

## Vernünftiger Rede fähig. Das Menschenbild des Aristoteles

Eine Abhandlung »Über den Menschen« findet sich weder in dem uns überlieferten Korpus der Schriften des Aristoteles noch in dem bei Diogenes Laërtius überlieferten Verzeichnis seiner Schriften.<sup>1</sup> Das heißt aber nicht, dass Aristoteles sich nicht über den Menschen geäußert hätte oder dass die Lektüre seiner Schriften anthropologisch unergiebig wäre. Im Gegenteil: In vielen seiner Werke steht der Mensch sogar im Mittelpunkt. Seine Schrift *Über die Seele* (*De anima*) etwa kulminiert in der Diskussion der Besonderheiten der menschlichen Seele,<sup>2</sup> die Ethiken handeln vom menschlichen Glück und dem für den Menschen Guten (dem *anthrôpinon agathon*), die »Politik« untersucht das menschliche Gemeinwesen (Tierstaaten kommen nur einmal als Kontrast vor<sup>3</sup>) und die »Poetik« behandelt menschliches Dichten und dessen Wirken auf Menschen. Lässt man einen Computer das *Corpus Aristotelicum* durchsuchen, findet dieser 2278 Vorkommnisse der Wurzel *anthrôp-* (»mensch-«).<sup>4</sup> Es kann daher keine Rede davon sein, dass Aristoteles nichts über den Menschen geschrieben hat.

Aristoteles hat also kein spezielles Werk über den Menschen als Menschen geschrieben, sondern seine Ansichten über ihn in ganz verschiedenen Werken unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten entwickelt. Diese Werke gehören zu ganz unterschiedlichen Sachgebieten, ganz unterschiedlichen »Pragmatien«, wie Aristoteles gesagt hätte.<sup>5</sup> Sie gehören zur Logik (*logikê*), zur Metaphysik (*prôtê philosophia*), zur Naturkunde (*physikê*), zur Anwendungswissenschaft (*technê*) oder zum Bereich von Ethik und Politik (*êthikê, politikê*).

<sup>1</sup> Vgl. DL V 22–27.

<sup>2</sup> Auf der anderen Seite beklagt Aristoteles freilich die Engführung der Untersuchung auf die menschliche Seele bei seinen Vorgängern; vgl. *An.* I 1, 402b 3–5.

<sup>3</sup> *Pol.* I 2, 1253a 8.

<sup>4</sup> Suche durchgeführt mit dem digitalisierten *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), Version 6.01.

<sup>5</sup> Das Insistieren des Aristoteles auf die Vielzahl und Verschiedenheit der wissenschaftlichen Disziplinen (seine »Pragmatientrennung«) wird auch als eine Gegenbewegung zu einer platonischen Einheitsphilosophie verstanden; vgl. Krämer 1959, 595 und Bien 1973, 401, jeweils *s. v.* »Pragmatientrennung«, sowie Maier 2002, 56–67.

Nun unterscheiden sich Pragmatien für Aristoteles nicht nur hinsichtlich der Dinge, von denen sie handeln, sondern auch in Bezug auf die Betrachtungshinsicht, unter der sie diese Dinge untersuchen: Der Metaphysik etwa geht es um die Dinge, insofern sie etwas Seiendes sind, die Mathematik untersucht sie, insofern sie gezählt werden können, und die Physik behandelt die Dinge, insofern sie sich und anderes bewegen und verändern.<sup>6</sup> Die unterschiedlichen Gegenstände und Betrachtungshinsichten bringen es mit sich, dass man die Aussagen der verschiedenen Pragmatien hinsichtlich ihrer Modalität unterscheiden kann: Sind sie notwendig oder wahrscheinlich, gelten sie immer oder nur zumeist und in der Regel? Pragmatien unterscheiden sich auch hinsichtlich der in ihnen angewandten Methode: Wird eher begriffsanalytisch vorgegangen oder eher naturerklärend (*logikôs* oder *physikôs*)? Verfährt die Pragmatie eher beweisend (wie die Logik) oder eher widerlegend (wie die Metaphysik)?<sup>7</sup> Pragmatien unterscheiden sich hinsichtlich der Ausgangspunkte: Setzen sie die Ergebnisse anderer Wissenschaften bereits voraus (wie die Harmonielehre die Ergebnisse der Arithmetik)? Berufen sich die Pragmatien auf Beobachtungen, auf *endoxa*, also allgemein für wahrgelhaltenen Meinungen (wie der Rhetoriker), oder machen sie gar keine vorgängigen Annahmen (wie die Metaphysik)?<sup>8</sup> Nicht zuletzt unterscheiden sich Pragmatien hinsichtlich ihrer Genauigkeit: Sind ihre Aussagen und Argumentationen mit »Akribie« (*akribēia*) bis auf das kleinste Detail hin ausgefeilt und wasserdicht, wie das in der Geometrie möglich und auch vor Euklid schon üblich war, oder behandeln sie ihr Gebiet nur »im Umriss« (*typôî*), wie es in der Ethik und Politik angemessen ist, weil diese es mit dem Gebiet kontingenten menschlichen Handelns zu tun haben?<sup>9</sup>

Bei so vielen Unterschieden zwischen den Pragmatien stellt sich die Frage auf, ob man die Aussagen über den Menschen in den einzelnen Pragmatien überhaupt sinnvoll zusammenführen kann. Ich will im Folgenden zeigen, dass sie als Beiträge zu einem kohärenten Gesamtbild vom Menschen verstanden werden können.

### 1 Ausgangspunkt: Logik

Einer der wichtigsten Beiträge des Aristoteles zur Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« ist, dass er eine Analyse der Struktur dieser Frage nach dem Menschen vorgelegt hat. Aristoteles unterscheidet verschiedene Typen von Aussageweisen, denen

<sup>6</sup> Vgl. *Met.* IV 1.

<sup>7</sup> Vgl. *Met.* IV 4.

<sup>8</sup> Vgl. besonders das Vorgehen des Aristoteles in *Met.* IV.

<sup>9</sup> Vgl. *NE* I 1, 1094b 23–27 und *Met.* II 3, 995a 14–16; vgl. dazu auch Kurz 1970.

entsprechende Typen von Fragen entsprechen:<sup>10</sup> Beispielsweise fragt man mit »Wie beschaffen?« nach Qualitäten, mit »Wieviel?« nach Quantitäten, mit »Wo?« nach dem Ort und mit »Wann?« nach der Zeit. Die Frage »Was ist der Mensch?« ist eine Was-ist-das-Frage, eine Frage nach dem, »was es ist« (*ti esti*), also eine Frage nach dem Wesen (der *ousia*) des Menschen: Es ist die Frage nach dem, was den Menschen als Menschen ausmacht und was er nicht verlieren kann, ohne aufzuhören zu existieren.

Aristoteles hat aber nicht nur eine Analyse der Frage vorgelegt, sondern auch ein allgemeines Schema vorgeschlagen, wie auf eine solche Frage nach dem Wesen von etwas geantwortet werden kann. Wer danach gefragt wird, was *X* sei (und nicht: wie groß oder wie beschaffen es sei etc.), der antwortet mit einer Erläuterung der Bedeutung des allgemeinen Terminus »*X*«. Dabei ist die Intention allerdings nicht, eine bloße sprachliche Konvention über die Verwendung dieses Ausdrucks »*X*« zu erläutern, sondern das darzustellen, was das *X*-Sein in seinem Wesen ausmacht. Eine solche Real-Definition (*logos*) formuliert man nach Aristoteles durch die Angabe von *genus proximum* und *differentia specifica*, also durch die Angabe einer *X* übergeordneten Gattung *Y* und der Angabe einer »spezifischen Differenz«, die ein *X* gegenüber allen anderen *Y* auszeichnet.<sup>11</sup>

Aristoteles erläutert dieses Vorgehen beim Definieren in seinen logischen Schriften (die unter dem Titel *Organon* überliefert wurden) oft am Beispiel des Menschen: Der Mensch sei ein *zôion dipoun*, ein zweifüßiges Lebewesen.<sup>12</sup> Dieses Beispiel entspricht genau dem schulmäßigen Schema: »Lebewesen« ist die übergeordnete Gattung, »zweifüßig« ist die spezifische Differenz. Die Formel »zweifüßiges Lebewesen« ist also als strukturerläuterndes Beispiel für eine Definition geeignet. Aber ist sie auch ernstgemeint? Meint Aristoteles wirklich, damit das Wesen des Menschen bestimmt zu haben? Wohl kaum. Diogenes Laërtius berichtet zwar, in Platons Akademie sei der Mensch einmal als »zweifüßiges Lebewesen ohne Federn« definiert worden. Daraufhin habe aber der Kyniker Diogenes von Sinope<sup>13</sup> ein gerupftes Huhn herbeigebracht, was die Definition eindeutig als zu weit und damit als unzureichend erwies, denn auch

<sup>10</sup> Vgl. *Cat.* 4 und *Top.* I 9; vgl. dazu Jansen 2005b.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. *Top.* I, 8, 103 b 15–16.

<sup>12</sup> Vgl. *Apo* I 14, 79a 29; I 22, 83b 3; II 28, 91a 28; II 5, 92a 1, II 13, 96b 32; *Int.* 11, 21a 15; aber auch *Met.* IV 4, 1006a 32, b 3.31; VII 12, 1037b 12.33; 1938a 4; VII 15, 1040a 16.

<sup>13</sup> Die in DL VI 41 überlieferte Anekdote, Diogenes habe am Tage mit Hilfe einer Laterne »einen Menschen« gesucht, zeugt vom anthropologischen Interesse des Diogenes.

ein gerupftes Huhn ist ein federloser Zweifüßler.<sup>14</sup> Die Unzulänglichkeit der kürzeren aristotelischen Formel ist noch augenfälliger, denn für ihre Widerlegung müsste das Huhn nicht einmal gerupft werden, und ganz richtig klassifiziert Aristoteles in seinen biologischen Schriften sowohl den Menschen als auch die Vögel als Zweifüßer.<sup>15</sup> Wir haben es hier also nicht mit einer ernstgemeinten anthropologischen Aussage, sondern mit einem logik-didaktischen Hilfsmittel zur Erläuterung der Struktur von Definitionen zu tun.

Fernando Inciarte hat die »fast schon beleidigende Lässigkeit in der Bestimmung unserer Spezies« in dieser »Scheindefinition« dadurch zu erklären versucht, dass die Formel nur ein Platzhalter für das ansonsten vielleicht gänzlich unbekannte Wesen des Menschen sei, da es in der Metaphysik nicht auf empirische Adäquatheit ankomme.<sup>16</sup> Das darf allerdings nicht den Blick darauf verstellen, dass Aristoteles an anderer Stelle durchaus ernstgemeinte anthropologische Formeln anführt, und auch handfeste Schlüsse aus ihnen zieht. Die Frage darf also gestellt werden, was Aristoteles nun wirklich für das Wesen des Menschen hält. Dafür werden wir unseren Durchgang durch die verschiedenen Pragmatiken nach der Logik mit der Psychologie fortsetzen, um dann einen Blick auf die Ethik, die Politik und die Biologie des Aristoteles zu werfen.

