



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die Bestimmung des Menschen bei Aristoteles“

Verfasser

Manuel Steffen

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:

A 296
Diplomstudium Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

Vorwort

Die Frage wird häufig gestellt und klingt vielleicht lapidar: „Was ist die Natur des Menschen?“, stellt man diese Frage im Alltag, so erhält man schnell eine Ansammlung von Allgemeinplätzen präsentiert, dies und jenes läge in der Natur des Menschen. Wird man als Philosoph wenn auch nur beiläufig mit diesen Fragen konfrontiert, so kommt man nicht umhin, sich auf die Probe gestellt zu fühlen: „Denn was ist denn der Mensch? Was ist seine Natur?“, es sind dies Fragen, die keineswegs lapidar zu beantworten sind, sondern es sind vor allem Fragen nach uns selbst, was die Bedeutung der Antworten nur hervorhebt.

Im Zuge dieser Diplomarbeit werde ich versuchen Antworten zu geben, wobei ich mich hierzu an Aristoteles wende, dessen Philosophie sich unter anderem mit genau diesen Fragen wesentlich, wenn nicht überhaupt auseinandergesetzt hat.

Meinen Eltern möchte ich für ihre Geduld und unermüdliche Unterstützung während meines Studiums besonderen Dank aussprechen.

Manuel Steffen

Wien, 2012

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	2
Einleitung.....	5
Das Leben des Aristoteles.....	6
Die Arbeitsweise des Aristoteles	7
Der Naturbegriff bei Aristoteles	8
Vorbemerkung zum Menschen.....	10
Gott nach aristotelischem Verständnis	11
I Was ist der Mensch?.....	13
Die Seele nach aristotelischem Verständnis	13
Über das Nährvermögen	16
Über das Wahrnehmungsvermögen.....	17
Über Schlafen und Wachen	19
Über das Träumen.....	20
Der Gesichtssinn	22
Der Gehörsinn.....	22
Der Geruchssinn	23
Der Tastsinn.....	24
Der Geschmackssinn.....	25
Die fünf Sinnesorgane und der Gemeinsinn	26
Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsvermögen und Vernunftvermögen .	27
Über die Vernunft bzw. das Denken.....	30
Kann die Vernunft irren?	32
Über die Sterblichkeit	33
Wie steht Aristoteles zum Tod des Menschen?	33
Ist der Tod eine Tugend?	35
Exkurs: Ansichten zur Unsterblichkeit der Seele	36
II Was soll der Mensch?	37
Was ist Tugend bzw. ein glückseliges Leben?	37
Weshalb das Glück das Höchste ist?	39
Die Freiheit des menschlichen Handelns.....	41
Der <i>akratische</i> Menschentyp	43
Tugendlehre	48
Die ethischen Tugenden und die Lehre von der Mitte.....	48
Fünf „Arten“ von Tapferkeit.....	50
Das gehörige Maß am Beispiel der Besonnenheit dargestellt	51
Die Verstandestugenden	53
Über die Klugheit.....	56
Freundschaft und Gerechtigkeit.....	59
Gerechtigkeit.....	59
Freundschaft.....	60
Der Mensch als „zoon politicon“	63
Die Familie	69
Die Stellung der Frauen und Kinder bei Aristoteles.....	69
Zwischen Familienautonomie und aufoktrozierter Familienplanung.....	71
Über die Erziehung und Ausbildung	74

Die frühkindliche Erziehung.....	76
Über das Lehrgut	77
Bildungsmittel.....	79
Die Gymnastik als Erziehungsmittel	79
Die Musik als Erziehungsmittel.....	80
Der Sklave bei Aristoteles	85
Was ist ein Sklave?	85
Der Handwerker.....	91
Resümee	92
Der notwendige Erwerb und seine Gefahren.....	94
III Der Mensch wer er ist, was er soll.....	97
Der Mensch.....	97
Die Glückseligkeit	97
Vier Arten des Lebenswandels	98
Das praktische und theoretische Leben	101
Die menschliche Glückseligkeit	101
Die göttliche Glückseligkeit	102
Verhältnis von praktischem und theoretischem Leben.....	103
Literaturverzeichnis	107
Anhang.....	109
Abstract (dt.)	109
Abstract (engl.)	111
Lebenslauf.....	113

Einleitung

In der hier vorgelegten Diplomarbeit, die den Titel „Die Bestimmung des Menschen bei Aristoteles“ trägt, soll eine Darstellung des Menschen erfolgen und damit seiner Besonderheiten gegenüber anderen Lebewesen, die nicht zuletzt in seiner speziellen Form eines vernunftbegabten Gemeinschaftswesens liegen und ihn damit von anderen Lebewesen abheben. Die Texte, „de anima“, die „Nikomachische Ethik“, die von der Tugendhaftigkeit, aber auch von der Tugendfähigkeit des Menschen handelt, und schließlich die „Politik“, die das Leben des Menschen in der Gemeinschaft als Ideal darstellt, sollen im Kern herangezogen werden, um ein Licht auf Aristoteles' Menschenbild zu werfen.

Aufgrund der Schwerpunktsetzung „Mensch“ ist diese Arbeit dem Bereich der philosophischen Anthropologie zuzuordnen, dabei sei das kantische Anthropologieverständnis zugrunde gelegt, das dieser in seiner Schrift „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ so beschreibt: „Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“¹ Beide, sowohl die physiologische als auch die pragmatische Betrachtung, finden bei Aristoteles Anwendung, war Aristoteles neben seinem Dasein als Philosoph doch auch den nach heutigem Verständnis empirischen Wissenschaften verbunden, womit sowohl das Sollen als auch das Sein des Menschen Eingang in seine Betrachtungen finden.

Zuerst ist das Sein des Menschen zu erfassen, was ihn gegenüber anderen Lebewesen auszeichnet und darauf begründet, was ihm als solchem Wesen zukommt bzw. was sich damit auf sein Leben selbst an Rückschlüssen ziehen lässt.

¹ Kant, Immanuel: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): „Immanuel Kant Werke in sechs Bänden“, Band 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966, S. 399.

Das Leben des Aristoteles

„Martin Heidegger soll seine Vorlesung mit den Worten begonnen haben: ‚Aristoteles wurde geboren, arbeitete und starb.‘“² Dabei sollte wohl eher auf die wahre Bedeutung eines Philosophen, die in seiner Philosophie und damit nicht in seiner Person liegt, hingewiesen werden. Einige Details zu seinem Leben seien hier aber dennoch genannt.

Aristoteles ist ca. 384 v. Chr. in Stagira an der Ostküste der Chalkidike geboren. Sein Vater war Arzt und am Hof des makedonischen Königs tätig, seine Mutter stammte wiederum ebenfalls aus einer Arztfamilie. 17-jährig trat Aristoteles in die platonische Akademie in Athen ein.³ Dort hat er sich dann im Verlauf immer weiter von Platon distanziert, so dass dieser einmal gesagt haben soll: ‚Aristoteles hat gegen mich ausgeschlagen, wie es junge Füllen gegen die eigene Mutter tun.‘⁴ Als Platon 347 v. Chr. stirbt, tritt nicht Aristoteles seine Nachfolge und auch Erbe an, sondern Speusippos, dies möglicherweise aufgrund der Differenzen zwischen Platons und Aristoteles‘ Ansichten, ein anderer Grund könnte aber auch der sein, dass Aristoteles als gebürtiger Makedonier nicht im Besitz des Bürgerrechts in Athen war, Speusippos war jedoch gebürtiger Athener, wodurch aufgrund seines Rechtsstatus unter seiner Hand die Akademie sicherer gewesen sein mag.⁵ Interessant ist dabei, dass sich Aristoteles in seinen überlieferten Texten zur Politik nie mit dem Status von Fremden „Metoecken“ auseinandergesetzt hat, sondern deren Rechtlosigkeit kommentarlos hingenommen hat, obwohl er in Athen selbst betroffen war.

Später zog es Aristoteles aufgrund einer Einladung von Hermeias von Atarneus nach Assos. Dort heiratete Aristoteles die Schwester oder Nichte und Adoptivtochter (die Zeugnisse sind nicht einheitlich)⁶ des Hermeias. Aristoteles soll sich im weiteren Verlauf insgesamt 2 Jahre auf Assos aufgehalten haben, danach hat er sich auf Mytilene auf Lesbos ca. 345 v. Chr. niedergelassen, dort begann dann auch die

² Lutz, Bernd: Metzler Philosophenlexikon, Weimar: Verlag J. B. Metzler 2003, S. 34.

³ Flashar, Hellmut: „Leben“ Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 2.

⁴ Lutz, Bernd: Metzler Philosophenlexikon, Weimar: Verlag J. B. Metzler 2003, S. 36.

⁵ Flashar, Hellmut: „Leben“ Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 3.

⁶ Flashar, Hellmut: „Leben“ Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 3.

