

ARISTOTELES

Über die Seele
De anima

Griechisch – Deutsch

Übersetzt, mit einer Einleitung und
Anmerkungen herausgegeben von

KLAUS CORCILIUS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 681

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet abrufbar über <<http://portal.dnb.de>>.

ISBN 978-3-7873-2789-8 · ISBN eBook: 978-3-7873-2790-4

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2017. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG aus-
drücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung:
Druckerei C.H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier: alterungs-
beständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus
100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

7. Kleines deutsch-griechisches Glossar

Abtrennbar, getrennt (*chôriston*), **trennen** (*chôrizein*) Ein wichtiger technischer Ausdruck. Dass *x* von *y* abtrennbar ist, dient Aristoteles häufig als Kriterium dafür festzustellen, ob *x* gegenüber *y* Priorität hat. Der Ausdruck »*chôriston*« ist nicht eindeutig. Er kann das tatsächliche Abgetrennt-Sein von *x* von *y* oder auch nur seine Abtrennbarkeit bezeichnen. Gelegentlich unterscheidet Aristoteles ausdrücklich zwischen verschiedenen Hinsichten der Abtrennbarkeit:

1. *Defitorische Abtrennbarkeit*: *x* ist defitorisch von *y* unabhängig, d. h. die Definition von *x* enthält keinen Verweis auf *y*.
2. *Räumliche Abtrennbarkeit* (Abtrennbarkeit der Größe nach): *x* ist dem Ort nach von *y* unabhängig, d. h. *x* nimmt einen Ort ein, der sich mit dem Ort von *y* nicht überschneidet.
3. *Einfache Abtrennbarkeit*: *x* kann unabhängig von *y*, d. h. ohne *y*, existieren.

Meistens sagt er jedoch nicht, welche Art von Abtrennbarkeit er gerade im Sinn hat. Aristoteles verwendet das Kriterium der Abtrennbarkeit in verschiedenen Kontexten. Von besonderer Bedeutung für seine Seelenlehre sind die Abtrennbarkeit der Seele vom Körper einerseits sowie die Abtrennbarkeit der verschiedenen Vermögen der Seele voneinander andererseits. Wichtig ist ferner, dass Abtrennbarkeit keine symmetrische Relation ist: *x* kann (in den verschiedenen Hinsichten) von *y* abtrennbar sein, ohne dass deswegen auch umgekehrt *y* von *x* abgetrennt werden können muss.

Akzidentell (*kata symbebêkos*) Dass ein Attribut *x* einem Subjekt *y* auf akzidentelle Weise zukommt, besagt, dass *x* dem *y* zukommt, nicht insofern es *x* ist, sondern insofern es etwas anderes, *z*, ist. Zum Beispiel kann man sagen, dass es der Blässe auf akzidentelle Weise zukommt, von Hamburg nach Kiel zu fahren, wenn eine blasse Person (eine Person, der die Blässe zukommt) von Hamburg nach Kiel fährt. Die Blässe als solche kann nicht fahren, jedoch akzidentell, insofern sie einem Subjekt zukommt, das fahren kann, kann man sagen, dass auch der Blässe das Fah-

ren zukommt. Aristoteles betont, dass Akzidentelles nicht Gegenstand wissenschaftlicher Aussagen sein kann. Nur das, was einem Subjekt an sich (*per se*) zukommt, kann zum Gegenstand wissenschaftlichen Wissens gemacht werden.

Begriff, Definition, Verhältnis, Proportion, Vernunft, Erklärung, Argument (logos) »Logos« ist ein besonders schillernder und daher notorisch schwer zu übersetzender Term. Die Übersetzung ist dem jeweiligen Kontext angepasst.