## 2 Psychologie: Die Seele des Menschen

### 2.1 Der Mensch im biologischen Kontinuum

In seinem Werk *Über die Seele* (*De anima*) setzt Aristoteles sich nicht nur kritisch mit den Seelenauffassungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen auseinander, sondern er wagt auch eine allgemeine Charakterisierung der Seele und beschreibt ihre verschiedenen Teile (*merê*) oder Vermögen (*dynamis*). Über die Seele etwas herauszufinden, ist dabei freilich nicht so einfach wie die Beschreibung der Anatomie des Körpers, denn die Seele ist nicht sichtbar. Aristoteles geht deswegen so vor: Er geht aus von einer

<sup>14</sup> Vgl. DL VI 40. Für die Platoniker war dies ein Beitrag zum Fortschritt der Wissenschaft, führte dies doch nach dem Zeugnis des Diogenes Laërtius zur Verbesserung der Definition zu »nacktes, zweifüßiges Lebewesen mit breiten Nägeln«. In der Tat findet sich ein entsprechender Eintrag in den pseudo-platonischen *Definitionen* (*Horoi* 415a): »Mensch: ein unbefedertes, zweifüßiges, breitnägeliges lebendiges Wesen, welches allein der begrifflichen Erkenntnis der Dinge fähig ist.«

<sup>15</sup> Vgl. z.B. *IA* I, 704a 16–18.

<sup>16</sup> Inciarte 1980, 51–52.

zu beobachtenden Tätigkeit (*ergon*) des Lebewesens und schließt dann darauf, welche seelischen Vermögen diese Lebewesen haben muss, damit ihm eine solche Tätigkeit möglich ist. Die Tätigkeiten werden wiederum durch ihren Gegenstand unterschieden: Hören unterscheidet sich von Sehen dadurch, dass wir es einmal mit Tönen und einmal mit Farben zu tun haben. Und da die erklärungsbedürftigsten Tätigkeiten eines Lebewesens für Aristoteles Wahrnehmung oder Bewegung zu sein scheinen, ist seine Arbeitshypothese, dass die Seele Prinzip und Ursache von Wahrnehmung und Bewegung ist.<sup>17</sup>

Beseelt ist für Aristoteles alles, was lebt, beginnend mit den Pflanzen. Bei den Pflanzen stellt er Stoffwechsel, Wachstum und Fortpflanzung fest, bei den Tieren kommen Wahrnehmung und Fortbewegung hinzu.<sup>18</sup> Dabei greift die Fortbewegung auf die Wahrnehmung zurück, denn ohne Wahrnehmung wüsste das sich zur Nahrungssuche fortbewegende Tier gar nicht, wann es Nahrung gefunden hat. Beim Menschen finden sich all diese Tätigkeiten und darüber hinaus die Tätigkeit des Denkens (*theôrein, theôria*). Tiere tun also mehr und anderes als Pflanzen, und Menschen wiederum mehr und anderes als die übrigen Tiere.<sup>19</sup> In einer ersten Näherung ergibt sich daraus ein gradueller Aufbau der Natur, der später als »Treppe« oder »Leiter« der Natur (als *scala naturae*) bezeichnet wurde, wobei diese »Treppe«, von unten beginnend, aus den »Stufen« Unbelebtes, Pflanzen, Tiere und Mensch bestehen und ihre Fortsetzung im Bereich des Göttlichen finden sollte.<sup>20</sup>

Dieses gestufte Bild der Natur entspricht aber nicht genau der Vorstellung des Aristoteles. Für Aristoteles gibt es in der Natur gerade keine wohldefinierten Stufen, sondern kontinuierliche Übergänge.<sup>21</sup> Er stellt immer wieder die Existenz von Misch-, Vor- und Zwischenformen fest: Schweine sind teils Einhufer und teils Paarhufer, das Krokodil ist sowohl ein Land- als auch ein Wasserwesen, und ovovivipare Knorpelfische (z.B. Haie) bilden eine Mischform aus eierlegenden und lebendgebärenden Tieren, da sie zunächst »Eier in sich« legen, dann aber lebendige Junge gebären.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Vgl. *An.* I 2, 404b 27–28.

<sup>18</sup> Vgl. *An.* II 3.

<sup>19</sup> Eine ausführliche Diskussion der Belegstellen findet sich bei Busche 2001, 13–17.

<sup>20</sup> Vgl. Wolters 1995. Die Reihung der Naturwesen gilt nicht zuletzt deswegen als Treppe, weil der Mensch in ihrer Betrachtung zu Gott aufsteigen könne; Lovejoy 1936, vgl. Index s.v. *scala naturae*.

<sup>21</sup> Vgl. *HA* VIII 1, 588b 4ff; *PA* IV 5, 681a 12–15.

<sup>22</sup> Vgl. *GA* IV 6, 774b 19 (Schweine); *PA* IV 11, 690b 22 (Krokodil); *GA* II 1, 733b 1–2 und III 1, 749a 19–22 (Knorpelfische). Weitere Belege bei Clark 1975, 28–33 und Dierauer 1977, 111–113.

Die Übergänge zwischen Pflanze und Tier und zwischen Tier und Mensch sind für ihn daher wesentlich fließender, als das grobe Treppen-Schema erwarten lässt. Muscheln etwa sind zwischen Tieren und Pflanzen anzusiedeln.<sup>23</sup> Und manchen Tierarten billigt Aristoteles schon eine gewisse Fähigkeit zur praktischen und planerischen Überlegung (*dianoia*) zu, die es Vögeln beispielsweise erlaubt, so kunstvoll ihre Nester zu errichten, die in Vollform aber erst dem Menschen zukommt.<sup>24</sup> Statt von einer Treppe kann man daher besser von einem »biologischen Kontinuum«<sup>25</sup> sprechen, in dem sich der Mensch für Aristoteles vorfindet. Wichtig ist, dass das biologische Kontinuum bei Aristoteles keineswegs als eine historische Abfolge gemeint ist:<sup>26</sup> Eine Höherentwicklung der Lebensformen vom Einfachen zum Komplexen (wie in der modernen Evolutionstheorie) ist für Aristoteles unmöglich; deswegen hat es für ihn immer schon Pflanzen, Tiere und Menschen gegeben.<sup>27</sup>

## 2.2 Seele als Form

Aristoteles belässt es nicht dabei, die Unterschiede zwischen den seelischen Fähigkeiten der verschiedenen Arten von Lebewesen zu beschreiben, er schlägt auch eine allgemeine Charakterisierung der Seele vor. Die Seele sei die Wesensform (das *eidos*) eines Lebewesens.<sup>28</sup> So, wie eine Menge Ton durch eine bestimmte äußere Gestalt eine Vase ist, so ist ein Körper deswegen ein Lebewesen, weil in ihm eine Seele ist. Nun ist aber, so Aristoteles weiter, eine solche Form oder Gestalt eine Vollendung des Geformten oder Gestalteten,<sup>29</sup> und somit ist die Seele »die erste Vollendung ei-

<sup>23</sup> Vgl. *GA* I 23, 731b 8. Zu Muscheln vgl. auch *GA* III 11, 761a 13–14.

<sup>24</sup> Vgl. *HA* VIII 1, 588a 23; IX 7, 612b 20; vgl. IX 17. Zum Spektrum solcher »Ansätze und Vorstufen« und »Analoga menschlicher Möglichkeiten« bei den Tieren vgl. zusammenfassend Dierauer 1977, 128.

<sup>25</sup> Clark 1975, 28 (»biological continuum«); vgl. auch Dierauer 1977, 245 (»allmähliche, kontinuierliche Übergänge«). Zum Teil wird in der Literatur Kontinuum und Treppe einfach gleichgesetzt; z.B. spricht Kullmann 1998, 355 unumwunden »von der kontinuierlichen Rangordnung der Natur, der später so genannten *scala naturae*«.

<sup>26</sup> So auch Landmann 1962, 84 und Edelstein 1943, 150, 150: »Where Aristotle speaks of man as the highest and most perfect being, he envisages not a process that leads to the evolution of man, but rather an eternal gradation inherent in the work of Nature whose ultimate aim, at least on this earth, is mankind.«

<sup>27</sup> Vgl. Jansen 2005a. Clark 1975, Kap. II.2 argumentiert allerdings dafür, dass Aristoteles' biologische Aussagen mit dem Modell eines *devolutionary transformism* vereinbar sind, einer vom Menschen ausgehenden Rückentwicklung zu den »niederen« Arten.

<sup>28</sup> Vgl. *An.* II 1, 412a 19–21.

<sup>29</sup> Vgl. *An.* II 1, 412a 21.

nes natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat.«<sup>30</sup> Ein solcher Körper ist aber ein »organischer« (*organikon*),<sup>31</sup> so dass Aristoteles die Seele auch als »erste Vollendung eines organischen natürlichen Körpers« bestimmen kann.<sup>32</sup> Aristoteles charakterisiert die Seele demzufolge als:

- erste Verwirklichung, Vollendung oder, wie man auch sagt, erste Entelechie (*entelecheia prôtê*)...
- ...eines natürlichen Körpers (*sôma physikon*),...
- ...der dem Vermögen nach (*dynamei*) Leben hat...
- ...bzw. »organisch« (*organikon*), d.h. mit Organen ausgestattet, ist.<sup>33</sup>

Um diese Charakterisierung zu verstehen, muss man wissen, was Aristoteles unter einer »ersten Entelechie« verstanden hat. Aristoteles erläutert dies am Beispiel eines Schülers. Dieser verfügt zwar über das Vermögen, das Schreiben zu erlernen, anders als sein Lehrer aber noch nicht über die Schreibfähigkeit selbst.

Der Lehrer braucht, um zu schreiben, nur seine bereits vorhandene Fähigkeit zu aktualisieren, während der Schüler diese Fähigkeit allererst erwerben muss.<sup>34</sup> Da auf dem Weg zum Schreiben die Schreibfähigkeit ein entscheidender Zwischenschritt ist, nennt Aristoteles diese Fähigkeit eine »erste Verwirklichung« oder »erste Entelechie« (während man das Schreiben selbst später als »zweite Entelechie« bezeichnet hat).

Es sind also drei Stufen, die Aristoteles unterscheidet: (1) der Schüler als Anfänger, der das Vermögen zum Erlernen des Schreibens hat, (2) der Schreibkundige, der die Schreibfähigkeit erworben hat und diese besitzt, auch wenn er gerade schläft und

<sup>30</sup> *An. II 1, 412a 27–28* (*hê psychê estin entelecheia hê prôtê sômatos physikou dynamei zôên echontos*).

<sup>31</sup> *An. II 1, 412a 28–29*.

<sup>32</sup> *An. II 1, 412b 5–6* (*entelecheia hê prôtê sômatos physikou organikou*).