Zusammenarbeit mit Theophrast von Eresos, mit welchem er eine systematische Bestandaufnahme der Natur erarbeitete.⁷

„Im Jahr 342 v. Chr. wird Aristoteles als Erzieher von König Philipps Sohn Alexander (später ‚der Große‘ genannt) an den makedonischen Hof berufen. Nach dieser Zeit löste er sich endgültig von der Schule Platons und gründete in Athen, wohin er 335 v. Chr. zurückgekehrt war, eine eigene Schule, die ‚Lykeion‘, bald darauf ‚Peripatos‘ genannt wurde.“⁸ Wobei *Hellmut Flashar* hier anmerkt, dass Aristoteles als Metoeke, da er ja gebürtiger Makedonier und kein Athener war, juristisch nicht in der Lage gewesen sein konnte, Grunderwerb zu betreiben, und damit wohl auch nicht juristisch der Gründer der Schule war.⁹ Nach dem Tod Alexanders 323 v. Chr. verließ Aristoteles Athen, nachdem sich die Stimmung allgemein gegen Makedonier wandte. Es wird gesagt, Aristoteles hätte seinen Entschluss Athen zu verlassen mit der Bemerkung versehen, dass er den Athenern nicht ein weiteres Mal die Gelegenheit geben will, sich an der Philosophie zu vergehen, dabei hat er sich wohl auf die Hinrichtung des Sokrates berufen. Aristoteles starb kurz darauf im Oktober 322 v. Chr. in Chalkis auf Euböa an einem Magenleiden.¹⁰

Die Arbeitsweise des Aristoteles

Hier stellt sich zuallererst einmal die Frage, was der Mensch überhaupt wissen kann, aber auch, woher er ein etwaiges Wissen beziehen kann. „Die Menschen haben zwar keine eingeborenen Ideen, aber sie haben angeborene Fähigkeiten: sie können wahrnehmen, sich erinnern, Ähnlichkeiten bemerken, allgemeine Vorstellungen bilden und Allgemeinbegriffe erfassen.“¹¹ Der Mensch ist das einzige Lebewesen, welches fähig ist Wissenschaft zu betreiben. „Weil sie sich nämlich wunderten,

⁷ Flashar, Hellmut: „Leben“ Aufsatz in: *Aristoteles Handbuch*, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 3.

⁸ Lutz, Bernd: *Metzler Philosophenlexikon*, Weimar: Verlag J. B. Metzler 2003, S. 36.

⁹ Flashar, Hellmut: „Leben“ Aufsatz in: *Aristoteles Handbuch*, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 4.

¹⁰ Flashar, Hellmut: „Leben“ Aufsatz in: *Aristoteles Handbuch*, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 4.

¹¹ Ackrill, John L.: *Aristoteles*, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 162.

haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen, sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegentrat. Allmählich machten sie auf diese Weise Fortschritte und stellten sich über Größeres Fragen [...].“¹²

Bevor sich Aristoteles selbst auf eine Fragestellung einlässt, betrachtet er die Antworten, die von früheren Philosophen zu dem betreffenden Thema gegeben wurden. Dabei stellt er die Ansichten dieser Philosophen nicht bloß dar, sondern unterzieht sie bereits einer Analyse, in der er deren Wahrheitsgehalt und Stimmigkeit überprüft, um dann schließlich auf seine eigene Darstellung des Problemstoffbestandes einzugehen und durch seine Argumentation aufzulösen. Je nach den verschiedenen Betrachtungsweisen ist auch deren Genauigkeit bei deren Auflösung zu unterscheiden. „Es ist das Zeichen eines gebildeten Menschen, nur gerade so viel Genauigkeit zu verlangen, wie die Natur des in Frage stehenden Gegenstandes zuläßt. Es ist genauso töricht, von einem Mathematiker bloße Wahrscheinlichkeitsschlüsse zu akzeptieren, wie von einem Redner demonstrative Beweise zu verlangen.“¹³

Der Naturbegriff bei Aristoteles

Die Physik bzw. *physis* wird allgemein mit Natur oder Wesen übersetzt. „Natur ist demnach ein Prinzip oder Ausgangspunkt (*archê*) von Bewegung bzw. Stillstand, welches der Sache, der es innewohnt, auf primäre Weise innewohnt.“¹⁴ „Unter den vorhandenen (Dingen) sind die einen von Natur aus, die anderen aufgrund anderer Ursachen (*aitia*) da. Es gibt von Natur aus entstehende Dinge (z. B.: Tiere und ihre Teile, Pflanzen und die ‚einfachen Körper‘ = Elemente) und Artefakte. Unterscheidendes Kriterium ist die Entstehungsursache: Von den natürlichen Dingen hat, ein jedes in sich selbst einen Anfang von Veränderung und Bestand, teils

¹² Aristoteles: „Metaphysik“, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 2010, S. 22. (Buch I A/982b).

¹³ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 23.

¹⁴ Corcillius, Klaus: „Physik“ Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcillius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 77.

bezogen auf den Raum, teils auf Wachstum und Schwinden, teils auf Eigenschaftsveränderung.“¹⁵

Aristoteles differenziert zwischen drei Formen von Naturverständnissen: „(1) im Sinne der dem formalen Bewegungs- und Stillstandsprinzip unmittelbar zugrunde liegenden Materie, (2) im Sinne des Bewegungs- und Stillstandsprinzips selbst und (3) im Sinne des ‚Weges hin zur Natur‘ im Sinne des Prozesses, der zur Natur im Sinne von (1) führt. (3) wird von Aristoteles schnell auf (1) zurückgeführt mit der Begründung, dass das, wohin ein Naturding sich entwickelt bzw. wächst, eben seine natürliche Form (*morphê*) ist.“¹⁶ Damit folgt Aristoteles einem teleologischen Naturverständnis und trennt zwischen Materie und Form, wobei er die Natur stets als in einem Werden bzw. in Bewegung begriffen versteht. Jeder Stoff ist Materie, in seinem konkreten Sein jedoch zugleich Form. Dieselbe Betrachtung wird sich in der Folge in der Beziehung zwischen Körper und Seele wiederfinden, wobei der Körper als Materie, die Seele als Wesen bzw. Form zu verstehen ist. (Näheres im Kapitel „Die Seele nach aristotelischem Verständnis“)

Es gibt zwei Arten, wie Dinge grundsätzlich beschaffen sein können, zum einen wäre hier die Naturbeschaffenheit zu nennen, welche sozusagen ohne artifiziellen Einfluss Materie und Form aus sich selbst heraus ist. So ist etwa Holz naturbeschaffen, sofern es als Materie Holz ist und als Form ein Baum oder im späteren Verlauf wiederum verfault. Wird das Holz nun bearbeitet, wie etwa von einem Tischler, so ist es nicht mehr in seiner naturbeschaffenen Form, sondern artifiziell, denn der Stuhl, aus dem das Holz gemacht ist, ist nicht dessen natürliche Form. Für den Stuhl ist das Holz die Materie, der Stuhl selbst ist Form- bzw. Zweckursache, während der Tischler die Wirkursache ist. Kommt die Wirkursache von außen, ist somit das Ding ein artifizielles und unbelebt, ist jedoch die Wirkursache in einem Naturding selbst, wie etwa im Menschen, so ist es lebendig. Die Unterscheidung zwischen natürlichem und künstlichem Ding geht somit mit der Unterscheidung zwischen belebt und unbelebt einher.

¹⁵ Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Kröner, Stuttgart, 2005, S. 456/457.

¹⁶ Corcillius, Klaus: „Physik“ Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcillius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 77/78.

Vorbemerkung zum Menschen

Kommt man nun zur Betrachtung des Menschen, so ist seine Materie der Körper, die Seele wiederum seine Form. Die Bewegung bzw. das Zweckhafte in der Natur führt hin zum Vollkommenen, dieses ist im *nous* zu sehen, welcher in seiner Vollendung nur in Gott ist. „Nous / Intellekt, Verstand, Vernunft ist bei Aristoteles (1) als spezifisches menschliches Denk- und Erkenntnisvermögen zu verstehen, (2) im kosmologischen Sinne als das alles lenkende Prinzip.“¹⁷

Der *nous* ist als ein über sich selbst Nachdenken zu begreifen, was in seiner Ausschließlichkeit einzig und allein Gott zukommt. Dem Menschen nun als einzigem Lebewesen kommt dieser *nous* ebenfalls zu, wodurch er sich auch von allen anderen Lebewesen abgrenzt. Nun ist es dem Menschen aufgrund seiner Affekte und seiner physischen Bedürfnisse nicht möglich, in diesem Akt der Selbstreflektion dauerhaft zu verbleiben. Da dieses über sich selbst Nachdenken jedoch göttlich ist und damit das höchste Ziel überhaupt darstellt, zudem dem Menschen als einzigem Lebewesen ein wesenhafter Anteil dieses Göttlichen gegeben ist, so ist dies auch sein Ziel. Um dieses Ziel eines reflektierenden Lebens zu erlangen, bedarf der Mensch Muße, somit eines Zustandes, der ihn nahezu autark werden lässt, worunter eine weitgehende Selbstgenügsamkeit zu verstehen ist. Dies führt Aristoteles zu dem Schluss, dass der Mensch sowohl ein *zoon politicon* als auch ein *bios theoretikos* ist, denn er bedarf einer organisierten Gemeinschaftsform, um ein Leben in Muße führen und sich damit einem theoretischen Lebens hingeben zu können. Ein theoretisches Leben setzt sich mit dem Sein an sich auseinander, später wird diese Beschäftigung als Metaphysik bekannt werden, diese Betätigung ist nur um ihrer selbst Willen und niemals als Mittel zu denken. Die in der Einleitung aufgestellte Differenzierung der physiologischen und pragmatischen Menschenkenntnis nach Kant ist dem aristotelischen Verständnis des Menschen ähnlich, sieht er doch den Menschen sowohl als Körper bzw. Substanz, welche sein Möglichsein ausdrückt, und andererseits als Verbindung von Körper und Seele, was am Ende dem Menschen sein Sein und damit sein stetiges Streben hin zum „unbewegten Bewegter“ als seinem Seinsollen verdeutlicht.