Bewegung (kinēsis) Ein Ausdruck, dessen Verwendung bei Aristoteles erheblich vom üblichen Sprachgebrauch abweicht. »Bewegung« bezieht sich bei ihm nämlich nicht nur auf die Bewegung von einem Ort zum anderen, sondern auf alle Arten von prozesshafter Veränderung. Unter »prozesshafter Veränderung« ist dabei jede zeitlich ausgedehnte Veränderung in oder an einem materiellen Träger zu verstehen, die einen Anfangs- und einen Endpunkt hat, also einen Anfangszustand, von dem sie ausgeht, und einen Endzustand, an dem sie endet. Aristoteles unterscheidet vier Arten solcher Bewegungen, die vier der von ihm unterschiedenen *Kategorien* »Ort«, »Qualität«, »Quantität«, »Substanz« entsprechen. Es sind: Ortsbewegung, qualitative Veränderung, quantitative Veränderung sowie Entstehen und Vergehen (substantielle Veränderung oder auch »einfaches Entstehen«). Von diesen Bewegungsarten verlaufen die ersten drei in konträr entgegengesetzte Zustände, z.B. dem Orte nach vom Zustand des In-Athen-Seins zum Zustand des In-Theben-Seins, qualitativ von z.B. weiß zu schwarz, quantitativ von z.B. vier Ellen lang zu fünf Ellen lang usw. Entstehen und Vergehen dagegen verläuft in einander kontradiktisch entgegengesetzte Zustände, d.h. von der Nicht-Existenz zur Existenz bzw. umgekehrt. Wichtig am Bewegungsbegriff in *De anima* ist, dass die Struktur von Bewegungen linear und endlich ist. Bewegungen sind dadurch endlich (linear-prozesshaft), dass die Endzustände, auf die sie hinauslaufen, mit dem Aufhören der Bewegung zusammenfallen. Wenn eine prozesshafte Bewegung ihren Endzustand erreicht, bedeutet dies immer auch das Ende des Prozesses. Fahre ich von Athen nach Theben, so ist meine Fahrt nach Theben dann und auch deswegen zu Ende, weil ich

mein Ziel erreicht habe. Zweck und Ende der Bewegung fallen zusammen. Dies unterscheidet aristotelische Bewegungen von Wirklichkeiten bzw. Vollendungen, deren End- und Zielzustände in aktiven Betätigungen bestehen. Bei diesen fällt das Erreichen des Zwecks nicht mit dem physischen Ende der Betätigung zusammen. Der Zweck beschränkt in solchen Fällen nicht die Dauer der Betätigung (vgl. den Eintrag »Vermögen/Wirklichkeit«).

Element (stoicheion) Unter »Elementen« versteht Aristoteles basale innewohnende Bestandteile. Wichtig ist, dass er nicht nur materiell ausgedehnte Bestandteile als Elemente betrachtet, sondern auch solche, die nicht materiell ausgedehnt sind (wie etwa die – vermutlich zahlenartigen – »Elemente«, aus denen Platon laut *De an.* I 2, 404^b16–18 die Seele hat bestehen lassen).

Lebewesen (zōon), lebendig sein (zēn), lebendige Wesen (zōonta) *Zōon* leitet sich ab von lebendig sein (*zēn*) und meint »Lebewesen« im Sinne derjenigen lebendigen Wesen, die mindestens über Wahrnehmung verfügen, d.h. Tiere und Menschen. Mit »Tier« wird immer dann übersetzt, wenn Menschen eindeutig ausgeschlossen sind. Alle lebendigen Dinge, also Gewächse, Tiere und Menschen zusammen, nennt Aristoteles »lebendige Wesen« (*zōonta*).

Prinzip, Ausgangspunkt (archē) Aristotelische Prinzipien sind Ausgangspunkte, und zwar entweder im Sinn von »Quelle« oder »Ursprung« als Beginn einer Reihe (wobei dies Reihen von Ursachen, Gründen, Bewegungen und so weiter sein können) oder im Sinn von »Amt« oder »Herrschaft« (was vielleicht einem am Gesetzesbegriff orientierten Prinzipienbegriff näher kommt, in dem ein Prinzip »gilt«). Bei Aristoteles sind diese Bedeutungen nicht klar geschieden. So können z.B. auch Elemente Prinzipien sein, nämlich insofern sie einfache Bestandteile komplexer Dinge sind, die aus ihnen zusammengesetzt sind. In Aristoteles' Sprachgebrauch sind Prinzipien übrigens nicht immer auch *erste* Ausgangspunkte. Auch ein Mittelglied einer Reihe kann als Ausgangspunkt des auf es folgenden Glieds bezeichnet werden. So spricht Aristoteles z.B. in *De an.* III 10, 433^a15 ff. von zwei ver-

schiedenen Gliedern ein- und derselben Kausalkette als *archē* des jeweils auf es folgenden Glieds. Mit »Prinzip« übersetze ich gelegentlich, wenn es um erste Ausgangspunkte geht, ansonsten mit »Ausgangspunkt«.