<sup>33</sup> Es ist nicht unumstritten, was Aristoteles unter einem »natürlichen« (*physikon*) und »organischen« (*organikon*) Körper verstanden hat. Die von mir dargestellte Standardinterpretation ist, dass *organikon* an dieser Stelle einfach »mit Organen (Werkzeugen) ausgestattet« bedeutet; der »natürliche Körper« wäre dann der Körper des Lebewesens. Abraham Bos verteidigt hingegen eine alternative Interpretation, derzufolge *organikon* »[der Seele] als Organ dienend« bedeutet; den »natürlichen Körper« identifiziert Bos mit dem Pneuma, der warmen Luft, vermittelt der die Seele auf den Körper des Lebewesens einwirke. Vgl. Bos 2003; eine Kurzfassung der Thesen auf Deutsch bietet Bos 2005.

<sup>34</sup> Vgl. *An. II 5, 417a 22–b 2*.

diese nicht einsetzt, und (3) der Schreiber, der seine erworbene Fähigkeit gerade auch ausübt, indem er schreibt.

Entsprechend unterscheidet Aristoteles beim Lebewesen (1) den Körper des Lebewesens mit dem Vermögen zu leben (er ist *dynamei* lebendig), (2) die Seele, die die erste Entelechie des Körpers ist, und (3) die jeweilige Seelentätigkeit wie Wahrnehmung oder Bewegung, die die zweite Entelechie des Körpers darstellt. Die Seele verhält sich also in einer gewissen Hinsicht zum Körper, wie die Schreibfähigkeit eines Gebildeten zum noch ungebildeten Schüler. Und so, wie ein Schreiber aufhört, ein Schreiber zu sein, wenn er die Schreibfähigkeit verliert, kann ein Lebewesen auch nicht den Verlust seiner Seele überleben. Aber während die Schreibfähigkeit vom Schüler in einem langwierigen und meist mühevollen Lernprozess erworben werden muss, wohnt die Seele, wie wir bei der Auseinandersetzung mit der Biologie des Aristoteles noch sehen werden, dem Körper von Beginn an inne, und sie ist es gerade, die ihn erschafft.

### 2.3 Körper und Seele

Die beiden Hauptgebiete seelischer Tätigkeiten und damit auch seelischer Fähigkeiten sind für Aristoteles Wahrnehmung und Bewegung der Lebewesen. In der Regel ist ein seelisches Vermögen auf ein passendes körperliches Organ oder »Werkzeug« (*organon*) angewiesen. Das Sehvermögen kann nichts bewirken ohne Augen, das Hörvermögen nichts ohne Ohren, das Vermögen zur Fortbewegung ist auf Beine oder andere Gliedmaßen angewiesen, und das Vermögen zur Fortpflanzung vermag nichts ohne Geschlechtsorgane. Es ist aber nicht nur so, dass diese Seelenvermögen ohne diese Körperteile nicht aktiv werden können. Vielmehr können entsprechende Seelenvermögen gar nicht in Körpern existieren, die die entsprechende organische Ausstattung gar nicht besitzen. Auf dieser Grundlage kritisiert Aristoteles die Seelenwanderungslehre der Pythagoräer: Es könne gar nicht sein, dass die Seele eines Freundes in ein Schwein fahre, denn es würde gar nicht jeder Seelentyp zu jedem Körpertyp passen; eine solche Verwechslung komme schon deswegen nicht vor, weil die Seele den Organismus der passenden Art in der Ontogenese ja selbst hervorbringe und sie sich keineswegs einen ausgewachsenen Organismus als Träger aussuche.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Vgl. *An.* I 3, 407b 20–26; II 2, 414a 22–25. Vgl. die von DL VIII 36 überlieferte Anekdote, nach der Pythagoras jemandem, der einen Hund schlug, zugerufen habe, er erkenne im Hund die Stimme eines verstorbenen Freundes.



Die Regel ist also, dass es eine Entsprechung von Seelenvermögen und körperlicher Ausstattung gibt. Allerdings hält Aristoteles gewisse Ausnahmen zu dieser Regel für möglich. Die erste dieser Ausnahmen ergibt sich aus körperlichen Mangel- oder Verschleißerscheinungen. Wenn ein Mensch mit zunehmendem Alter schlechter sieht (oder gar von Geburt an blind ist), liegt dies für Aristoteles nicht an einer Verschlechterung der Seele, sondern an einer Verschlechterung des Körpers: Mit einem jungen Auge würde auch der Alte wieder klar sehen.<sup>36</sup>

Die andere, viel diskutierte Ausnahme betrifft einen ganz speziellen Seelenteil, nämlich den *nous* des Menschen. Die Übersetzung dieser Bezeichnung macht notorische Schwierigkeiten, und es werden sowohl »Verstand« und »Vernunft« als auch »Geist« vorgeschlagen.<sup>37</sup> Da die Wahl eines dieser möglichen Termini bei der Übersetzung noch nicht viel klären würde, womöglich aber unzulässige Assoziationen wachrufen würde, lasse ich den Ausdruck im Folgenden unübersetzt. Der *Nous* ist eine menschliche Sonderausstattung; es ist dasjenige, so Aristoteles, »womit die Seele nachdenkt (*dianoein*) und Annahmen macht (*hypolambanein*)«. <sup>38</sup> Er ist zuständig für das Denken (die *theôria*) und gemeinsam mit dem Strebevermögen für das Handeln (die *praxis*).<sup>39</sup> Damit ist er derjenige Seelenteil, der den Menschen von den übrigen Tieren unterscheidet. Innerhalb des *Nous* unterscheidet Aristoteles noch einmal zwischen dem passiven und dem aktivem *Nous*, denn zum Denken muss der *Nous* einerseits für die aus der Wahrnehmung entnommenen allgemeinen Schemata aufnahmefähig sein, andererseits muss er für das Subsumieren von Begriffen oder für das Ziehen von Schlüssen auch aktiv werden können.<sup>40</sup>

### 3 Ethik: Was ist das für den Menschen Beste?

#### 3.1 Die Seele in der Ethik

Die *Nikomachische Ethik*, die umfangreichste Schrift des Aristoteles zur Ethik, wendet sich an Polis-Bürger, denen es um die Gestaltung ihres Lebens und der Polis zu tun ist: Die Theorie des guten Lebens, die Aristoteles in diesem Werk entwirft, wird von

<sup>36</sup> Vgl. *An.* I 4, 408a 26–28.

<sup>37</sup> Zu den terminologischen Schwankungen in der Übersetzung zwischen »Vernunft« und »Verstand« von *nous* vgl. Schneiders 1995.

<sup>38</sup> *An.* III 4, 429a 23.

<sup>39</sup> Für das Denken vgl. *An.* III 4–8, für das Handeln vgl. *An.* III 9.

<sup>40</sup> Vgl. *An.* III 5.

ihm in den Kontext der politischen Wissenschaft eingeordnet und auf die Lenkung des Staates hin ausgerichtet.<sup>41</sup> Explizit sagt Aristoteles, dass auch der Politiker ein Grundwissen über die Seele haben muss.<sup>42</sup> Aristoteles bedient sich in der Ethik und der Politik aber eines drastisch vereinfachten Seelenmodells. Anders als in *De anima* unterscheidet Aristoteles nämlich nur einen rationalen und einen irrationalen Seelenteil. Dafür gibt es didaktische und sachliche Gründe. Der didaktische Grund ist, dass er sich in dieser Schrift, wie gesagt, nicht an Mit-Philosophen wendet, sondern an eher praktisch orientierte Polis-Bürger. Sachlich ist eine solche Vereinfachung legitim, weil es – anders als in *De anima* – in der Ethik erstens allein um den Menschen und sein Bestes geht, und zweitens vor allem um das Handeln und nicht um die ganze Breite der seelischen Tätigkeiten.

### 3.2 Die spezifische Tätigkeit des Menschen

Die Leitfrage der *Nikomachischen Ethik* ist, was das »Gute für den Menschen« (*agathon anthrôpinon*) ist, also die Frage, was das Beste ist, das der Mensch in seinem Leben erreichen kann. Eine Antwort auf diese Frage erhofft sich Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* von der Bestimmung der »eigentümlichen Tätigkeit« oder der »Funktion« (*ergon*) des Menschen:

Nun wird das vielleicht geschehen können, wenn man die Funktion (*ergon*) des Menschen erfasst. Wie man nämlich annimmt, dass für den Flötenspieler, den Bildhauer und jeden Fachmann in einem Herstellungswissen, allgemein für jeden, der eine bestimmte Funktion und Tätigkeit (*praxis*) hat, »gut« (*agathos*) und »auf gute Weise« (*eu*) in der Funktion liegt, so sollte man wirklich annehmen, dass das wohl auch für den Menschen zutrifft, wenn er wirklich eine bestimmte Funktion hat. Sollten also wirklich der Schreiner und der Schuster bestimmte Funktionen und Tätigkeiten haben, der Mensch hingegen keine, sondern von Natur aus ohne Funktion sein? Oder kann man, ebenso wie offensichtlich das Auge, die Hand, der Fuß, allgemein jeder Körperteil eine bestimmte Funktion besitzt, so auch für den Menschen eine bestimmte Funktion neben all diesen Funktionen ansetzen?<sup>43</sup>

Weil Aristoteles hier nach der spezifischen Tätigkeit oder Funktion des Menschen fragt, nach seinem *ergon*, nennt man das Argument, das er an dieser Stelle vorbringt, auch das »Ergon-Argument«. Es besteht aus zwei Stufen: In der ersten, gerade zi-

<sup>41</sup> Vgl. *NE* I 1, 1095a 2–13.

<sup>42</sup> Vgl. *NE* I 3, 1102a 23–28.

<sup>43</sup> *NE* I 6, 1097b 24–34 (Übers. Wolf).

tierten Stufe zeigt Aristoteles, dass der Mensch eine spezifische Tätigkeit hat, in der zweiten Stufe zeigt er, worin diese Tätigkeit besteht.