¹⁷ Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Kröner, Stuttgart, 2005, S. 381.

Der Mensch zeichnet sich durch ein Sein und Sollen aus, was nicht erst bei Kant zur Geltung gelangt, sondern seine Wurzeln in der aristotelischen Betrachtung des Menschen gefunden hat, wobei hier erwähnt werden muss, dass Aristoteles allen Dingen ein Streben hin zum „*unbewegten Beweger*“ unterstellt, der Mensch jedoch das einzige Tier ist, das selbst *nous* hat und damit Gott am nächsten ist. Der *nous* im Menschen stellt in ihm ein Vermögen dar, welches in Gott vollständig verwirklicht ist.

Gott nach aristotelischem Verständnis

Da der Mensch seinem Wesen gemäß seine Bewegung hin zur Verwirklichung des *nous* richtet, soll hier der von Aristoteles beschriebene „*unbewegte Beweger*“ kurz Darstellung finden.

Aristoteles argumentiert, dass sofern alle Dinge, alle Wesen vergänglich wären, so wäre auch die Bewegung vergänglich, diese kann jedoch weder entstanden sein noch vergehen, denn dann müsste sie ein ihr Vorgeordnetes besitzen, was aber nach Aristoteles nicht möglich ist. Bewegung und Zeit vergehen nicht und haben auch nie begonnen, sondern sie waren immer schon. Wie diese Bewegung nun zu denken ist, ist die nächste Frage, denn sofern man die Bewegung als Form versteht, die das Wesen der Substanz bestimmt, so ist nicht gesagt, dass diese Form, das, was im Endeffekt der Substanz ihr Sein gibt, sich auch in einer Substanz verwirklicht. Es bedürfte diesenfalls einer weiteren Ursache, für die Verwirklichung der Form in der Substanz. „Denn es hat den Anschein, daß das Verwirklichende zwar alles vermöge, das Vermögende aber nicht alles verwirkliche, so daß das Vermögende das Frühere wäre. Doch wenn dem so wäre, müßte nichts vom Seienden existieren; denn was vermögend ist zu sein, kann auch nicht sein.“¹⁸ Daraus kann man schließen, dass das Vermögen – die Form – allein nicht ausreichend ist und ein erster „unbewegter Beweger“ somit auch verwirklicht sein muss, denn das Vermögen ist immer nur eine mögliche Verwirklichung, selbst aber keine Verwirklichung. „Um die Existenz einer ewigen Bewegung [...] zu erklären, reicht es in der Tat nicht aus, eine ewige

¹⁸ Aristoteles: „Metaphysik“, Reclam Verlag, Stuttgart, 2010, S. 310. (Buch XII/1071b).

bewegende Substanz anzunehmen, wenn deren Substanz nicht ganz Wirklichkeit ist, denn wenn sie auch nur in irgendeiner Hinsicht Vermögen wäre, dann könnte sie auch nicht bewegen und die von ihr hervorgebrachte Bewegung könnte nicht mehr ewig sein.“¹⁹ Aufgrund dessen, dass das Selbstbewegte anderes in Bewegung versetzt, muss es selbst wiederum in Bewegung versetzt worden sein, was schließlich auf den „unbewegten Beweger“ schließen lässt, welches ein Wesen und seine vollständige Verwirklichung darstellt.²⁰

Die Bewegung des „unbewegten Bewegers“ ist nach Aristoteles mit der Bewegung zu vergleichen, die ein Geliebtes auf den Liebenden ausübt, dieser bewegt sich bzw. strebt auf das Geliebte zu. „Da die Bewegung nie aufhört, ist die Bewegungsursache reine Wirklichkeit und immerseiende Gegenwart. Sie ist in Wirklichkeit, was alle physischen Dinge nur der Möglichkeit nach sind.“²¹

Dem menschlichen Vermögen der Selbstreflexion spricht Aristoteles göttlichen Charakter zu, denn die Vernunft hat am Gedachten Anteil, da sie dieses im Bewusstsein hervorruft, wodurch Vernunft und Gedachtes eins sind. Indem der Mensch in die Lage versetzt ist, Dinge in sein Bewusstsein zu rufen, sich Allgemeinbegriffe zu bilden und über das Sein als solches zu denken (Metaphysik), hat er den *nous* in sich. „Der nous steht in der Nachfolge des platonischen Welterschöpfers, wie er im Timaios dargestellt wird: Er ist die erste ewige und unbewegte Substanz, die wie ein Geliebtes oder Erstrebtes bewegt und die Finalursache des gesamten Kosmos darstellt. Von diesem Prinzip hängen der Himmel und die Natur ab (Met. XII 9, 1075a11 f.). Er denkt den einen Gegenstand, der seine höchste Würde nicht beeinträchtigt: sich selbst.“²²

Gott ist bei Aristoteles somit keinesfalls als personal zu verstehen, sondern dieser ist selbst vollständig verwirklichte Wesenheit bzw. ein Prinzip, nach dem sich alles richtet, welches bei Aristoteles auch kosmologisches Prinzip genannt wird. „Sein ‚theologischer‘ Gedanke muss ihn vielmehr [wie oben ausgeführt] auf einen ‚unbewegten Beweger‘ führen, der die ‚Vollendung‘ der Welt der ‚Wesenheiten‘

¹⁹ Berti, Enrico: „Der Begriff der Wirklichkeit“ Aufsatz in: Klassiker Auslegen Metaphysik Die Substanzbücher, Hrsg. Rapp Christoph, Akademie Verlag, Berlin 1996, S. 306.

²⁰ Aristoteles: „Metaphysik“, Reclam Verlag, Stuttgart, 2010, S. 312. (Buch XII/1072a).

²¹ Lutz, Bernd: Metzler Philosophenlexikon, Weimar: Verlag J. B. Metzler 2003, S. 37.

²² Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Kröner, Stuttgart, 2005, S. 384/385.

darstellt und der gerade als solche ‚Vollendung‘ das ‚Ziel‘ (Telos) ist, das auf diese Weise selbst ‚Ursache‘ werden kann.“²³

I Was ist der Mensch?

Die Seele nach aristotelischem Verständnis

Im 2. Buch von „de anima“ beginnt Aristoteles seine Darstellung der Seele, dieser Betrachtung ist insofern höchste Bedeutung zuzumessen, als die Seele als das Prinzip des Lebens zu sehen ist und die Unterscheidung zwischen Beseeltem und Unbeseeltem gleichsam der Unterscheidung von Belebtem und Unbelebtem gleichkommt.

Hierbei soll zuerst eine allgemeine Bestimmung erfolgen. Aristoteles definiert jedes Ding als Materie, Form und deren Zusammengesetztes. Das Zusammengesetzte, somit die durch die Form bestimmte Materie, wird als Substanz bezeichnet. Diese Substanz als natürliche Substanz wird entweder als belebt oder unbelebt aufgefasst, wobei hier auf die Erläuterungen zum Naturbegriff verwiesen werden kann.

Vorweggenommen ist die Seele als Form zu verstehen, jedoch nicht als irgendeine Form, sondern als die Form eines belebten Naturdings. Das Belebte hat nun seine Bewegung im Gegensatz zum artifiziell Erstellten in sich selbst. „Leben nennen wir sowohl Ernährung, als auch Wachstum und Schwinden. Daher ist wohl jeder natürliche Körper der am Leben teilhat, ein Wesen (Substanz), und zwar im Sinne eines zusammengesetzten Wesens.“²⁴ Der Körper hat seiner Möglichkeit nach Leben, die Seele, wenn somit der Körper belebt ist, ist seine Verwirklichung. Die grundlegende Definition der Seele gibt Aristoteles folgendermaßen: „Wenn man nun

²³ Römpf, Georg: „Aristoteles“, Böhlau, UTB, Weimar, 2009, S. 58.