Substanz (ousia) Der Term führt sich auf das Partizip Femininum von »sein« zurück. So wie der Ausdruck in *De anima* vorwiegend verwendet wird, könnte man *ousia* auch mit »Wesen«, »Wesenheit« oder »Seiendheit« übersetzen. Wichtig ist, dass Aristoteles den Begriff in zweierlei Weise verwendet. Einmal verwendet er ihn so wie in seiner *Kategorien* als »erste Substanz«, d.h. als das, was als konkretes Einzelsubjekt den von ihm prädizierten Eigenschaften zugrunde liegt, so wie z.B. ein Mensch als konkretes Einzelding Subjekt der von ihm prädizierten Eigenschaft ist, weiß zu sein. Zum anderen verwendet Aristoteles *ousia* im Sinne des substantiellen Seins, das ein konkretes Einzelding als dessen Essenz ausmacht. Dies ist das Wesen des Einzeldings: das, was es heißt, ein solches Einzelding zu sein. In diesem letzten Sinn wird der Ausdruck *ousia* in *De anima* ungleich häufiger verwendet. Von einer Übersetzung mit »Wesen« oder »Wesenheit« habe ich jedoch aus mehreren Gründen abgesehen. Erstens wollte ich den verbalen Zusammenhang zwischen beiden Wortbedeutungen erkennbar bleiben lassen; zweitens hat sich diese Übersetzung in der Literatur zur aristotelischen Ontologie eingebürgert. Man kann sich den Unterschied der beiden Verwendungsweisen leicht daran klar machen, dass »Substanz« im Sinne von »Einzelding« absolut (einstellig) gebraucht wird, während es im Sinne von »Wesenheit« stets die Substanz *von* etwas ist (zweistelliger Gebrauch). So definiert Aristoteles im zweiten Buch von *De anima* die Seele als die Substanz *des* lebendigen Körpers.

Und (kai) Leser, die des Griechischen nicht mächtig sind, sollten wissen, dass der griechische Ausdruck für »und« nicht selten in einem limitativen bzw. epexegetischen Sinne gebraucht wird und dann mit »im Sinne von« bzw. »das heißt« zu übersetzen ist. In vorliegender Übersetzung habe ich allerdings nur an solchen Stellen von dieser Übersetzungsmöglichkeit Gebrauch gemacht, an denen diese Bedeutung klar gefordert ist. Meistens habe ich es

bei »und« belassen. Wenn es also z. B. heißt »leiden und verändert werden«, so könnte häufig ebenso mit »leiden, das heißt verändert werden« bzw. »leiden im Sinne von verändert werden«, übersetzt werden. Dies kann für die Interpretation zuweilen einen großen Unterschied machen.