Zunächst scheint das Ergon-Argument in seiner ersten Stufe lediglich einem Analogieargument gleichzukommen, wie es in platonischen Dialogen häufig anzutreffen ist.<sup>44</sup> Das Argument hätte dann die Form: »Der Beruf  $x$  hat eine eigene Funktion, der Körperteil  $y$  hat eine eigene Funktion, also hat auch  $z$  (etwa: der Mensch) eine eigene Funktion.« In dieser Rekonstruktion handelt es sich ganz klar um ein ungültiges Argument, das kaum Beweiskraft entfaltet, da zwischen den Subjekten der Prämissen  $x$  und  $y$  und dem Subjekt der Konklusion  $z$  überhaupt kein Zusammenhang zu bestehen scheint.<sup>45</sup> Dementsprechend wird seiner Konklusion regelmäßig widersprochen.<sup>46</sup>

Allerdings unterschlägt eine solche Rekonstruktion, dass es zwischen den zustimmungsheischenden Beispielen (den Berufen und den Körperteilen) und dem Menschen, um dessen Funktion es ja geht, wichtige Beziehungen gibt: Bei den angeführten Beispielen handelt es sich ja um Berufe *des Menschen* und Körperteile *des Menschen*, so dass durchaus ein systematischer Zusammenhang zwischen den Prämissen und der Konklusion besteht. Und man wird dem Argument nur gerecht, wenn man genau diese Beziehungen berücksichtigt. Wenn nun Menschen funktional differenziert eine Vielzahl von Berufen (und anderen Rollen) ausüben können und, so wird man ergänzen können, diese Berufe und ihre Funktionen doch um des Menschen willen existieren, dann scheint dies nur Sinn zu ergeben, wenn die Funktionen der Berufe je einen Beitrag zur Funktion des Menschen leisten. Ganz entsprechendes gilt für den Organismus: Den vielen Organen des Menschen kann jeweils eine Funktion für den Gesamtorganismus zugeschrieben werden. Ein System aus Funktionsträgern muss aber selbst eine Funktion haben. Ein Beitrag *wozu* würden die Teilfunktionen

<sup>44</sup> Vgl. z.B. Platon, *Euth.* 10a–c. Aristoteles selbst nennt diese Form des Argumentierens eine »Heranführung« (*epagôgê*) und führt das Verfahren auf Sokrates zurück (*epaktikos logos*; *Met.* XIII 4, 1078b 27–29).

<sup>45</sup> Vgl. Broadie 1991, 34, die feststellt, als »an inductive argument or an argument by analogy« wäre das Argument »dismally weak«, um Aristoteles dann aber beizuspringen: »But the thought is not so foolish.« Die im Folgenden vorgetragene Rekonstruktion ist von Broadie inspiriert.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. Searle 1995, 19 = Searle 1997, 29: Funktionen gibt es »von Polizisten und Professoren«, aber es gibt »keine Funktion von Menschen als solchen – wenn wir Menschen nicht als Teil eines größeren Systems ansehen, wo es zum Beispiel ihre Funktion ist, Gott zu dienen«.

sonst sein? Also muss auch das Lebewesen selbst – der Mensch – funktional bestimmt werden können.

Doch was ist die Funktion des Menschen? Diese zu bestimmen ist die Aufgabe des zweiten Schritts des Ergon-Arguments, das man als das »Differenzargument« bezeichnen könnte. Dem Differenzargument scheint zunächst die Idee zugrunde zu liegen, dass dasjenige das *ergon* des Menschen ist, was ihm eigentümlich (*idion*) ist, was er nicht mit anderen Arten teilt. Seine spezifische Tätigkeit kann daher nicht Ernährung und Wachstum sein, denn das teilt er sogar mit den Pflanzen; auch die Wahrnehmung scheidet aus, denn diese hat er mit den Tieren gemeinsam.<sup>47</sup> Übrig bleibt also »ein tätiges Leben« (*praktikê*) desjenigen Seelenvermögens, das über Vernunft (*logos*) verfügt.<sup>48</sup>

Nun ergibt sich aber ein Problem: Das Denken ist für Aristoteles überhaupt kein *proprium humanum*, d.h. etwas, das dem Menschen eigentümlich ist und nur diesem zukommt. Denn für Aristoteles denken auch die Götter – unabhängig davon, ob diese nun mythologisch als die Olympier oder aristotelisch als unbewegte Bewegte aufgefasst werden.<sup>49</sup> Für den Argumentationskontext der *Nikomachischen Ethik* stellt dies allerdings kein Problem dar. Denn gesucht ist nicht ein Proprium des Menschen, das nur ihn auszeichnet, sondern die wertvollste Tätigkeit, die er ausüben kann. Vor diesem Hintergrund ist die Göttlichkeit des Denkens gewissermaßen ein Garant für den hohen Wert dieser Tätigkeit. Gegen die »niedrigen« Seelentätigkeiten spricht also nicht so sehr, dass irgendwelche anderen Lebewesen diese auch ausüben, sondern dass »niedere« andere Lebewesen diese ausüben. Wenn eine Tätigkeit auch von »höheren« Wesen ausgeübt wird, nämlich den Göttern, dann tut dies der Hochwertigkeit dieser Tätigkeit keinen Abbruch, sondern ist vielmehr ein gutes Indiz für die Hochwertigkeit dieser Tätigkeit.

Der Mensch ist für Aristoteles aber keinesweg ausschließlich ein denkendes Wesen. Ganz im Gegenteil behandelt der überwiegende Teil der *Nikomachischen Ethik* die Frage, wie denn die nicht-rationalen, emotionalen Seelenvermögen eines Menschen beschaffen sein müssen, um dem Menschen ein vernunftgemäßes und damit gutes Leben zu ermöglichen. Denn das Tun des Menschen kann nicht nur von der Vernunft,

<sup>47</sup> *NE* I 6, 1097b 12–1098a 3.

<sup>48</sup> *NE* I 6, 1098a 3–5 (Übers. Wolf). Vgl. auch *HA* I 1, 488b 24–26: Wahrnehmung, Gefühl und Begierde teilt der Mensch mit den anderen Tieren; ihm allein von allen Tieren kommen aber Denken, Erinnerungsvermögen und bewusstes Wollen zu. Tiere »handeln« deshalb auch im strengen Sinne nicht (*NE* VI 2, 1139a 19–20).

<sup>49</sup> Vgl. *Met.* IV 1, *Met.* XII, *NE* X. Vgl. Dudley 1982.

sondern auch von seinen Emotionen beeinflusst werden, und die Vernunft kommt nur zum Tragen, wenn ihr keine starken Emotionen entgegenstehen. Für ein gutes Leben benötigt der Mensch daher die richtigen Dispositionen für emotionale Reaktionen, die von Aristoteles als »Vorzüge« oder »Tugenden« (*aretai*) des Charakters bezeichnet werden. Eine solche Tugend, etwa die Tapferkeit, liegt für Aristoteles in der Mitte (*mesotês*) zweier Laster, nämlich Feigheit und Tollkühnheit, bei denen eine bestimmte Emotion zu viel oder zu wenig empfunden wird: Während der Feige zu schnell Angst bekommt, empfindet der Tollkühne zu wenig Angst; allein der Tapfere empfindet die Angst dann und nur dann, wenn sie angemessen ist, und zwar so, dass er ihr gegebenenfalls widerstehen kann.<sup>50</sup>

Ein von Aristoteles selbst vorweggenommenes Problem besteht darin, dass ein funktionales System mehr als eine Funktion haben kann:<sup>51</sup> Ein Messer ist zum Schneiden, ein Dosenöffner zum Dosen Öffnen, aber ein Schweizer Offiziersmesser kann beides.<sup>52</sup> Da aber das Ziel des Aristoteles hier nicht ist, dem Menschen eine einzige Funktion zuzuschreiben, sondern vielmehr, zu bestimmen, was das Beste ist, das der Mensch in seinem Leben erreichen kann, ist es für ihn völlig legitim, die beste seiner vielen Funktionen herauszugreifen. Und das dürfte wiederum diejenige Funktion sein, die er mit den Göttern gemeinsam hat, und nicht jene Funktionen, die er mit Pflanzen oder Tieren teilt. Daran wird mehr als deutlich, dass Aristoteles im Ergon-Argument implizit bereits eine Werteskala bezüglich der miteinander verglichenen Arten voraussetzt.<sup>53</sup> Wenn dem so ist, dann geht er von sehr starken wertenden Prämissen aus, die heute viele Philosophen nicht teilen. Aber er begeht dann nicht, wie ihm häufig vorgeworfen wird, einen »naturalistischen Fehlschluss«, indem er ohne Umstände von der Beschreibung des Seins des Menschen auf ein Sollen schließen würde.<sup>54</sup> Vielmehr geht er von einer stark wertenden Prämisse aus.

<sup>50</sup> Zur Mesotes-Lehre vgl. *NE* II 5–8 und Wolf 1988; zur Tapferkeit vgl. *NE* III 9–12, insbesondere III 10.

<sup>51</sup> Vgl. *NE* I 6, 1098a 17–18.

<sup>52</sup> Das Schweizer Offiziersmesser ist gewissermaßen das moderne Pendant zu dem von Aristoteles in *Pol.* I 2, 1252b 2 erwähnten »delphischen Messer«, das ebenfalls mehrere Funktionen erfüllen konnte. Um welche Funktionen es sich handelte, können wir nicht mehr rekonstruieren.

<sup>53</sup> Ähnlich diagnostiziert Szaif 2004, 59 einen »ontologisch-metaphysischen Wertbegriff, der in einer *scala naturae* Grade ontologischer Vollkommenheit abstuft«.

<sup>54</sup> Vgl. etwa Moore 1903, 176.

Im betrachtenden Denken verwirklichen wir Menschen nach Aristoteles also »das Göttlichste in uns«,<sup>55</sup> und das »kontemplative« oder »betrachtende Leben« (*bios theôrêtikos*) ist für Aristoteles das eigentliche Ziel des menschlichen Daseins.<sup>56</sup> Aristoteles stellt sich Gott nun als den unbewegten Bewegter der Himmelssphären vor, dem es vergönnt ist, unablässig zu denken.<sup>57</sup> Menschen, so stellt Aristoteles ganz richtig fest, können dies nicht. Der Mensch mag wie der Gott des Aristoteles ein denkendes Wesen sein, aber anders als ein Gott ist er ein abhängiges denkendes Wesen. Anders als der unbewegte Bewegter verfügt er über einen Körper, der Nahrung und Schutz benötigt, und anders als der immerwährende unbewegte Bewegter ist der Mensch sterblich. Und während der unbewegte Bewegter ganz auf sich allein gestellt existieren kann, bedarf der Mensch anderer Menschen. Zum einen bedarf er anderer Menschen in ontogenetischer Hinsicht, um gezeugt und geboren zu werden, zum anderen bedarf er anderer Menschen, um mit ihnen eine überlebensfähige Gemeinschaft bilden zu können. Dieses Bedürfnis nach anderen führt uns zur nächsten Schrift: der Politik.

#### 4 Politik: Der Mensch zwischen Tier und Gott

Die *Politik* beginnt mit zwei Spitzenaussagen des Aristoteles: mit der staatsphilosophischen These von der Natürlichkeit des Staates (der *polis*) und der anthropologischen These, dass der Mensch von Natur aus in den Staat eingebettet, also ein staatsbezogenes Wesen (ein *zôion politikon*) sei. Aristoteles behauptet nichts weniger, als »daß der Staat zu den von Natur aus bestehenden Dingen gehört und der Mensch von Natur aus ein staatliches Wesen ist, und daß jemand, der von Natur aus und nicht bloß zufällig außerhalb des Staates lebt, entweder schlecht ist oder besser als ein Mensch [...]«. <sup>58</sup>

Aristoteles erläutert diese These, indem er gewissermaßen eine »Entstehungsgeschichte« des Staates erzählt. Den Ausgang nimmt diese Erzählung bei den »ersten

<sup>55</sup> *NE X* 7, 1077a 16; vgl. 1077b 27–31.