²⁴ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 61. (Buch II/412a).

etwas Gemeinsames von jeder Seele sagen soll, so ist sie wohl die erste Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers.“²⁵

Die Seele ist das Wesen eines Körpers, sofern er durch sie ein Belebter ist. Dazu sei ein künstliches Objekt gegenübergestellt: Der Stuhl – ein schon zuvor herangezogenes Beispiel – hat seine Form als Stuhl durch etwas von außen Kommendes, nämlich durch den Tischler, dieser gibt dem Holz seine Form, wodurch dieses erst Stuhl ist, da diese Einwirkung von außen kommt und nicht von sich aus dem Holz erwächst, handelt es sich um ein unbelebtes künstliches Objekt. Nichtsdestotrotz ist ein Stuhl nur ein Stuhl aus dem Zusammenspiel von Form (Bearbeitung hin zum Stuhl) und der Materie des Holzes.

Dasselbe ist nun auch im Bezug auf die Seele zu sagen, diese ist jedoch nicht bloß Form, sondern Form des Lebendigen. Die Seele als Wesen wird von Aristoteles in einem treffenden Beispiel veranschaulicht: „Wenn nämlich das Auge ein Lebewesen wäre, so wäre seine Seele die Sehkraft; denn sie ist das Wesen des Auges dem Begriffe nach.“²⁶ Ohne Sehkraft wäre das Auge kein Auge, allerhöchstens seiner Bezeichnung nach, so wie man auch Abbildungen mit der Bezeichnung versieht, die dem Abgebildeten zukommt, dennoch kann man dabei nicht von Identität sprechen.

Die Seele ist als Wesen eines Körpers ein Typusbegriff, denn ihr kommen verschiedene Vermögen zu, wobei nicht alle Vermögen vorhanden sein müssen, um von einem Lebendigen zu sprechen, Aristoteles unterscheidet hierbei grundsätzlich drei Vermögen: das vegetative Vermögen, das Wahrnehmungsvermögen und schließlich das Vernunftvermögen.

In einer weiteren Betrachtung untersucht Aristoteles, ob denn die Seele nun teilbar sei, so leben Pflanzen, aber auch Insekten sofern man sie teilt weiter. Es muss dann aber darauf hingewiesen werden, dass sich dabei nicht die Seele selbst teilt, sondern jedem dieser Teile, wie etwa dem abgeschnittenen Ast selbst, wieder Seele zukommt, insofern er über ein vegetatives Vermögen verfügt. Die Seele ist ein Wesen und damit eben gerade nicht mit dem Körper gleichzusetzen, dieser kann nämlich durchaus, wie bei der Pflanze gesehen, teilbar sein und es ist dann wiederum zu klären, ob den Pflanzenteilen jeweils Leben und damit Seele zukommt.

²⁵ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 63. (Buch II/412b).

²⁶ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 63. (Buch II/412b).

Das einzige Vermögen, welches sich von der Seele abtrennen kann, ist nach Aristoteles das Vernunftvermögen, dem er im 3. Buch der Seele eine eigene Betrachtung widmet. „Hinsichtlich der übrigen Teile aber der Vernunft und des Betrachtenden Vermögens ist es noch nicht deutlich, sondern es scheint eine andere Seelengattung zu sein, und dieses allein kann sich abtrennen, wie das Ewige vom Vergänglichen.“²⁷ Die schon geschilderte Göttlichkeit des *nous* wird hier schon hervorgehoben als er sich von allen anderen Seelenvermögen unterscheidet, er ist auch das Vermögen, das dem Menschen allein zukommt und ihn damit von anderen Lebewesen unterscheidet. Die Seele besteht nicht aus einzelnen Teilchen, sondern ihr kommen verschiedene sie kennzeichnende Vermögen zu, allgemein gesagt ist sie das Prinzip eines lebendigen Dings. Würde man sie als einzelne Teilchen betrachten, so würde sich wiederum die Frage stellen, was diese zusammenhält.²⁸

Die Seele selbst kann nun allgemein – wie bisher – bestimmt werden, diese Allgemeinheit ist dann aber nicht passend für die jeweils spezifische Seele eines Körpers. Aristoteles vergleicht dies mit dem Dreieck, von dem man zwar eine allgemeine Idee haben könne, die dann aber keinem bestimmten Dreieck eigentümlich sein würde.²⁹

Aristoteles geht in der Folge genauer auf die einzelnen Vermögen der Seele von lebenden Körpern ein. Angefangen wird dabei mit dem vegetativen Vermögen, welches allen lebenden Körpern zukommt, gefolgt von dem Wahrnehmungsvermögen und schließlich im III. Buch von „de anima“ auf das Vernunftvermögen, das ein für den Menschen ausschließliches Kennzeichnungsmerkmal ist.

²⁷ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 69. (Buch II/413b).

²⁸ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 47. (Buch I/410a).

²⁹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 75. (Buch II/414b).

Über das Nährvermögen

Dessen Leistungen es sind, die Nahrung zu verwerten und die Erhaltung bzw. auch die Fortpflanzung sicherzustellen³⁰, sie ist das allen Lebewesen zukommende Vermögen, ohne dieses kann ein Naturding nicht als lebendig bezeichnet werden.

Die Nahrung ist von demjenigen, der sich diese einverleibt, zu unterscheiden, während mit der Nahrung etwas passiert, sie wird von einem unverdaute Zustand in einen verdauten Zustand überführt, das Lebewesen selbst betreibt nur die Verdauung und wird selbst nicht verändert, sodass es das Aktive, das Beseelte in dieser Konstellation ist. Um es mit Aristoteles zu benennen: „Da sich aber nichts ernährt, was nicht am Leben teilhat, ist das Sich-Nährende der beseelte Körper, sofern er beseelt ist, so daß auch die Nahrung auf den beseelten Körper bezogen ist, und zwar nicht akzidentell.“³¹ Die Nahrung bewirkt nun einerseits das Wachstum, dies besonders bei den Pflanzen, und dient der Erhaltung des Lebewesens, ohne sich zu nähren hört ein Lebewesen auf zu sein, denn die Nahrung bzw. das Nährvermögen ist Voraussetzung für die anderen Seelenvermögen. Aristoteles gliedert dies in drei Faktoren: „das Ernährte, das, wodurch es ernährt wird, und das Ernährende, ist das Ernährende die erste (unterste Form von) Seele, das Genährte aber der Körper, der sie besitzt, und die Nahrung das, wodurch er genährt wird.“³²

Die Nahrung dient somit der Erhaltung des Lebewesens, dieses muss die Nahrung durch Verdauung verarbeiten. Wenn Aristoteles von Erhaltung spricht, meint er nicht nur das vorhandene Lebewesen, sondern auch die Fortpflanzung, die durch die transformierte Nahrung ermöglicht wird, denn die Nahrung dient sämtlichen Handlungen des Lebewesens, der grundlegendste Zweck derartiger Handlungen ist aber die Fortpflanzung. Das Nährvermögen stellt somit das grundlegende Vermögen eines Lebewesens dar, worauf sich die anderen Vermögen aufbauen, es wird sich erweisen, dass die verschiedenen Seelenvermögen stufenförmig organisiert sind.

³⁰ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 79. (Buch II/415a).

³¹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 87. (Buch II/416b).

³² Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 87. (Buch II/416b).

Über das Wahrnehmungsvermögen

Die Wahrnehmung wird von Aristoteles als ein Bewegt werden bzw. Erleiden beschrieben, weil etwas von außen auf das Lebewesen einwirkt. Dabei unterscheidet er die schlichte Fähigkeit, etwas wahrzunehmen, und das tatsächliche Wahrnehmen.

Erlitten wird dabei etwas durch ein von außen Kommendes, das auf uns einwirkt. Diese Einwirkung ist anfangs noch ein Ungleiches, dann nach Aristoteles ein Gleiches.³³ Was wohl so zu verstehen ist, dass das Lebewesen durch die Einwirkung von außen etwas in sich aufnimmt, wodurch es zu einem Bewusstseinsinhalt avanciert. „Uns ist die Vorstellung heutzutage vertraut, daß bei der Sinneswahrnehmung die Veränderung, die durch das Nervensystem zum Gehirn laufen, in einer verschlüsselten Form die Eigenschaften der wahrgenommenen Gegenstände mitteilen, Nachrichten, die das Gehirn dann entschlüsselt.“³⁴ Wobei die Aufgabe des Gehirns bei Aristoteles durch den Gemeinsinn ausgeführt wird, den er im Herzen, somit in der Mitte des Menschen ortet. Der Traum, der noch eigens zu behandeln ist, ist eine derartige Wahrnehmung, die in uns selbst stattfindet, insofern als etwas, das wir im Wachen wahrgenommen haben, im Schlafzustand in uns weiter wirkt, selbiges lässt sich aber auch über die Erinnerung aussagen.