Vermögen (*dynamis*), **Wirklichkeit** (*energeia*) und **Vollendung** (*entelecheia*) Vermögen und Wirklichkeit sind Grundbegriffe der aristotelischen Modallehre, Ontologie und Naturphilosophie. Vermögend ist etwas dann, wenn es etwas zu tun oder zu leiden vermag bzw. *kann*; wirklich ist etwas dann, wenn es das, was es vermag oder kann, auch tut bzw. das, was es ist, auch tatsächlich ist. Ich ziehe das Paar »Vermögen/Wirklichkeit« den sonst häufig gewählten »Potenz/Akt« oder »Potentialität/Aktualität« oder »Aktivität/Fähigkeit« und vor allem dem in diesem Zusammenhang sogar irreleitenden Begriffspaar »Möglichkeit/Wirklichkeit« vor. Der Ausdruck »Vollendung« (*entelecheia*), so wie Aristoteles ihn verwendet, unterscheidet sich nicht auf eindeutige und klare Weise von »Wirklichkeit« (*energeia*). Mit den Vermögen (*dynamicis*) der Seele in *De anima* sind die traditionell als *facultates animae* bezeichneten seelischen Fähigkeiten lebendiger Körper gemeint. Dies sind diejenigen basalen Fähigkeiten und Dispositionen, aufgrund derer wir von lebendigen Körpern sagen, dass sie tun und erleiden können, was zu tun und erleiden sie als diejenigen lebendigen Dinge auszeichnet, die sie sind. Eine weitere für *De anima* wichtige Verwendung von »Wirklichkeit« (*energeia*) kontrastiert den Term nicht mit »Vermögen«, sondern mit »Bewegung« (*kinēsis*). In diesem Zusammenhang bezeichnet der Ausdruck speziell solche Aktivitäten, Betätigungen oder Ausübungen von Tätigkeitstypen, deren Wirklichkeit, anders als bei prozesshaften Bewegungen, keine über sie hinausweisende und außerhalb ihrer gelegenen Endzustände haben. Es handelt sich bei den betreffenden Tätigkeiten vielmehr selber um End- und Zielstände. Beispiele sind Sehen, Wahrnehmen, Denken und alle anderen, nicht prozesshaften Betätigungen, deren Ausübung nicht auf außerhalb ihrer selbst gelegene Endzustände hinauslaufen. Häufig handelt es sich dabei um Ausübungen der für die Lebewesen charakteristischen Seelenvermögen. Dadurch, dass

eine Tätigkeit, wie z.B. das Wahrnehmen, in diesem Sinne eine Wirklichkeit ist, ist übrigens keineswegs ausgeschlossen, dass ihr Zustandekommen Bewegungen involviert. Für weitere Diskussion vgl. oben den Eintrag »Bewegung«.

Was-es-hieß-dies-zu-sein (*ti ên einai*) Dies ist eine so weit wie möglich wörtliche Übersetzung für einen offenbar technischen Ausdruck, der das substantielle Sein bzw. die Essenz einer gegebenen Sache bezeichnet. Gelegentlich nimmt Aristoteles darauf auch präsentisch als »das, was es heißt, dies zu sein« bzw. »das Sein für etwas« Bezug. Es könnte sein – dies ist allerdings nicht mehr als eine Vermutung –, dass das Vergangenheitstempus in dem Ausdruck »Was-es-hieß-dies-zu-sein« auf eine vorher in der Diskussion angegebene Definition zurückweist.

Was-es-ist (*ti esti*) Ebenfalls ein technischer Ausdruck. Er bezeichnet, was in der Antwort auf die Frage »Was ist das?« angegeben wird. Dies kann alles sein, was in der Definition eines Terms vorkommt.

Werkzeug, Organ (*organon*), **Sinnesorgan** (*aisthêtérion*), **werkzeughaft** (*organikon*) »Werkzeug« ist die wörtliche Übersetzung von *organon*. Einen spezifisch biologischen Organbegriff gab es zu Aristoteles' Zeiten nicht. Vielmehr ist Aristoteles derjenige, der zuerst sowohl einzelne Körperorgane als auch den Körper insgesamt terminologisch als Werkzeuge der Seele bezeichnet und so den Werkzeugbegriff in die Theorie des Lebendigen einführt. Um allzu große sprachliche Härte zu vermeiden, habe ich an den (zahlreichen) Stellen, an denen *organon* einfach nur auf ein Körperorgan referiert, allerdings nicht mit »Werkzeug« oder »Sinneswerkzeug« übersetzt, sondern entsprechend mit »Organ«. Es ist allerdings zu betonen, dass Aristoteles keinen spezifischen Organbegriff hat. Insbesondere ist fernzuhalten ein auf die eine oder andere Weise kantisch angehauchter Organbegriff, dem zufolge das organische Verhältnis in einem reziproken Zweck-Mittel-Verhältnis besteht. Bei Aristoteles ist das Werkzeugverhältnis strikt asymmetrisch: Die Seele ist der Zweck ihres Körpers, welcher das Werkzeug der Seele ist, der Körper ist aber nicht umgekehrt auch

Zweck der Seele. Überall dort, wo Aristoteles *organon* in erklärender Absicht verwendet, habe ich mich bemüht, mit »Werkzeug« zu übersetzen. *Organikon* wird invariant mit »werkzeughalt« übersetzt.