<sup>56</sup> In diesem Punkt kann er an Philosophen wie Pythagoras und Anaxagoras anknüpfen; vgl. Aristoteles, *Protr.*, Fragment B18–20 Düring = 22–23a Schneeweiß.

<sup>57</sup> Aristoteles entwickelt seine »Theologie« vor allem in *Met.* XII. Zum Kontrast zwischen dem Leben der Götter und dem Leben der Menschen vgl. *NE X* 8–9.

<sup>58</sup> *Pol.* I 2, 1253a 1–4 (Übers. Rolfes). Für eine Zusammenstellung und Diskussion aller Belegstellen vgl. Kullmann 1998; zur Wirkungsgeschichte der Bestimmung des Menschen als *zôion politikon* vgl. Schmidinger 2006.

Gemeinschaften«<sup>59</sup> als den »kleinsten Teilen des Ganzen.«<sup>60</sup> Dazu zählt beim Staat zunächst die Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die sich aus einem angeborenen Trieb heraus zusammenfinden, nämlich dem Trieb, Wesen zu zeugen, die ihnen gleichen.<sup>61</sup> Aus dieser Gemeinschaft entsteht dann zweitens die Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern. Drittens aber, und für Aristoteles ebenso natürlich, ist die Gemeinschaft von Herr und Sklave. Der Ursprung dieser Verbindung liegt für Aristoteles in der Ungleichverteilung der planerischen Intelligenz: Wer nicht über die Fähigkeit verfügt, gut zu planen, der ist für Aristoteles ein »natürlicher Sklave«<sup>62</sup> und bedarf der Ergänzung durch jemanden, dessen Planungsfähigkeit dieses Defizit kompensieren kann. Dies ist freilich keine zwingende Konklusion: Fähigkeitsdefizite legen die Kooperation mit solchen Menschen nahe, die diese Defizite kompensieren können, und die ungleiche Verteilung von Fähigkeiten lässt deswegen eine gesellschaftliche Arbeitsteilung sinnvoll erscheinen. Aber diese Arbeitsteilung muss keineswegs die Form des antiken Rechtsinstituts der Sklaverei haben.<sup>63</sup> Hier lässt sich Aristoteles deutlich von der Rechtswirklichkeit seiner Zeit leiten, die er nur marginal kritisiert, nämlich hinsichtlich der Praxis, auch in Kriegsgefangenschaft geratene Griechen zu versklaven, die aufgrund ihrer Intelligenz keineswegs »natürliche« Sklaven seien.

Nun ist der Mensch nicht das einzige Lebewesen, das in Gemeinschaft lebt, und manche Insekten werden sogar »staatenbildend« (*politikon*) genannt. Aristoteles kennt diesen Sprachgebrauch, hält den Menschen aber »mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier (*agelaion*)« in eminenter Weise für ein *zôion politikon*, denn es ist »einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache (*logos*) begabt.«<sup>64</sup> Tiere würden zwar über eine Stimme (*phônê*) verfügen, mit der sie Lust und Unlust ausdrücken können,<sup>65</sup> aber Menschen verfügen über die Sprache (den *logos*), in der sie sich über das Nützliche, Schädliche und Gerechte austauschen können:

<sup>59</sup> *Pol.* I 2, 1252b 31 (*hai prôtai koinôniai*).

<sup>60</sup> *Pol.* I 1, 1252a 19–20 (*elachista moria tou pantos*).

<sup>61</sup> *Pol.* I 2, 1252a 26–30 (*toiouton*).

<sup>62</sup> *Pol.* I 2, 1252a 33–34; vgl. auch *Pol.* I 4–6.

<sup>63</sup> Zu diesem vgl. ausführlich Gigon 1965 und Klees 1975; zu Aristoteles vgl. insbes. 181–227.

<sup>64</sup> *Pol.* I 2, 1253a 7–10 (Übers. Rolfes). Vgl. dazu auch *Pol.* I 8, 1256a 23; *HA* I 1, 1487b 33–488a 14 und IX 40, 623b 10.

<sup>65</sup> Vgl. *Pol.* I 2, 1253a 10–11; vgl. auch *HA* I 1, 488a 31–b 1.

Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerech und Ungerech und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat.<sup>66</sup>

Einerseits ist der Mensch also ein mit *logos* begabtes Wesen, ein *zôion logon echon*, wobei *logos* ein notorisch vieldeutiger Ausdruck ist.<sup>67</sup> Im Lateinischen ist für diese anthropologische Kurzformel des Aristoteles die Übersetzung »animal rationale« üblich geworden,<sup>68</sup> im Deutschen nennt man den Menschen dementsprechend ein »vernunftbegabtes Lebewesen«. Aber der Kontext in der *Politik* macht deutlich, dass dort mit *logos* zunächst nicht die Vernunft gemeint ist, sondern die Sprache. Durch die Sprache verfügen die Menschen dann aber auch über die Möglichkeit der rationalen Auseinandersetzung mit einer Sache und miteinander. Die üblichen Übersetzungen setzen also an die erste Stelle, was in der *Politik* nur durch die Sprache vermittelt ins Spiel kommt, nämlich die Vernunft.

Andererseits bestimmt Aristoteles den Menschen als ein *zôion politikon*, und wieder stellt sich die Frage nach einer angemessenen Übersetzung. Ist der Mensch nun ein »staatliches«,<sup>69</sup> ein »geselliges«,<sup>70</sup> ein »soziales«<sup>71</sup>, oder ein »politisches«<sup>72</sup> Wesen? Aus dem Kontext in der *Politik* wird wiederum klar, dass es Aristoteles nicht um die Einbettung des Menschen in irgendwelche Gruppen oder Gemeinschaften geht, sondern dass es ihm um die Einbettung des Menschen in eine ganz bestimmte Gemeinschaft geht, nämlich um die Einbettung des Menschen in die *polis*, den Staat im Unterschied zu Familie, Dorf oder Stamm.<sup>73</sup> Der Mensch ist für Aristoteles also ein von Natur aus auf die *polis* bezogenes Wesen, also auf den funktional differenzier-

<sup>66</sup> *Pol.* I 2, 1253a 15–17.

<sup>67</sup> Man denke etwa an die Probleme, die Goethes *Faust* (in *Faust I*, Z. 1220–1237) mit der Übersetzung des Anfangs des Johannesevangeliums hat (»Im Anfang war der *logos*«).

<sup>68</sup> Zum Beispiel bei Seneca, *Ep. ad Luc.* 41, 8.

<sup>69</sup> So in Rolfes' Übersetzung von *Pol.* I 2, 1253a 2; in 1253a 7 übersetzt er »Vereinswesen«.

<sup>70</sup> So beispielsweise Seidl 2001, 46.

<sup>71</sup> Barnes 1992, 126 zieht explizit die Übersetzung »sozial« der Übersetzung »politisch« vor.

<sup>72</sup> So die Übersetzung von Suhsemihl.

<sup>73</sup> Vgl. Landmann 1962, 93: »Der Mensch bildet Gemeinschaft, weil er sich nicht selbst genug ist: also muß die vollkommene Gemeinschaft sich selbst genug sein. Das sind aber die frühesten Gemeinschaften, Familie und Dorf, noch nicht, sondern das ist erst der Staat. Deshalb ist der Mensch genauer nicht nur ein gemeinschaftsbildendes, sondern speziell ein staatsbildendes und in Staaten lebendes Wesen, nicht nur ein *koinônikon*, sondern ein *politikon zôion*.«



ten Zusammenschluss von freien und gleichen Bürgern zu einem Staat,<sup>74</sup> der um des Überlebens willen seinen Anfang nimmt, dann aber als Ermöglichungsgrund eines guten Lebens der Bürger fortexistiert.<sup>75</sup>

Aristoteles bestimmt den Menschen in der *Politik* also als sprachbegabt und staatsorientiert. Diese beiden anthropologischen Kernaussagen stehen nun nicht unverbunden nebeneinander, sondern hängen eng miteinander zusammen.<sup>76</sup> Wie wir gesehen haben, kann nur ein *zôion logon echon* im höchsten Grad ein *zôion politikon* sein. Es ist der Diskurs über und das Teilen von Werten, die eine Polis überhaupt erst ermöglichen. Denn eine Polis ist, so der Anfangssatz der *Politik*, eine Gemeinschaft, die um eines gemeinsamen Gutes besteht,<sup>77</sup> und die Polisbürger müssen immer wieder neu aushandeln, wie dieses gemeinsame Ziel zu bestimmen und zu verwirklichen ist.<sup>78</sup> Umgekehrt kann sich das *zôion logon echon* nur als *zôion politikon* voll entfalten; der autarke Staat ist Voraussetzung für das gute Leben (die *eudaimonia*) des sprach- und damit vernunftbegabten Menschen, denn nur die gesellschaftliche Arbeitsteilung schafft dem durch seinen Körper von äußeren Gütern abhängigen Menschen<sup>79</sup> genügend Freiraum für die *theôria*, die zweckfreie wissenschaftliche Kontemplation.<sup>80</sup>

## 5 Der denkende Mensch in der Biologie des Aristoteles

### 5.1 Aufrecht gehen, aufrecht stehen: Die menschliche Anatomie

Auch in seinen biologischen Schriften geht Aristoteles immer wieder auf den Menschen und seine Besonderheiten ein. Die *Historia animalium* beginnt sogar aus didaktischen Gründen mit der Darstellung der Anatomie des Menschen, denn man habe

<sup>74</sup> Vgl. die Übersetzungen von Schwarz (»staatsbezogen«) und Schüttrumpf (»das zum staatlichen Verband gehört«). Gigon entscheidet sich für »staatenbildend«.

<sup>75</sup> Vgl. *Pol.* I 2, 1252b 29–30.

<sup>76</sup> Höffe 1976, 245 spricht von einer »eigentümliche[n] Dialektik, die sich bei genauerem Hinsehen zwischen den beiden Bestimmungen zeigt«.

<sup>77</sup> *Pol.* I 1, 1252a 1–3.

<sup>78</sup> *Pol.* III 1, 1275b 18–20.

<sup>79</sup> Vgl. *NE* X 8.

<sup>80</sup> Vgl. Aristoteles' Erklärung in *Met.* I 1, 981b 23–25, die Mathematik habe entstehen können, weil man den ägyptischen Priester »Muße erlaubt« und sie von den Sorgen um den Lebensunterhalt befreit habe. Ähnlich Höffe 1976, 243–244.

mit der Untersuchung beim bekanntesten Lebewesen zu beginnen, und der Mensch sei dem Menschen nun einmal am vertrautesten.<sup>81</sup>

Aristoteles beschreibt nicht nur zahlreiche Körperteile des Menschen, sondern stellt auch viele Hinsichten heraus, in denen der Mensch sich von den übrigen Tieren – manchmal nur graduell – unterscheidet. Anders als der *Nous*, der nur durch das spekulative Denken erschlossen werden kann, lassen sich andere besondere Merkmale des Menschen bereits mit bloßem Auge erkennen: sein aufrechter Gang und der Besitz von Händen anstelle von Vorderbeinen und -füßen. Weiterhin stünden beim Menschen die Augen relativ zu ihrer Größe näher beisammen als bei anderen Tieren,<sup>82</sup> nur der Mensch habe einen breiten Brustkasten, und nur er habe seine Brust auf der Vorderseite.<sup>83</sup> Nur der Mensch habe obere und untere Wimpern und Haare in den Achselhöhlen und im Schambereich.<sup>84</sup> Solche anatomischen Besonderheiten werden von Aristoteles aber nicht bloß inventarisiert; er zeigt vielmehr auf, wie sie mit dem Wesen des Menschen zusammenhängen.

