἐνότητας καὶ πλήρωσης. Ὅλες οἱ δυνάμεις, ἐξεις καὶ δράσεις τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελοῦν ἐκφάνσεις καὶ ἐκφράσεις τῆς τέτοιας φύσης του κι ἔχουν ὡς ὑπόβαθρο τὴν ἀνθρώπινὴ του οὐσία, δηλαδὴ τὴ σύνθεση τῆς σωματικότητος καὶ τῆς ψυχικότητος ἢ πνευματικότητάς του. Ἡ σωστὴ διαλεκτικὴ ἐνότητα τῶν δύο αὐτῶν καταστατικῶν του ἀρχῶν ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ κάθε καταξιωμένη ἀνθρώπινη δράση καὶ γενικὰ γιὰ τὴν εὐδόκιμη πλήρωση τῆς ζωῆς του.

Μιὰ τέτοια ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἐνότητα ψυχοσωματικὴ, ἀναιρεῖ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά κάθε μονιστικὴ ἢ ψευτοδυσιστικὴ λύση τοῦ προβλήματος κι ἐπιτρέπει ἀπὸ τὴν ἄλλη, μὲ τὴ γόνιμη ἀξιοποίηση τῶν ψυχολογικῶν, ἠθικῶν καὶ λογικῶν παρατηρήσεων πού ἐκθέτει ὁ Ἀριστοτέλης —κυρίως στὰ ἔργα του *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, *Ρητορικὴ* καὶ *Περὶ ψυχῆς*—τὴ θεμελίωση καὶ ἀναδιάπλαση τῆς ἀριστοτελικῆς ἀνθρωπολογίας, πού διατηρεῖ μέχρι σήμερα ἀκέραιη τὴν ἐγκυρότητα καὶ ἐπικαιρότητά της.

Μόναχο

Εὐθύμιος Παπαδημητρίου