Widerfahrnis, Affizierung, Affektion (pathos) Der Ausdruck »pathos« leitet sich ab von *paschein*, was mit »erleiden«, »erfahren« oder eben auch mit »widerfahren« wiedergegeben werden kann. In seiner substantivierten Form »pathos« (Plural »pathē«) bezeichnet der Ausdruck das Resultat der genannten Vorgänge. Dies ist in seiner neutralsten Form dann ein Widerfahrnis, eine Affizierung oder Affektion. Manche übersetzen auch mit »Eigenschaft«. Häufig wird *pathos* im Zusammenhang der Diskussion um die »Affektionen der Seele« als »Affekt« oder gelegentlich sogar mit »Emotion« übersetzt. Aristoteles spricht von »pathos der Seele« allerdings in einem weiteren Sinne, der alle psychische Leistungen involvierenden Affizierungen umfasst, z.B. Wahrnehmung, Lust und Leid, Streben usw.

Kognitive und mentale Terme

Ein wichtiger Unterschied zwischen Aristoteles' und unserer Weise, kognitive und mentale Terme zu verwenden, besteht darin, dass wir in unseren Sprachen dazu neigen, das Gewicht auf die subjektive Seite zu legen, während es bei Aristoteles umgekehrt die Tendenz gibt, zumindest einige – und dies sind die systematisch wichtigeren – kognitive Terme objektiv durch ihre Gegenstände zu definieren. Wissen und Denken zum Beispiel werden durch ihre Gegenstände »das Wissbare« und »das Denkbare« bestimmt. Es handelt sich bei diesen Termen daher denn auch um Erfolgsbegriffe: Da Wissen immer ein Wissen von etwas Wissbarem und Denken immer das Denken von etwas Denkbarem ist, kann es so, wie es kein falsches Wissen geben kann, auch kein falsches Denken geben; für das nicht in diesem Erfolgssinne durch seinen Gegenstand definierte Denken gibt es bei Aristoteles eine eigene Bezeichnung. Dies ist das diskursive Denken (*dianoia*, siehe unten).

Denken (*noein*), **Denkvermögen** (*nous*), **diskursives Denken** (*dianoia*), **Einsicht** (*phrônesis*) Aristoteles definiert das Denken in anspruchsvollerer Weise, als wir dies für gewöhnlich tun. Denken, so wie es in *De anima* verstanden wird, besteht nicht lediglich in dem mentalen Präsent-Haben irgendwelcher denkbaren Gehalte und insbesondere nicht im Denken episodischer oder konkret-einzelgegenständlicher Gehalte; Denken ist vielmehr wesentlich auf Essenzen, d. h. auf das substantielle Sein der Dinge, ausgerichtet. Zudem ist zu beachten, dass es sich für Aristoteles beim Denken in diesem Sinn um einen Erfolgsbegriff handelt. Ein falsches Denken von Essenzen kann es nicht geben, sondern nur entweder ihr Erfassen durch die denkende Vernunft oder ihr Nicht-Erfassen. Dass die Essenz nicht erfasst wird, heißt aber, dass gar nicht »gedacht« wird. Denken, das wahr oder falsch sein kann, bezeichnet Aristoteles nicht als *noein*, sondern als *dianoeisthai* (»durchdenken«, »überlegen«), was hier behelfsmäßig mit »diskursiv denken« übersetzt wird. Das korrespondierende Vermögen bezeichnet er als *dianoia*, »diskursives Denken«. Dort, wo Aristoteles Denken im strengen Sinn (*noein*) und diskursives Denken (*dianoia*, *dianoeisthai*) miteinander kontrastiert, halte ich mich an diese etwas umständliche Übersetzungsregel, sonst wird auch *dianoia* mit »Denken« wiedergegeben. Gelegentlich wird auch der für Aristoteles kognitionstheoretisch nicht streng terminologische Begriff *phronein* mit »denken« wiedergegeben.