Besonders deutlich wird das beim Gehirn, von dem Aristoteles sagt, der Mensch habe im Verhältnis zur Körpergröße das größte Gehirn.<sup>85</sup> Unsere heutige Gehirnphysiologie identifiziert das Gehirn direkt als Organ des Denkens, aber in der Antike galt gemeinhin das Herz als Ort solcher seelischer Vorgänge. Aristoteles weist dem Gehirn trotzdem eine wichtige Funktion für das Denken zu:<sup>86</sup> Das Gehirn sei nicht durchblutet und deshalb kühl; es vermöge daher, den Überschuß an Wärme, die im Herzen (u.a. durch das Denken) entstanden sei und die durch die Blutgefäße auch bis zum Gehirn gelange, wieder abzukühlen. Aristoteles sieht diesen Zusammenhang dadurch bestätigt, dass alle Lebewesen mit Blutkreislauf auch über ein Gehirn verfügen.<sup>87</sup> Das Gehirn ist für Aristoteles also gewissermaßen der Kühlturm, der es dem Menschen erlaubt, mit großen Mengen warmen Blutes besonders anspruchsvolle Seelentätigkeiten auszuüben. Denn der Mensch habe das meiste und das wärmste Blut, weil die Seele desto edler sei, je mehr Wärme das Lebewesen habe.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Vgl. *HA* I 6, 491a 19–23.

<sup>82</sup> Vgl. *HA* I 15, 494b 15–16.

<sup>83</sup> Vgl. *HA* II 1, 497b 32–498a 2.

<sup>84</sup> Vgl. *HA* II 1, 498b 21–25.

<sup>85</sup> Vgl. *PA* II 7, 653a 27–28; vgl. auch *GA* 744a 27–31.

<sup>86</sup> Vgl. zum Folgenden v.a. *PA* II 7.

<sup>87</sup> Vgl. auch *PA* IV 10, 686a 6.

<sup>88</sup> Vgl. *Resp.* 13, 477a 16–17; nach *Resp.* 13, 477a 20 verfügt der Mensch auch über das »reinste« Blut. Dünnes Blut verbessert die Wahrnehmung und sorgt für höhere Intelligenz, während

Auch zwischen dem aufrechten Gang und dem Denken des Menschen sieht Aristoteles einen engen Zusammenhang: »Aufrecht ist er als einziges von den Tieren, dadurch, dass seine Natur und sein Wesen göttlich sind.«<sup>89</sup> Die hier behauptete Göttlichkeit des menschlichen Wesens wurzelt in der Denkfähigkeit des Menschen, denn die typische Tätigkeit des Göttlichen (sein *ergon*) ist das Denken. Für dieses erfüllt der aufrechte Gang in Aristoteles' Augen eine ganz mechanische Funktion: Er soll dem Menschen im wahrsten Sinne des Wortes ein ballastfreies Denken ermöglichen. Durch ein auflastendes Gewicht werde nämlich das Denken erschwert, weil eine solche Last sowohl den Verstand (*dianoia*) als auch den Gemeinsinn (*koinê aisthesis*) hemme.<sup>90</sup>

Bedingt durch den aufrechten Gang habe nun der Mensch im Verhältnis zu seiner Körpergröße die größten Füße im Tierreich – denn es seien, so Aristoteles, beim Menschen ja auch nur zwei Füße, die das gesamte Körpergewicht tragen müssten.<sup>91</sup> Andererseits hätte der Mensch durch seinen aufrechten Gang keinen Schwanz, dafür aber ein gut mit Körperfleisch gepolstertes Gesäß und fleischige Beine. Denn so könne die Natur einen Teil des Körpergewichtes nach unten verlagern, um dem Menschen das aufrechte Gehen zu erleichtern. Zweitens könne der Mensch unmöglich die ganze Zeit über aufrecht auf zwei Beinen stehen, sondern müsse auch ausruhen – was er dank seines Gesäßes bequem im Sitzen erledigen könne.<sup>92</sup>

Auch seine Hände unterscheiden den Menschen anatomisch von den anderen Tieren.<sup>93</sup> Sie sind für Aristoteles ebenfalls eng mit dem Wesen des Menschen verknüpft, denn nur aufgrund seiner hohen Intelligenz seien beim Menschen die Voraussetzungen für Hände gegeben. Einerseits hat er aufgrund des aufrechten Ganges keinen Bedarf an Vorderfüßen, so dass ihm an deren Stelle Hände wachsen können.<sup>94</sup> Andererseits ist er intelligent genug, das komplizierte Werkzeug (oder Organ – *organon* kann beides heißen) Hand überhaupt einzusetzen. Da die Hand das *organon* ist, mit dem der Mensch alle anderen Werkzeuge, die er herstellt, bedient, nennt Aristoteles

warmes und reines Blut eine gute Grundlage für Tapferkeit und Klugheit ist (*PA* II 2, 648a 3–11 und *PA* II 4, 650b 18–27; vgl. *GA* II 6, 744a 29–31).

<sup>89</sup> *PA* IV 10, 686a 27–29: *Orthon men gar esti monon tôn zôion dia to tèn physin autou kai tèn ousian einai theian.*

<sup>90</sup> Vgl. *PA* IV 10, 686a 29–31.

<sup>91</sup> Vgl. *PA* IV 10, 690a 27–30.

<sup>92</sup> Vgl. *PA* IV 10, 689b 1–34; vgl. auch *LA* 11.

<sup>93</sup> Mit dem aufrechten Gang und der Händigkeit hängt auch die besondere Einrichtung der Armgelenke beim Menschen zusammen. Vgl. *HA* II 1, 498a 2–4, *PA* IV 10, 687a 25–27 u.a.

<sup>94</sup> Vgl. *PA* IV 10, 687a 6–8.

die Hand auch das »Werkzeug der Werkzeuge«.<sup>95</sup> Während Anaxagoras behauptet hat, der Mensch sei intelligent, weil er Hände habe, sieht Aristoteles den Zusammenhang genau umgekehrt: Der Mensch hat Hände, weil er intelligent ist. Ohne die für ein solches *organon* notwendige Intelligenz hätte er die Hände vergebens; er könnte sie gar nicht nutzen. Die Natur aber, so Aristoteles' oft wiederholter methodischer Leitsatz, schaffe nichts vergebens.<sup>96</sup> Folge man Anaxagoras, so wäre es mit der Intelligenz so, wie wenn man jemandem, der schon eine Flöte besitzt, die Flötenfähigkeit schenken würde, während Aristoteles sein eigenes Modell so beschreibt, daß es sich mit der Hand so verhält wie mit einer Flöte, die man jemandem gibt, der Flöte spielen kann. Nur ein solcher wird mit der Flöte etwas anfangen können.

Aristoteles sieht also eine starke Entsprechung zwischen der körperlichen und der seelischen Ausstattung des Menschen. Dabei reicht es allerdings nicht aus, den Körper nur als bloßes Zeichen für die Seele zu sehen.<sup>97</sup> Vielmehr ist die Physiologie Grundlage und Voraussetzung dafür, dass die Seelenvermögen sich realisieren können, denn ohne entsprechende organische Ausstattung können, wie wir gesehen haben, viele seelische Vermögen sich nicht entfalten. »Die Natur«, die, wie er immer wieder sagt, nichts vergebens schafft, schafft keine Seelenvermögen ohne passende körperliche Organe, aber auch keine körperlichen Organe, die nicht (direkt oder indirekt) der Verwirklichung der Seelenvermögen dienen – was deutlich die obige Rekonstruktion des Ergon-Argumentes stützt und in gutem Einklang mit Aristoteles' Ausführungen in *De anima* ist.

Ganz entschieden wendet sich Aristoteles gegen die These, der Mensch sei ein Mängelwesen, wie sie etwa in dem von Platon überlieferten Protagoras-Mythos zum Ausdruck kommt.<sup>98</sup> Die Ansicht, dass die Konstitution des Menschen nicht gut sei und er sogar das am schlechtesten ausgestattete Lebewesen sei, werde, so Aristoteles, damit begründet, dass der Mensch barfüßig und unbehaart sei und kein angeborenes Mittel habe, sich zu schützen.<sup>99</sup> Doch wendet Aristoteles ein, dass die übrigen Tiere ja nur über eine einzige Methode des Schutzes verfügen und diese nicht den wechselnden Umständen anpassen können. Ja, sie müssten ihre angeborenen Schuhe und ihre angeborenen Waffen die ganze Zeit tragen und auch mit ihnen schlafen. Der Mensch hingegen kann sich seiner Waffen entledigen, kann je nach Situation eine

<sup>95</sup> *An.* III 8, 432a 2 (*organon organôn*).

<sup>96</sup> Vgl. z.B. *Pol.* I 1, 1253a 9.

<sup>97</sup> Wie z.B. Landmann 1962, 85: »So kündigt überall schon das Körperliche das Geistige an.«

<sup>98</sup> Vgl. dazu die Kapitel 4 und 6 zur Sophistik und zu Platon in diesem Band.

<sup>99</sup> Vgl. hierfür und für Aristoteles' Kritik vgl. *PA* IV 10, 687a 23-b 24.

andere Waffe wählen. Nicht zuletzt zeigt die Hand die gute Einrichtung des menschlichen Körperbaus, wird ihm doch die Hand »zur Klaue und zum Horn und zum Speiß und zum Schwert und zu jeder beliebigen anderen Waffe und jedem beliebigen anderen Werkzeug«. <sup>100</sup> Die Hand kann ihm all dieses sein, weil sie eben so verschiedene Werkzeuge halten und bedienen kann. All dies führt Aristoteles dazu, ein stark positiv wertendes Vokabular in Bezug auf die Einrichtung der Hand zu verwenden: Die Natur habe die Hand gut (*eu*) eingerichtet, die Fingergelenke sind »wohlgestaltet« (*kalôs echousi*) und auch die Fingernägel sind für Aristoteles »gut ausgedacht« (*eu memêchanêtai*), weil sie die Fingerspitzen schützen. <sup>101</sup> Nicht zuletzt die Hand erweist die Natur also für Aristoteles als eine intelligente Designerin, die die Körperteile so gut wie möglich auf das Wohl des gesamten Lebewesens ausrichtet und nicht nur die Seele des Menschen mit dem Vermögen ausstattet, der göttlichen Tätigkeit des Denkens nachzugehen, sondern auch seinen Körper geschickt und angemessen einrichtet. Mängel kann Aristoteles im Plan der Natur nicht entdecken, sondern nur ein wunderbares Zusammenstimmen von zu lösenden Aufgaben und Zielen dienen kann. <sup>102</sup>

### 5.2 *Der Nous »von draußen«*

In *De anima* schreibt Aristoteles dem Nous eine Sonderstellung zu. Er ist das einzige Seelenvermögen, das nicht auf ein körperliches Organ angewiesen ist, und deswegen ist der aktive Teil des Nous (der *nous poiêtikos*) auch der einzige Kandidat für einen Teil der Seele, der das Ende des Körpers überdauern könnte. <sup>103</sup> Auch in Aristoteles' Theorie der Ontogenese hat der Nous eine Sonderstellung. Von ihm sagt Aristoteles,

<sup>100</sup> *PA* IV 10, 687b 3–4 (Übers. Kullmann).