Aristoteles stuft in dreifacher Weise ab, nämlich in Anlage, Haltung und Tätigkeit. Die Anlage ist dabei als das zu verstehen, was die Möglichkeit schafft, hier etwas wahrzunehmen, während diese Möglichkeit bezüglich der Anlage als Vollendung verstanden werden kann, diese ist dann Haltung, welche sich wiederum vollendet in der tatsächlichen Tätigkeit, hier somit im konkreten Wahrnehmen.³⁵ Erklärt wird dies näher mit Bezugnahme auf den Menschen als wissenschaftliches Wesen, dieser nämlich ist seiner Anlage nach wissenschaftlich, seiner Haltung nach aber erst dann, wenn er die nötigen Mittel ausgebildet hat, wie etwa die Grammatik, denn dann besteht die Möglichkeit hinsichtlich der Haltung. Die endgültige Vollendung findet sich dann bei dem, der Wissenschaft tatsächlich konkret betreibt. Dabei sei jedoch die Wissenschaft von der Wahrnehmung insofern unterschieden, als diese in der Seele stattfindet und vom Allgemeinen handelt, während sich die

³³ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 91. (Buch II/417a).

³⁴ Ackrill, John L.: „Aristoteles“, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1985, S. 102.

³⁵ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 242.

Wahrnehmung auf das Einzelding richtet und von einem Äußeren abhängig ist.³⁶ Hierbei darf man nicht vergessen, dass auch die Wissenschaft bei Aristoteles von Wahrnehmung abhängig ist und somit eben auch von äußeren Dingen.

Ist das Wahrnehmungsvermögen damit beschrieben, ist in einem nächsten Schritt das Objekt der Wahrnehmung zu fassen. Aristoteles differenziert zwischen drei Wahrnehmungsobjekten:

1. das Eigentümliche, das nur einem gewissen Sinn zukommt, im Umkehrschluss von anderen Sinnen daher nicht wahrgenommen wird.
2. das Gemeinsame, dieses kommt allen Sinnen zu, da sie keinem Sinn eigentümlich sind, wozu Aristoteles die Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt und Größe zählt.³⁷
3. das akzidentelle Objekt, dieses meint die Substanz, an der sich das eigentlich Wahrnehmbare befindet. Die Substanz ist ontologisch als Ding an sich zu verstehen, die Eigenschaften an ihm sind das akzidentell Seiende.³⁸ Dem Wahrnehmungsvermögen selbst zugänglich ist nur das akzidentell Seiende, die Erfassung der Substanz selbst bedarf der Reflexion, ist somit kein Wahrnehmungsakt, sondern ein Vernunftakt.³⁹

Täuschung ist auf Ebene der Wahrnehmung nach Aristoteles nicht möglich, so liegt keine Täuschung hinsichtlich der Wahrnehmung vor, wenn ich einen Gegenstand für grün halte, sondern es liegt eine Täuschung über den Farbträger vor. Die Täuschung kommt somit nicht der Wahrnehmung zu, sondern dem kognitiven Akt der Verarbeitung dieser Wahrnehmung. „[...] Jeder Sinn urteilt über die ihm eigenen Objekte und täuscht sich hierüber nicht, daß es z. B. Farbe oder Ton ist, sondern nur darüber, was der Träger der Farbe ist oder wo, oder was das Klingende ist oder wo.“⁴⁰

³⁶ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 95. (Buch II/417b).

³⁷ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 97. (Buch II/418a).

³⁸ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 245.

³⁹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 245.

⁴⁰ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 97. (Buch II/418a).

Über Schlafen und Wachen

Ein besonderer Zustand ist das Schlafen und das in ihm stattfindende Träumen, denn dieses führt zum Teil zum Wiederaufflammen des im Wachen Wahrgenommenen, wodurch dieser Zustand geschildert in Aristoteles' „parva naturalia“ hier exemplarisch in diesem Zusammenhang Darstellung findet.

Die Zustände des Schlafens und des Wachens sind einander entgegengesetzt. Dabei macht Aristoteles an der Fähigkeit zur Wahrnehmung fest, ob jemandem die Fähigkeit zu schlafen zukommt oder nicht. Der Schlafende nimmt nicht wahr (abgesehen vom Träumen), während der Wachende seine Umgebung wahrnimmt. Aristoteles schließt daraus, dass dem Teil, der wahrnimmt, und gesetzt dem Fall, das Wachen ist durch das Wahrnehmen gekennzeichnet, so muss dem Teil, dem das Wahrnehmen zukommt, auch das Schlafen zukommen. Das Wahrnehmen nun ist sowohl eine Bewegung der Seele als auch des Körpers, wodurch das Schlafen bzw. Wachen beiden Teilen zukommt. Da nun das Schlafen und Wachen dem gleichen Teil zukommt, ist es nach Aristoteles unmöglich, dass beide Zustände zugleich gegeben sind. Die Schlussfolgerung des Gesagten: „Das Wachen ist also durch die freie Betätigung der Wahrnehmung bestimmt. Und wenn bei Gegensätzen ein Glied des Gegensatzpaares vorhanden sein, das andere fehlen muß, und wenn jedes Lebewesen sich in einem der beiden Zustände befinden muß, gibt es zwangsläufig so etwas wie Schlaf.“⁴¹ Schlaf wird als eine Folge von Schwäche von zu langem bzw. intensivem Wahrnehmen angesehen, daraus leitet Aristoteles einerseits ab, dass Schlaf- und Wachzustand nicht gleichzeitig bestehen können, und dass sowohl Schlaf- als auch Wachzustand endliche Zustände sind, was bedeutet, dass jemand, der schläft, auch wieder aufwachen muss.

Der Wechsel von Schlaf und Wachzustand ist allen Tieren mit dem Menschen gemein, die Pflanzen schlafen nicht, da sie nicht wahrnehmen. Im Schlaf nun sind nicht bloß einzelne Organe ruhiggestellt, sondern es ist das „Primärorgan“⁴² ruhiggestellt. Dieses ist nach Aristoteles der Tastsinn, der sämtlichen Sinnen

⁴¹ Aristoteles: „Kleine naturwissenschaftliche Schriften“, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag 1997, S. 103. (454b).

⁴² Aristoteles: „Kleine naturwissenschaftliche Schriften“, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag 1997, S. 106. (455b).

innewohnt, der aber selbst nicht vom Bestand dieser Sinne abhängig ist. Denn sofern ein Lebewesen über ein Wahrnehmungsvermögen verfügt, somit nicht Pflanze ist, kommt ihm in jedem Fall der Tastsinn zu.

Anatomisch erklärt Aristoteles das Schlafen als eine Folge der Nahrungsaufnahme und der damit einhergehenden Hitze, die in den Kopf aufsteigt, um dann wieder abzusinken benötigt es den Schlaf. Auch körperliche Anstrengung wirkt wie die Nahrungsaufnahme, es entsteht dabei Hitze, welche abgebaut werden muss. Es soll aber hier vor allem um das Verständnis des Menschen bei Aristoteles gehen, wodurch hier nicht weiter auf die anatomischen Betrachtungen eingegangen wird. Soviel noch, es wird deutlich, dass Aristoteles den Schlaf als eine Art Abkühlprozess ansieht, der notwendig wird, sobald der Körper vor allem durch Nahrung, aber auch körperlicher Anstrengung zu viel Wärme in sich aufgenommen hat, die dann nach oben in den Kopf steigt und in der Folge durch den Schlaf wieder zum Absinken gebracht wird. Darin könnte man ein Verständnis von Schlaf als Regenerationsphase bereits bei Aristoteles erblicken.

Über das Träumen

Das Träumen stellt für Aristoteles eine Form von Vorstellung dar. Obwohl im Traum Dinge wahrgenommen werden und es nach Aristoteles auch möglich sei, im Traum an etwas anderes zu Denken als im Traum wahrgenommen wird, sind während des Traums die Sinnesorgane inaktiv. Wir sehen Gegenstände im Traum, auch wenn unsere Augen nachweislich geschlossen sind. Aristoteles kommt zu dem Schluss, dass das Träumen Teil des Wahrnehmungsorgans ist, nicht aber in seiner Funktion im Wahrnehmen von Gegenständen, sondern im Vorstellen, somit von Dingen, die uns bereits zu eigen geworden sind, hier ist damit nicht mehr von dem schlichten Sinnesakt die Rede, sondern von einem Akt der Kognition, das Wahrgenommene wird durch den Verstand weiterverarbeitet.