Lust (*hêdonê*), **Leid** (*lypê*) Beide Ausdrücke sind im weitesten Sinn zu nehmen. »Lust« umfasst sowohl die Empfindung des Angenehmen als auch die der Lust im engeren Sinne, und »Leid« umfasst sowohl Schmerz als auch Unbehagen jedweder Art.

Strebung (*orexis*), **Begierde** (*epithymia*), **Mut** (*thymos*), **Wunsch** (*boulêsis*) »Strebung« ist der gemeinsame Begriff, unter den die drei Typen der Strebung fallen. Wichtig ist, dass Aristoteles die Einteilung der Strebung in ihre drei Typen als vollständig (exhaustiv) betrachtet. Seiner Ansicht nach gibt es kein Vorkommnis einer Strebung, welches nicht entweder unter eine der drei Typen »Begierde«, »Mut« oder »Wunsch« fällt (vgl. *Eth. Eud.* II 8, 1225^b24–36). Die Typen der Strebung unterscheiden sich durch

ihre jeweiligen Gegenstände. Dies sind die *Zwecke* der Strebetypen. So ist die Begierde definiert als Strebung nach Lust. Lebewesen streben demnach nach lustvollen Dingen, weil diese Dinge ihnen Lust verschaffen (*Top.* VI 8, 146^b9–12). Hauptsächlich sind dies solche Dinge, die dem körperlichen Selbsterhalt dienen, also Trinken, Essen und Paarung, aber auch alles andere, was der Lust wegen verfolgt und zur Vermeidung von Unlust gemieden wird.

Der Ausdruck für den zweiten Strebtyp »Mut« ist eine höchst unvollkommene Übersetzung des griechischen Ausdrucks *thymos*. Einerseits soll der Mut verantwortlich sein für Konkurrenz, Wetteifer, Aggression und auch Furcht (*Top.* IV 5, 126^a8ff.), andererseits aber auch für die Fähigkeit zur Freundschaft (*Pol.* VIII 6, 1327^b4of.). Es handelt sich in diesem Sinn um eine systematisch ambivalente Strebeart (schon bei Platon, vgl. *Resp.* II 2, 375 Aff.). Auch findet sich in Aristoteles' Texten keine Angabe des spezifischen Gegenstandes/Zwecks des Muts. Angesichts der Beispiele und der Tatsache, dass er mit seiner Dreiteilung der Strebung Vollständigkeit beansprucht, scheint es jedoch, dass der Mut Strebungen nach »äußerem« Gütern, wozu vor allem sozialer Rang und positive und negative Anerkennung durch andere gehören, abdecken soll. Die Übersetzung »Mut« kann diesem komplexen Bild nicht gerecht werden, scheint jedoch hinreichend vage, um ihm wenigstens nicht direkt zu widersprechen.

Gegenstand der rationalen Strebung ›Wunsch‹ schließlich ist das rational Gute. Diese Übersetzung ist gleichfalls nur in Erman gelung einer besseren Alternative gewählt; denn *boulēsis* kann, muss aber durchaus nicht in allen seinen Verwendungen das Wünschen von etwas Gute bezeichnen. In seinen ethischen Schriften verwendet Aristoteles den Ausdruck auch, um den Willen zur Tat zu bezeichnen.

Unterscheiden, urteilen (*krinein*) *Krinein* heißt in seiner Grund bedeutung »scheiden«, »sondern« und wird hier im Zusammenhang mit dem Wahrnehmen behelfsweise als »unterscheiden« übersetzt. Das, was das Wahrnehmungsvermögen »unterscheidet« (*krinei*), sind die Unterschiede (*diaphorai*) der wahrnehmbaren Gegenstände (III 2, 426^b10). Angesichts dieser Behelfslösung ist es geraten, darauf hinzuweisen, dass wahrnehmungsmäßiges

Unterscheiden nicht mit der bewussten Tätigkeit des Unterscheidens oder gar mit der Tätigkeit des Vergleichens in einen Topf geworfen werden sollte. Beim bewussten Unterscheiden sind wir (mindestens) zweier Dinge gewahr und unterscheiden dann die eine von der anderen. Dies scheint eine erheblich anspruchsvollere mentale Operation zu sein als das basale wahrnehmungsmäßige Unterscheiden, welches im Gegensatz zum bewussten Unterscheiden nicht zwingend die mentale Präsenz von mehr als einem Gegenstand zu erfordern scheint. Wenn Aristoteles *krinein* im Zusammenhang mit der Ausübung des Denkvermögens erwähnt, übersetze ich, wie sonst üblich, mit »urteilen«.