<sup>101</sup> *PA* IV 10, 687b 6 (mit Pecks Konjektur), 10 und 21–22.

<sup>102</sup> Die menschliche Brust ist ein Beispiel für diese regelmäßige Praxis der Natur (*pollakis poiein*, *PA* IV 10, 688a 23–24): Einerseits schützt ihr Fleisch das Herz, andererseits dient sie im weiblichen Körper auch dazu, die Nahrung für den Nachwuchs zu speichern (*PA* IV 10, 688a 18–25).

<sup>103</sup> Für die Nöte der Interpreten vgl. etwa die Bemerkung von *Über die Seele* 1959, 142: »Es gibt kein Stück der antiken Philosophie, das wie die halbe Seite dieses Kapitels eine solche Masse der Erklärungen hervorgerufen hat. Seine Dunkelheit und übermäßige Kürze sind berüchtigt. Fehlte es, man würde von der naturalistischen Psychologie aus, die uns dargeboten wird, nichts vermissen. Es ist wahrscheinlich, daß Ar. das Kapitel erst nachträglich eingefügt hat [...].«

er allein käme »von draußen« (*thyrathen*) und er allein sei »göttlich« (*theion*).<sup>104</sup> Die Formulierung »von draußen« lässt ziemlich viel Spielraum für Spekulationen, und dieser Spielraum ist von den Aristoteles-Interpreten auch weidlich ausgenutzt worden. Denn wenn der Nous »von draußen« kommt, so sind insbesondere zwei Dinge immer noch unklar: Woher »von draußen« kommt er? Und wann kommt er?

Eine traditionelle Antwort auf die Woher-Frage ist: Der Nous ist göttlichen Ursprungs, und er wird dem entstehenden Menschen von seinem göttlichen Urheber im Rahmen der Beseelung mitgegeben. Die Interpretation fasst gewissermaßen die Auskunft des Aristoteles, der Nous sei »göttlich« (*theion*), nicht nur als Werturteil, sondern auch als Herkunftsbezeichnung auf.<sup>105</sup> Doch sind damit längst noch nicht alle Fragen beantwortet: Ist der Nous etwas Unstoffliches oder etwas Stoffliches? Wenn etwas Stoffliches: Besteht er etwa aus Pneuma oder einem anderen der Materie der Gestirne analogen Element?<sup>106</sup> Und wenn etwas Unstoffliches: Ist er dann numerisch einer für alle Menschen, oder hat jeder Mensch seinen eigenen Nous?<sup>107</sup>

Interpreten, die einen göttlichen Ursprung für den Nous ansetzen, gehen zumeist davon aus, dass der Zeitpunkt des Kommens des Nous vor der Geburt anzusiedeln ist. Eine andere Interpretationsrichtung siedelt das Kommen des Nous hingegen nach der Geburt an.<sup>108</sup> Für diese Interpretationsrichtung ist der Nous nicht göttlichen, sondern

<sup>104</sup> Vgl. *GA* II 3, 736b 27–28. Hinsichtlich der Göttlichkeitszuschreibung knüpft Aristoteles an Vorgänger wie Anaxagoras oder Hermodimos an, die vom Nous als dem »Gott in uns« (*hēmōn theos*) gesprochen haben; vgl. *Protr.*, Fragment 110 Düring = 96g Schneeweiß. Zur Externalität des Nous vgl. auch *GA* II 6, 744b 21–22 und *Resp.* 4, 472a 22–23 (*ho thyraten nous*).

<sup>105</sup> Während *theion* in *GA* II 3, 737a 9–10 ebenfalls als Herkunftsprädikat gelesen werden könnte, wird *theion* an seinen beiden anderen (von insgesamt vier) Vorkommnissen in *GA* eher als Wertprädikat denn als Herkunftsprädikat verwendet, nämlich in *GA* II 1, 731b 25–26 (das Gute und das Göttliche – *to kalon kai to theion* – als Beispiele für Ewiges, das schon aus begrifflichen Gründen keine Herkunft hat) und in *GA* III 20, 761a 4–5 (Hornissen und Wespen haben, anders als Bienen, nichts Göttliches). Vgl. auch *An.* I 4, 408b 29 (*theioteron*) und *NE* X 7, 1177b 26–28.

<sup>106</sup> Vgl. *GA* II 3, 736b 35–737a 1 und Cicero, *Tusc.* I 22: »quintum genus adhibet vacans nomine«.

<sup>107</sup> Für diese von den spätantiken und den arabischen Kommentatoren des Aristoteles – und im Anschluss an sie – geführte Diskussion vgl. z.B. Schulthess 1996, 207–213.

<sup>108</sup> Vgl. Clark 1975, 20–27 und 184–186. Ähnlich Voigt 2006, 140 der den »von draußen«-Aspekt des Nous im Anschluss an Putnams kausal-externalistischen Theorie der Bedeutung darin sieht, dass die allgemeinen Wesensbestimmungen, die der Nous denkt, stets Wesensbestimmungen von Einzeldingen sind, die in der Regel »außerhalb« der menschlichen Psyche existieren. Voigt äußert sich allerdings nicht explizit zur Wann-Frage. Hingegen bezeichnet

sozialen Ursprungs. Denn erst durch Sozialisation, durch die Interaktion mit anderen Menschen, kann der Mensch seine Sprachfähigkeit und damit seine Fähigkeit zur rationalen Auseinandersetzung entfalten, die der *Politik* zufolge ja seine spezifische Tätigkeit ausmacht. Das, was den Menschen zum Menschen macht – Sprache und Denken (*logos*) – entwickelt sich eben erst deutlich nach der Geburt.<sup>109</sup>

### 5.3 Unsterblichkeit als Individuum oder als Art?

Die Diskussion um den *Nous* wurde nicht zuletzt deswegen so intensiv geführt, weil eng mit der Frage nach seinem Status die Frage nach der menschlichen Unsterblichkeit verknüpft war. Und auch hinsichtlich dieser Frage bieten die Texte des Aristoteles Anhaltspunkte für ganz unterschiedliche Interpretationen. Einerseits trägt Aristoteles im nur fragmentarisch überlieferten »exoterischen« (d.h.: sich an das weitere Publikum wendenden) Dialog *Eudemos* auf der Basis von Anekdoten und ausgehend von der religiösen Praxis Argumente für eine traditionelle Vorstellung von der Fortexistenz der individuellen Seele nach dem Tod des Körpers zusammen.<sup>110</sup> Andererseits äußert er sich in den späteren Lehrschriften zur Psychologie und Biologie zu dieser Frage sehr viel zurückhaltender. Dort begründet er die Tatsache der Fortpflanzung der Lebewesen geradezu damit, dass diese eben nicht ewig existieren würden, und deswegen durch die Zeugung von Nachkommen immerhin als Gattung eine immerwährende Existenz verwirklichen können.<sup>111</sup>

Eine mögliche Ausnahmestellung hat wiederum der menschliche *Nous* inne. Denn es habe den Anschein, dass der *Nous* »als eine Art Substanz« eintritt (*ousia tis*), also als eine Art selbständiges Wesen, und »nicht vergeht« (*ou phtheiresthai*);<sup>112</sup> er komme von außen in den Menschen und könne sich abtrennen »wie das Ewige vom Vergänglichen«.<sup>113</sup> Nun können Aussagen über den Anschein oder Vergleiche (»wie«) mit sehr unterschiedlicher Verbindlichkeit vorgebracht und ebenso unterschiedlich verstanden werden. Tatsache ist jedenfalls, dass Aristoteles es an einer späteren Stelle bezüglich

Hilt 2005, 326, und 363–374 den *Nous* aufgrund einer starken Lesart des Schüler-Beispiels explizit als eine erworbene Haltung (*hexis*), ohne aber auf das »von außen« einzugehen.

<sup>109</sup> In diesem Sinne auch Kant 1803: »Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß.« (A1) Denn: »Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung.« (A7)

<sup>110</sup> Flashar 2006, 155, 157, 163 zufolge lassen die überlieferten Fragmente des *Eudemos* allerdings nur methodische, aber keine inhaltlichen Unterschiede zur Lehrschrift *De anima* erkennen.

<sup>111</sup> Vgl. *GA* II 1, 731b 33–732a 1 und *An.* II 4, 415b 2–7.

<sup>112</sup> *An.* I 4, 408b 18–19.

<sup>113</sup> *An.* II 2, 413b 24–27.

der »Abtrennbarkeit« des Nous offenlässt, ob er räumlich vom Körper abgetrennt werden könne oder nur begrifflich (wie bei den anderen Seelenvermögen),<sup>114</sup> um dann kurz darauf mit Bezug auf den aktiven Teil des Nous die Abtrennbarkeitsthese ohne Einschränkung zu wiederholen.<sup>115</sup>

Anders als die Wahrnehmungsvermögen kann der Nous seine Tätigkeiten, so Aristoteles, ohne körperliches Hilfsmittel ausüben; es sei daher sinnvoll (*eulogos*), dass er nicht mit dem Körper vermischt sei.<sup>116</sup> Deswegen zeichnet Aristoteles in *De anima* den Nous als den einzigen Kandidaten für etwas Unsterbliches in der menschlichen Seele aus, allerdings nur den aktiven Teil des Nous: Dieser ist »abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt und ist seinem Wesen nach in Wirklichkeit (*têi ousiâi ôn energeia*)«, und »nur dieser ist unsterblich und ewig«.<sup>117</sup> Eine Erinnerung habe der aktive Teil des Nous nach dem Tode jedoch nicht, denn die habe nicht der aktive Nous, sondern der Mensch, der – bis zu seinem Tod – auch über den passiven Nous, den *pathêtikos nous* verfüge; ohne den passiven Teil erkennt der aktive Teil (der *nous poiêtikos*) jedoch nichts und verfügt über keine Erinnerung mehr.<sup>118</sup> Selbst wenn Aristoteles also annimmt, dass der aktive Nous nach dem Tode weiterexistiert, kann bei ihm von einer personalen Fortexistenz der menschlichen Person nach dem Tod kaum die Rede sein.