Es stellt sich nun die Frage, was während des Schlafs passiert. Dazu geht er noch einmal auf die Wahrnehmung ein, um hervorzuheben, dass zwischen demjenigen, der etwas wahrnimmt, und dem Wahrgenommenen eine Wechselbeziehung besteht, dass somit nicht nur das Objekt den Eindruck allein bildet, sondern die Wahrnehmung

selbst auch vom Subjekt geprägt ist. Daraus lässt sich auch erklären, dass ein und derselbe Eindruck von unterschiedlichen Subjekten unterschiedlich wahrgenommen wird. Aristoteles trifft hier eine Unterscheidung zwischen demjenigen Teil, der wahrnimmt, und einem Zentralorgan, da nämlich der Mensch in der Lage ist, Wahrgenommenes als Täuschung zu identifizieren, deshalb muss es noch etwas vom Wahrnehmungsorgan Verschiedenes geben. Aristoteles führt ein Beispiel zwecks Verdeutlichung an: Die Erde scheint vom Schiff aus in Bewegung, deshalb aber, weil das Auge sich selbst mit dem Schiff bewegt.⁴³

Bezogen auf den Schlaf: „Eine Sinnesempfindung kommt auf jeden Fall zustande, wir stimmen ihr aber nicht in jedem Fall zu, sondern nur, wenn die Kontrollinstanz gehemmt ist oder nicht in richtiger Weise agiert. Wir sagten früher, daß für verschiedene Menschen verschiedene Gefühlszustände Ursache dafür sind, anfällig gegenüber Täuschungen zu sein; ebenso ergeht es dem Schlafenden aufgrund des Schlafes und der Bewegung der Sinnesorgane und der übrigen zur Wahrnehmung gehörigen Prozesse, so daß dem Schlafenden etwas, das ganz geringe Ähnlichkeit mit irgendeinem Ding hat, als das betreffende Ding erscheint.“⁴⁴

Aristoteles setzt die Wahrnehmung einer Bewegung gleich, die in uns weiter wirkt, dabei geht er davon aus, dass je stärker das Gemüt in Bewegung ist, etwa durch Reizüberflutung, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit zu träumen. In den Träumen wirkt die Bewegung dessen in uns fort, was im Wachzustand auf uns eingewirkt hat, ist diese Bewegung noch zu stürmisch, so ist es dem Menschen nicht möglich, ein klares Bild im Traum zu bestimmen. Menschen, die demnach nie träumen – auch diese finden bei Aristoteles Erwähnung –, haben in sich eine zu starke Bewegung bzw. ein zu aufgewühltes Gemüt.

Abschließend sei damit festgehalten, dass die Traumbilder ihren Ursprung in der Wahrnehmung haben, im Traum wirkt diese fort, wird hier aber im Sinne einer Vorstellung somit einem Akt unseres Verstandes hervorgerufen. In der Folge sei nun auf die einzelnen Ausprägungen der Wahrnehmung eingegangen.

⁴³ Aristoteles: „Kleine naturwissenschaftliche Schriften“, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag 1997, S. 124. (460b).

⁴⁴ Aristoteles: „Kleine naturwissenschaftliche Schriften“, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag 1997, S. 126. (461b).

Der Gesichtssinn

Der Gesichtssinn betrifft das, was ins Auge fällt. Dieses sind nach Aristoteles farbige Gegenstände, genauer gesagt wird die Farbe gesehen, welche immer eines Trägers bedarf. „Jede Farbe ist bewegendes Prinzip des wirklich durchsichtigen Mediums und dies ist ihre Natur.“⁴⁵ „Für jetzt ist soviel klar, daß das, was im Licht gesehen wird, Farbe ist. Daher wird sie auch nicht ohne Licht gesehen; denn dies war das Sosein der Farbe, nämlich das Durchsichtige in Wirklichkeit bewegen (erregen) zu können. Die Vollendung des Durchsichtigen ist das Licht.“⁴⁶ Die Farbe bestimmt somit den ansonsten durchsichtigen Gegenstand, das Licht wiederum affiziert unser Sinnesorgan, sodass sowohl Farbe als auch Licht notwendig sind, um einen Gegenstand wahrzunehmen. Erlitten wird diese Wahrnehmung durch den Transmitter Licht. Es erhellt sich daraus, dass für sämtliche Sinneswahrnehmungen nach Aristoteles jeweils ein Medium benötigt wird.

Der Gehörsinn⁴⁷

Zuallererst ist wiederum das Objekt festzustellen, dieses liegt im Ton, der sich ergibt, wenn Luft dadurch in Bewegung versetzt wird, dass sie von festen Körpern schnell verdrängt wird, sodass sie sich nicht mehr verteilen kann. Der tönende Körper muss dabei von etwas anderem so schnell bewegt werden, dass die Luft statt sich zu verteilen bricht. So lässt sich feststellen, dass das Objekt des Gehörsinns der Ton ist, welcher eines ertönenden bzw. bewegten Körpers bedarf, der Körper muss somit selbst in Bewegung versetzt sein. Das Medium ist wiederum die Luft, die mit ihrer Bewegung auf die Luft des Gehörs trifft. „Die Luft selbst ist zwar ohne Ton, weil leicht verteilbar. Wird sie aber gehindert sich zu verteilen, dann ist ihre Bewegung Ton.“⁴⁸ Wasser wird von Aristoteles ebenfalls als Medium angesehen, nur gelangt das Wasser nicht bis zum Gehör, wodurch es nicht mit der Luft im Gehör direkt in Berührung kommt, anders würde es das Gehör beschädigen, was das Hören

⁴⁵ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 97. (Buch II/418b).

⁴⁶ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 101. (Buch II/419a).

⁴⁷ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 105. (Buch II/419b).

⁴⁸ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 109. (Buch II/420b).

unmöglich machen würde, dies erklärt die dumpfe Geräuschwahrnehmung im Wasser, da eben die Bewegung nicht unmittelbar in die Luft im Gehör übergeht.

Die Stimme wiederum ist ein besonderer Ton, denn diese wird nicht nur durch die Stimmbänder im Kehlkopf erzeugt, sondern zeichnet sich als Ton dadurch aus, dass sie mit einem bewussten Sinn unterlegt ist. So ist es für Aristoteles der Mensch, der sich mit der bewussten Sprache in einer Intensität anders als es sonstigen Herdentieren zukommt untereinander verständigen kann. Um Sprache zu gebrauchen im Sinne einer auf Begriffen aufgebauten Sprache bedarf es eines Kognitionsvermögens⁴⁹, wodurch die Sprache zu einem den Menschen kennzeichnenden Phänomen wird.

„Die Luftröhre dient in den Lebewesen, die sie besitzen, einem zweifachen Zweck: der Atmung und der Stimmerzeugung. Die erstere ist um der Lebenserhaltung willen, die letztere um des guten Lebens willen (dem die Stimme als Mittel der Verständigung dient).“⁵⁰

Der Geruchssinn

Dieser ist beim Menschen nur schwach ausgeprägt und darum auch sehr schwer zu fassen. Aristoteles schreibt dem Menschen bezüglich des Geruchssinns lediglich die Fähigkeit zu, zwischen Angenehmem und Unangenehmem zu unterscheiden. So wie andere Tiere zwar einen ausgeprägtem Geruchssinn haben, so ist bei diesen wiederum der Gesichtssinn weniger ausgebildet. Als Medium fungiert auch hier wiederum Luft oder Wasser, wobei dem Menschen nur die Luft als Medium dient. Der Grund für die Untauglichkeit des Mediums Wasser in Bezug auf den Menschen, ist seine Abhängigkeit von Luft, sodass er nur während er einatmet auch riechen kann, denn diejenigen, die Luft einatmen, haben über diesem Organ einen Deckel – mit Bezug auf den Menschen einen Mund –, welcher sich beim Einatmen öffnet.⁵¹

⁴⁹ Höffe, Otfried: „Ethik und Politik“, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1979, S. 23.

⁵⁰ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 247.

⁵¹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 119. (Buch II/422a).

„Der Geruch gehört zum Trockenem, wie der Geschmack zum Feuchten, und das Riechorgan ist der Möglichkeit nach so beschaffen (d. h. im Trockenem tätig zu sein).“⁵²

Der Tastsinn

Beim Tastsinn, zu dem der Geschmackssinn zählt, fällt Aristoteles das gegenteilige Urteil in Bezug auf den Geruchssinn, denn dieser ist nach ihm bei dem Menschen am entwickeltsten gegenüber anderen Lebewesen.⁵³

„In anderen Sinnen bleibt er zwar hinter vielen Lebewesen zurück, doch im Tastsinn übertrifft er die anderen um vieles an Genauigkeit. Daher ist er auch das klügste von den Lebewesen. Ein Anzeichen hierfür ist auch, daß es beim Geschlecht der Menschen Begabte und Unbegabte nach diesem Sinnesorgan gibt, und nach keinem anderen.“⁵⁴ Der Tastsinn ist nun aber nicht nur beim Menschen am entwickeltsten, sondern er dient jedem Lebewesen, das wahrnehmen kann, Pflanzen sind hierbei ausgenommen, als Grundlage, denn ohne den Tastsinn gibt es auch keine anderen Sinne. „Weder kann das, was nicht Lebewesen ist, diesen Sinn besitzen, noch kann das, was Lebewesen ist, einen anderen Sinn ohne diesen besitzen.“⁵⁵

Aristoteles führt hier wie in der „Politik“ aus, dass Menschen von rauerer Haut weniger Denkvermögen hätten als Menschen mit weicher Haut. Dabei lässt er aber zumindest in der „Politik“ Ausnahmen zu.⁵⁶

Das Objekt des Tastsinns sind von außen auf das Fleisch einwirkende Zustände, wie etwa: Warmes und Kaltes, Trockenem und Feuchtes, Hartes und Weiches ...⁵⁷ Das Medium ist dabei wie schon angedeutet das Fleisch, das von außen diese Zustände erleidet. Es wird nun argumentiert, dass da das Medium mit dem Körper verwachsen ist, es eben auch verborgen bleibt, dass es Medium für vielerlei Wahrnehmungen ist.⁵⁸ Diese Wahrnehmungen finden aber auch statt, wenn ein

⁵² Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 119. (Buch II/422a).