Vorstellung (*phantasia*) Hier besteht die Schwierigkeit darin, dass es kein einzelnes Wort im Deutschen gibt, welches *phantasia* wiedergeben könnte. Grund dafür ist, dass Aristoteles' Konzeption der *phantasia* phänomenale Eigenschaften, also als mentale Eigenschaften, auf besondere Weise mit physischen Eigenschaften verbindet. *De anima* III 3 definiert *phantasia* als das Vermögen des beseelten Körpers, Überbleibsel der kausalen Einwirkung durch externe Wahrnehmungsgegenstände im Körper zu bewahren und sie bei anderer Gelegenheit wieder hervorzuholen (428^b10ff.). Diese Überbleibsel – die sogenannten Vorstellungsgehalte (*phantasmata*) – sind im Organismus gespeicherte Bewegungen, welche die besondere Eigenschaft haben, sowohl die phänomenal-repräsentationalen als auch die kausalen Eigenschaften der sie ursprünglich herbeigeführt habenden externen Wahrnehmungsgegenstände zu bewahren. Wenn sie bei anderer Gelegenheit – etwa im Zuge von Assoziationen, Erinnerungen usw. – wieder hervorgeholt und als mentale Repräsentationen erneut wahrgenommen werden, können sie dieselben oder doch wenigstens sehr ähnliche Wirkungen zeitigen wie die externen Wahrnehmungsgegenstände selbst, die sie ursprünglich herbeigeführt haben. Auf Basis dieser Definition wird ersichtlich, warum »Vorstellung« nicht mehr als eine nur sehr unvollkommene Entsprechung für *phantasia* sein kann. »Vorstellung«, wie wir das Wort heute verstehen, meint nämlich nicht so wie bei Aristoteles eine im Organismus gespeicherte Bewegung mit kausalen und repräsentationalen Eigenschaften und mithin einen wahrnehm-

baren Gegenstand (*Insomn.* 2, 460^a32–^b3, *Mem.* 1, 450^b10, vgl. 14, 450^a28; *Meta.* V 29, 1025^a4–6), sondern das mentale Präsent-Haben von etwas (Repräsentation). Gleichwohl, da *phantasia* bei Aristoteles, so wie im allgemeineren griechischen Sprachgebrauch, auch »mentale Repräsentation« meinen kann – und Aristoteles zudem manchmal zwischen seiner terminologischen und der allgemeinen Sprachbedeutung changiert –, scheint die Übersetzung mit »Vorstellung« noch das vergleichsweise geringste Übel. Fernzuhalten ist der Gedanke, der aristotelische Term *phantasia* bedeute »Phantasie« im Sinne einer produktiven Einbildungskraft. Eine Reihe von Aristoteles-Forschern ist trotz fehlender Textbelege der Ansicht, dass das Vermögen der *phantasia* bei Aristoteles über das hinaus, was die Definition in *De anima* III 3 ausdrücklich sagt, die weitere Funktion hat, Lebewesen in die Lage zu versetzen, wahrgenommene Dinge in der Umwelt in selektiver Weise als zu meidende oder zu verfolgende zu erkennen (»wahrnehmen-als«).

Wahrnehmung (*aisthēsis*) Aristoteles unterscheidet nicht explizit zwischen Sinnesempfindung und Wahrnehmung. *Aisthēsis* wird daher regelmäßig mit »Wahrnehmung« wiedergegeben. Ausnahmen sind diejenigen Stellen, in denen Aristoteles damit Sinnesmodalitäten wie etwa Tast- oder Gehörsinn bezeichnet. In solchen Fällen wird *aisthēsis* mit »Wahrnehmungsgattung« übersetzt.