## 6 Zusammenfassung

Damit ist nun der Bogen geschlagen von der formalen Bestimmung der Form einer Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, in den logischen Schriften des Aristoteles, hin zur Frage nach dem Fortleben des Menschen oder eines Teils von ihm nach dem Tode. Ich habe gezeigt, dass Aristoteles in den verschiedenen Pragmatien aufgrund seiner jeweiligen Fragestellung unterschiedliche Schwerpunkte setzt und verschiedene Herangehensweisen wählt, manchmal Dinge rafft, die er anderswo ausführlicher behandelt, und keineswegs an jeder Stelle, an der ein Thema wie der Mensch aufscheint, alles sagt, was er zu diesem Thema zu sagen hat. Dabei wurde aber auch klar, dass sich die verschiedenen Pragmatien zu einem kohärenten Gesamtbild ergänzen: Die dem Menschen gegebene Ausstattung mit Sprache und Vernunft

<sup>114</sup> *An.* III 4, 429a 10–12.

<sup>115</sup> Vgl. *An.* III 5, 430a 14–17.

<sup>116</sup> Vgl. *An.* III 4, 429a 24–25.

<sup>117</sup> *An.* III 5, 430a 17–18 und 23.

<sup>118</sup> Vgl. *An.* I 4, 408b 25–29 und III 5, 430a 23–25.



liefert Aristoteles nicht nur die spezifische Differenz für die Wesensbestimmung des Menschen als *zôion logon echon*, sondern auch die Grundlage für die Bestimmung des höchsten menschlichen Gutes in der Ethik und die Begründung der menschlichen Sozialität, da er als sprachbegabtes Wesen auch in höchstem Maße ein *zôion politikon* ist. In der Biologie, so habe ich gezeigt, entwirft Aristoteles ein Bild der menschlichen Anatomie als eines auf diese spezifische Tätigkeit des Denkens hin ausgerichtetes Ganzes, auch wenn die nähere Bestimmung des für das Denken zuständigen Nous und die damit verbundene Frage der menschlichen Unsterblichkeit den späteren Interpreten sehr viel Spielraum gelassen hat.

## Literatur

### Quellen

- Aristoteles. *Über die Seele*. Übers. und komm. von Willy Theiler. Berlin 1959 (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 13).
- *Analytica Posteriora*. Hrsg. von William David Ross. Oxford 1964. (Zitiert als *APo*). (OCT).
- »Categoriae«. In: *Categoriae et liber de interpretatione*. Hrsg. von Lorenzo Minio-Paluello. Oxford 1949. (OCT).
- *De anima*. Hrsg. von William David Ross. Oxford 1956. (Zitiert als *An.*). (OCT).
- *De generatione animalium*. Hrsg. von Hendrik Joan Drossaart Lulofs. Oxford 1965. (Zitiert als *GA*). (OCT).
- *De incessu animalium*. Hrsg. von Edward S. Forster. London und Cambridge MA 1961. (Zitiert als *IA*).
- »De interpretatione«. In: *Categoriae et liber de interpretatione*. Hrsg. von Lorenzo Minio-Paluello. Oxford 1949. (OCT).
- »De partibus animalium«. In: *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. Hrsg. von Arthur L. Peck. London und Cambridge MA 1961.
- »De respiratione«. In: *Parva naturalia*. Hrsg. von William David Ross. Oxford 1995. (OCT).
- *Der Protreptikos des Aristoteles*. Hrsg. von Ingemar Düring. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1993.
- *Ethica Nicomachea*. Hrsg. von Ingram Bywater. Oxford 1894. (Zitiert als *NE*). (OCT).
- *Fünf Bücher von der Zeugung und Entwicklung der Thiere*. Übers. und komm. von Hermann Aubert und Friedrich Wimmer. Leipzig 1860.
- *Historia animalium*. Hrsg. von Pierre Louis. Paris 1964–1969. (Zitiert als *HA*). (Budé).
- *Metaphysica*. Hrsg. von Werner Jaeger. Oxford 1957. (Zitiert als *Met.*). (OCT).
- *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg 2006.
- *Politica*. Hrsg. von William David Ross. Oxford 1957. (Zitiert als *Pol.*). (OCT).
- *Politik*. Übers. von Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg 1981.

- Aristoteles. *Politik*. Übers. von Franz Susemihl. Reinbeck bei Hamburg 1994.
- *Protreptikos. Hinführung zur Philosophie*. Hrsg. von Gerhart Schneeweiß. Darmstadt 2005. (Zitiert als *Protr.*).
- *Topica*. Hrsg. von William David Ross. Oxford 1958. (Zitiert als *Top.*). (OCT).
- *Über die Teile der Lebewesen*. Übers. und komm. von Wolfgang Kullmann. Berlin 2007 (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 17).
- Cicero, Marcus Tullius. *Gespräche in Tusculum*. Hrsg. und übers. von Olof Gigon. München 1951. (Zitiert als *Tusc.*).
- Diogenes Laërtius. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übers. von Otto Apelt. 2. Aufl. Hamburg 1967. (Zitiert als DL). (= PhB 53/54).
- Platon. »Euthyphron«. In: *Werke*. Hrsg. von Günther Eigler. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Bd. 1. Darmstadt 1990, S. 351–397.
- [Ps.]-Platon. »Horoi. Definitionen«. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Karl-Heinz Hülsner. Bd. 10: Briefe. Unechtes. Frankfurt a. M. 1991, S. 431–455.
- Seneca. »Ad Lucilium Epistulae Morales«. In: *Philosophische Schriften*. Hrsg. und übers. von Manfred Rosenbach. Darmstadt 1995.

#### *Hinweise zur weiteren Lektüre*

- Barnes, Jonathan (1992). *Aristoteles. Eine Einführung*. Ditzingen.
- Clark, Stephen R. L. (1975). *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Oxford.
- Höffe, Otfried (1976). »Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, S. 227–245.
- Kullmann, Wolfgang (1998). »Der Mensch als politisches Lebewesen«. In: *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. Hrsg. von Wolfgang Kullmann. Stuttgart, S. 334–363.

#### *Weitere zitierte Literatur*

- Bien, Günther (1973). *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg i. Br. und München.
- Bos, Abraham P. (2005). »Die Aristotelische Lehre der Seele. Widerrede gegen die moderne Entwicklungstheorie«. In: *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Hans-Dieter Klein. Würzburg, S. 87–99.
- (2003). *The Soul and Its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden.
- Broadie, Sarah W. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford.
- Busche, Hubertus (2001). *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg.
- Dierauer, Urs (1977). *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*. Amsterdam (= Studien zur antiken Philosophie 6).
- Dudley, John (1982). *Gott und Theoria bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*. Frankfurt a. M. und Bern (= Europäische Hochschulschriften XX/89).
- Edelstein, Ludwig (1943). »Aristotle and the Concept of Evolution«. In: *Classical Weekly* 37, S. 148–150.

- Flashar, Hellmut (2006). »Aristoteles. Dialoge, Philosophie, Rhetorik. [Übersetzungen, Erläuterungen, Kommentar]«. In: *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Hrsg. von Hellmut Flashar, Uwe Dubielzig und Barbara Breitenberger. Berlin (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 20/I).
- Gigon, Olof (1965). »Die Sklaverei bei Aristoteles«. In: *Entretiens sur l'Antiquité Classique*. Bd. 11: *La Politique d'Aristote: sept exposés et discussions*. Hrsg. von Rudolf Stark. Vandoeuvres-Genève, S. 247–283.
- Goethe, Johann Wolfgang (1971). *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart.
- Hilt, Annette (2005). *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*. Freiburg und München.
- Inciarte, Fernando (1980). »Die Seele aus begriffsanalytischer Sicht«. In: *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/80*. Hrsg. von Horst Seebaß. Münster (= Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 2), S. 47–70.
- Jansen, Ludger (2005a). »Aristoteles und das Problem des Neuen: Wie kreativ sind Veränderungsprinzipien?«. In: *Kreativität*. Hrsg. von Günter Abel, S. 15–25.
- (2005b). Art. »katêgoria/Kategorien«. In: *Aristoteles-Lexikon*. Hrsg. von Otfried Höffe. Stuttgart, S. 299–304.
- Kant, Immanuel (1803). »Über Pädagogik«. In: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 10. Darmstadt 1983, S. 691–761.
- Klees, Hans (1975). *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit*. Wiesbaden (= Forschungen zur antiken Sklaverei 6).
- Krämer, Hans Joachim (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Jg. 1959/6).
- Kurz, Dietrich (1970). *Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*. Göppingen (= Göppinger akademische Beiträge 8).
- Landmann, Michael (1962). »Die Griechen«. In: Michael Landmann u. a. *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*. (= Orbis Academicus I/9). Freiburg i. Br. und München, S. 3–111.
- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge MA.
- Maier, Eva Maria (2002). *Teleologie und politische Vernunft. Entwicklungslinien republikanischer Politik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*. Baden-Baden.
- Moore, George Edward (1903). *Principia Ethica*. Cambridge.
- Schmidinger, Heinrich (2006). »Der Mensch ist ein politisches Lebewesen – Erinnerung an die Geschichte einer Definition«. In: *Der Mensch – ein „zôion politikôn“? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht*. Hrsg. von Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak. Darmstadt, S. 7–19.
- Schneiders, Werner (1995). »Vernunft und Verstand. Krisen eines Begriffspaares«. In: *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Lothar Kreimendahl. Stuttgart und Bad Cannstatt, S. 199–220.

- Schulthess, Peter (1996). »Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein an der Rezeption der (spät-)antiken Texte orientierter Überblick«. In: Peter Schulthess und Ruedi Imbach. *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Zürich.
- Searle, John R. (1997). *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Aus dem Englischen übers. von Martin Suhr. Reinbeck bei Hamburg.
- (1995). *The Construction of Social Reality*. New York.
- Seidl, Horst (2001). *Vom Dasein zum Wesen des Menschen. Erörterungen zur philosophischen Anthropologie zwischen Tradition und Gegenwart*. Hildesheim.
- Szaif, Jan (2004). »Naturbegriff und Güterlehre bei Aristoteles«. In: *Was ist das für den Menschen Gute? What is Good for a Human Being?* Hrsg. von Jan Szaif und Matthias Lutz-Bachmann. Berlin und New York, S. 54–100.
- Theiler, Willy (1959). *Aristoteles. Über die Seele. [Übersetzung, Kommentar]*. Berlin (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 13).
- Voigt, Uwe (2006). »Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: Warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt«. In: *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Hrsg. von Bruno Niederbacher und Edmund Runggaldier. Frankfurt a. M. u. a., S. 117–152.
- Wolf, Ursula (1988). »Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre«. In: *Phronesis* 33, S. 54–75.
- Wolters, Gereon (1995). Art. »Scala naturae«. In: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von Jürgen Mittelstraß. Bd. 3. Stuttgart, S. 684–686.