⁵³ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 115. (Buch II/421a).

⁵⁴ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 115. (Buch II/421a).

⁵⁵ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 207 (Buch III/435b).

⁵⁶ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 115. (Buch II/421a).

⁵⁷ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 125.

⁵⁸ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 249.

anderes Medium dazwischengeschaltet ist, wie etwa Kleidung, die Wirkung wird sozusagen durch dieses Medium übertragen. „Wenn nämlich auf ihr Organ der Gegenstand gelegt wird, nimmt <der betreffende Sinn> nicht wahr; wohl aber, wenn sie auf das Fleisch gelegt werden. Daher ist das Fleisch das Medium des Tastvermögens.“⁵⁹

Wenn gesagt wird, das Tastvermögen erleidet etwa Wärme oder Kälte, so bedeutet dies, dass das Tastvermögen selbst nicht diese Eigenschaft hat, sondern in der Mitte liegt. „Nicht tastbar ist das, was nur einen ganz geringen Unterschied der tastbaren Eigenschaften aufweist, was bei der Luft der Fall ist, und die Übermaße dieser Eigenschaften, wie das, was die Wahrnehmung zerstört.“⁶⁰ So wird man beispielsweise Wasser, das der Körpertemperatur angepasst ist, weder als warm noch als kalt identifizieren können. Ist somit ein Wahrnehmungsobjekt in seiner Intensität zu schwach oder zu stark ausgeprägt, so kann es vom Wahrnehmungsorgan nicht mehr erfasst werden, bei zu starker Intensität wird der Tastsinn auch zerstört, wie etwa durch die übermäßige Einwirkung von Hitze.

Der Geschmackssinn

Hier kommt wie beim Tastsinn wieder ein am Körper befindliches Medium zum Zug, diesenfalls wieder das Fleisch in Form der Zunge. Das Objekt: „Der Körper, in dem der Geschmack ist, das Schmeckbare, findet sich im Feuchten als seinem Stoff, und dieses ist etwas Tastbares.“⁶¹ Das Feuchte wirkt somit bezüglich des Geschmackssinns als Transmitter.

Nach der Darstellung der fünf Sinne stellt sich Aristoteles abschließend die Frage, wie denn die Umwelt auf nicht wahrnehmungsfähige Objekte, wie etwa Pflanzen, einwirkt. Diese erleide nach Aristoteles mit der Materie selbst, so wird die Pflanze, wenn sie mit Kaltem in Berührung kommt, selbst kalt. Der Pflanze und allen nicht wahrnehmungsfähigen Gegenständen fehlt nach Aristoteles die Mitte, wodurch sie von der Mitte Abweichendes wahrnehmen, dies wurde besonders bei der Darstellung

⁵⁹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 131. (Buch II/423b).

⁶⁰ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 133. (Buch II/424a).

⁶¹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 121. (Buch II/422a).

des Tastsinns hervorgehoben. „Die Wahrnehmung ist das Verhältnis. Das Übermäßige schmerzt oder zerstört.“⁶² Somit wird klar, was auch schon aus der zuvor getroffenen Unterscheidung zwischen belebtem und unbelebtem Körper deutlich wurde, dass auch letztere Veränderungen ausgesetzt sind, diese jedoch allesamt ausschließlich von außen herrühren. „Weder Helle und Dunkelheit nämlich, noch Ton und Geruch bewirken etwas in bezug auf die Körper, sondern ihre Träger, an denen sie sich finden: z. B.: die Luft in Verbindung mit dem Donner spaltet das Holz. Aber die tastbaren Gegenstände und die schmeckbaren Säfte bewirken etwas; denn wovon sollten andernfalls die unbeseelten Dinge etwas erleiden und sich verändern?“⁶³

Die fünf Sinnesorgane und der Gemeinsinn

Im dritten Buch von „de anima“ schließt Aristoteles, dass es nicht mehr als die fünf Sinnesorgane gibt: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn; sodass sich sämtliche Wahrnehmungen über diese Organe erzielen lassen, seien es spezielle Wahrnehmungen oder allgemeine, welche dann ein Zusammenspiel der verschiedenen Sinnesorgane erforderlich machten. Es findet hier ein Übergang von den einzelnen Sinnen hin zu einem Gemeinsinn statt, denn Aristoteles benennt keinen zwischen den Sinnen stehenden spezifischen Sinn für die von den verschiedenen Sinnesorganen gemeinsam wahrgenommenen Eindrücke. „Von den Einzelsinnen nimmt jeder das spezifische Objekt des anderen nur akzidentell wahr, wenn beide Sinne ihre spezifischen Objekte zugleich an demselben Ding erfassen (z.B.: erfährt am Honig der Geschmackssinn das Süße und der Gesichtssinn das Gelbe an sich, letzterer aber akzidentell auch das Süße), ferner nehmen sie mit den Sinnesqualitäten auch das Ding akzidentell wahr, wobei Irrtum möglich ist (während sie die spezifischen Qualitäten ohne Irrtum erfassen).“⁶⁴ Der Grund für die fünf verschiedenen Sinnesvermögen liegt darin, dass wir ansonsten nur ein spezifisches

⁶² Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 147. (Buch III/426b).

⁶³ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 135. (Buch II/424b).

⁶⁴ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 254.

Objekt wahrnehmen könnten, wir aber durch das Zusammenspiel der Sinnesorgane, allesamt verbunden durch einen Gemeinsinn, in der Lage sind, die Sinnesqualitäten gemeinsam zu erfassen, wodurch diese ein eigenes Bild ergeben.

Die Frage, weshalb man nicht bloß auf einen Wahrnehmungssinn abstellt, beantwortet Aristoteles folgendermaßen: „Vielleicht damit die begleitenden und gemeinsamen Merkmale: Bewegung, Größe und Zahl, weniger unbemerkt bleiben. Wenn es nur den Gesichtssinn gäbe, und dieser auf das Weiße gerichtet wäre, blieben sie eher unbemerkt, und schiene alles (Gemeinsame) dasselbe zu sein, weil Farbe und Größe miteinander zusammengingen. Jetzt dagegen, da sich das Gemeinsame auch in einem anderen wahrnehmbaren Objekt vorfindet, macht dies deutlich, daß jedes von diesen (gemeinsame Merkmalen) etwas anderes ist (als die spezifischen).“⁶⁵ „Auch nicht durch getrennte Vermögen läßt sich unterscheiden, daß das Süße vom Weißen verschieden ist, sondern einem einzigen muß beides deutlich sein;“⁶⁶ Dieses Gemeinsame, in dem alle Eindrücke der fünf Sinne, gleichsam wie in einer Schaltstelle, zusammenlaufen, ist als Gemeinsinn zu verstehen.

Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsvermögen und Vernunftvermögen

Bei den Wahrnehmungen muss unterschieden werden zwischen Sinnenwahrnehmung und nicht sinnlichen Vermögen, wie etwa der Klugheit oder der Vernunft. Während die bloße Sinnenwahrnehmung den Tieren ebenfalls zukommt, ist für das Erkennen neben den Sinnenwahrnehmungen auch ein intellektueller Vorgang notwendig, der wiederum nicht selbstverständlich ist, dieser kommt auch nur dem Menschen zu. „Ferner sind die Wahrnehmungen der spezifischen Sinnesqualitäten ‚immer wahr‘, während in den anderen Erkenntnistätigkeiten Wahrheit (im eigentlichen Sinne) und Falschheit auftreten.“⁶⁷ Das Denken und die Vorstellung setzen den Verstand voraus. Ohne sinnliche Wahrnehmung gibt es aber auch keine Vorstellung und damit keine daraus

⁶⁵ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 141/143. (Buch III/425b).

⁶⁶ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 149. (Buch III/426b).

⁶⁷ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 258.

entspringenden Annahmen. Vorstellen entspricht der Möglichkeit, sich durch die Gedächtniskunst ein Bild ins Bewusstsein zu rufen, welches die sinnliche Wahrnehmung aber zur Voraussetzung hat. „Wenn die Vorstellung das ist, wodurch in uns, wie wir sagen, ein Vorstellungsbild entsteht, und wir nicht im übertragenen Sinne von ihr sprechen, so scheint sie eines der Vermögen oder Haltungen zu sein, womit wir unterscheiden und Wahres oder Falsches sagen.“⁶⁸

Es ist nun konkret zwischen Vorstellung und Wahrnehmung zu unterscheiden: So ist die Wahrnehmung entweder Wirklichkeit oder Möglichkeit, so etwa im Gesichtssinn als Möglichkeit, im Sehen dann als Wirklichkeit. Was sich daraus schließen lässt, ist dass das Sehen im Gesichtssinn angelegt ist, demnach möglich ist, während es sobald es gesehen wird verwirklicht ist. Weiters spricht Aristoteles der sinnlichen Wahrnehmung eine ständige Verfügbarkeit zu, während dies der Vorstellung nicht zukommt. Wäre Vorstellung mit Wahrnehmung identisch, so würde sie jedem Tier zukommen, Aristoteles gesteht sie den Ameisen und Bienen zu, den Würmern jedoch nicht.⁶⁹ Dabei sei hervorgehoben, dass Ameisen und Bienen Gemeinschaften bilden, womit Aristoteles für die Gemeinschaftsbildung stets höhere kognitive Fähigkeiten voraussetzt, wobei das Vorstellungsvermögen der Eingang in die Fähigkeit, Staaten zu bilden, zu sein scheint. Während Wahrnehmung immer wahr ist, ist dies nach Aristoteles bei der Vorstellung zu verneinen. Sie kann aber eben, weil sie zumeist falsch ist, auch nicht mit den stets wahr urteilenden Haltungen der Wissenschaft und der Vernunft gleichgesetzt sein.⁷⁰

Die Meinung nun hat mit der Vorstellung gemein, dass auch sie wahr oder falsch sein kann. Sie unterscheidet sich jedoch von der Vorstellung darin, dass auf die Meinung Vertrauen folgt, da man der eigenen Meinung Vertrauen schenkt, dies scheint nach Aristoteles den Tieren nicht zuzukommen, ihnen kommt bloße Vorstellung zu.⁷¹ „Ferner, jeder Meinung folgt Zutrauen, dem Zutrauen das Überzeugtsein, der Überzeugung die begriffliche Rede.“⁷² Letztere kommt nur dem Menschen zu, nicht aber anderen Tieren. Die Verbindung von Meinung und Wahrnehmung wiederum bewirkt Vorstellung, sofern sich die Meinung nicht auf ein

⁶⁸ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 157. (Buch III/428a).

⁶⁹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 159. (Buch III/428a).

⁷⁰ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 159. (Buch III/428a).

⁷¹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 159. (Buch III/428a).

⁷² Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 161. (Buch III/428a).

Gutes bezieht, wobei Gutes wohl als Wahrnehmung, mit persönlicher Wertung verbunden, verstanden werden kann, welche aber, sofern es sich etwa um das bloße Weiße oder Schwarze handelt, mit einer Vorstellung gleichzusetzen sei. Ein Beispiel mag Klarheit schaffen: „Ferner, wenn wir etwas Schreckliches oder Furchtbares meinen (vermuten), empfinden wir dies sofort mit, ebenso wenn etwas Kühnes. Bei der Vorstellung aber verhalten wir uns ebenso, wie wenn wir auf einer Zeichnung das Schreckliche oder Kühne beschauen.“⁷³

Es ist nun aber möglich, dass man eine falsche Vorstellung hat, aber dennoch eine richtige Annahme. „So erscheint z. B.: die Sonne als einen Fuß breit, doch ist man überzeugt, daß sie größer als die bewohnte Erde ist. Es ergibt sich also, daß man entweder die eigene wahre Meinung, die man besaß, verloren hat, obwohl die Sache (als die gleiche) erhalten blieb, und wir sie nicht vergaßen oder unsere Überzeugung änderten, oder wenn man die Meinung noch besitzt, dann muß sie als dieselbe wahr und falsch sein.“⁷⁴ Die Meinung wird von der Vorstellung somit insoweit unterschieden, als dieser ein weiterer kognitiver Akt zukommt. Die Vorstellung ist ein Weiterwirken der Wahrnehmung, während Letztere bezüglich der spezifischen Eigenschaften, die sie wahrnimmt, nicht irrt, wie etwa über das Weiße, besteht hingegen die Möglichkeit eines Irrtums hinsichtlich der Vorstellung, dass dieses oder jenes Objekt weiß ist. Auch bezüglich der durch die Gemeinschaft der Sinne wahrgenommenen Phänomene, wie Bewegung oder Größe von Objekten, besteht die Möglichkeit der Täuschung. Denn auch wenn die ursprüngliche Wahrnehmung, als Bewegung verstanden, immer wahr ist, wirkt diese im Bewusstsein weiter, wodurch Irrtümer unterlaufen können. Die Vorstellung ist eine Bewegung, „welche durch die in Wirklichkeit sich vollziehende Wahrnehmung entsteht.“⁷⁵ Die Vorstellung steht damit der Wahrnehmung am nächsten und ebenso wie diese ist sie eine Eigenschaft, die der Mensch mit dem Tier gemein hat. „Und weil die Vorstellungen verbleiben und den Wahrnehmungen ähnlich sind, tätigen die Lebewesen vieles nach den Vorstellungen, die einen weil sie keine Vernunft haben, wie die Tiere, die anderen

⁷³ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 157. (Buch III/427b).

⁷⁴ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 161. (Buch III/428a).

⁷⁵ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 165. (Buch III/429a).

aber, wie die Menschen, weil die Vernunft zuweilen durch Leidenschaft, Krankheit oder Schlaf verdunkelt wird.“⁷⁶

Über die Vernunft bzw. das Denken

Die Vernunft nun ist das, was zwischen dem Menschen und den Tieren die sicherste Trennlinie bildet. Die Vernunft erfasst das Wesen bzw. die Form eines Dings, während der Wahrnehmungssinn etwas von einem wahrnehmbaren Ding erleidet, die Vernunft erfasst nun aber nicht das konkrete bzw. aktuelle Objekt, wie etwa der Wahrnehmungssinn, sondern das Objekt seinem Wesen nach. „So bleibt die Vernunft ‚leidensunfähig‘; denn sie ist ‚aufnahmefähig für die (intelligible) Form und potenziell von solcher Art < d. h. wie das Objekt, seiner Form nach>, nicht aber dieses‘ <konkrete Objekt, mit seiner Materie>.“⁷⁷

Als beispielhaftes Unterscheidungskriterium zwischen Wahrnehmung und Vernunft führt Aristoteles an, dass der Wahrnehmungssinn durch Überreizung, wie etwa zu starkem Geruch die weniger starken Gerüche, nicht mehr wahrnimmt. Die Vernunft hingegen, sofern sie sich auf ein übermächtiges intelligibles Objekt richtet, erfasst deshalb minder intelligente Objekte nicht weniger, sondern noch viel eher.⁷⁸

Aristoteles bezeichnet die Vernunft als den einzigen abtrennbaren Seelenteil, worunter das heute geläufige Reflexionsvermögen zu verstehen sein kann, so kann mein Körper ein Hungergefühl entwickeln, dennoch ist es mir möglich, mich mit einer philosophischen Fragestellung zu beschäftigen, auch wenn mein Körper ein anderes Verlangen hat.

Die Vernunft ist ihrer Natur nach ein Vermögen zu sein. Sie wird von Aristoteles auch als *nous* verstanden, dieser ist als göttlich zu verstehen, wodurch sich der Mensch unter den Lebewesen am nächsten zu Gott befindet.⁷⁹ Die Vernunft selbst wird von Aristoteles wiederum nach ihrer Möglichkeit und ihrer Wirklichkeit unterschieden. Hinsichtlich der Möglichkeit „[...] muß es sich so verhalten wie bei einer Schreiftafel, auf der noch nichts in Wirklichkeit geschrieben steht, was bei der

⁷⁶ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 165. (Buch III/429a).

⁷⁷ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 261.

⁷⁸ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 167. (Buch III/429b).

⁷⁹ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 198.

Vernunft zutrifft.“⁸⁰ „Die sogenannte Vernunft der Seele also – ich nenne Vernunft das, womit die Seele nachdenkt und Annahmen macht – ist nichts (identischerweise) von dem Seienden in Wirklichkeit, bevor sie erkennt.“⁸¹

Das Erkennende ist mit dem Erkannten identisch, sofern das Erkannte über keine Materie verfügt, woraus Aristoteles schlussfolgert, dass die theoretische Wissenschaft und ihr Objekt dasselbe sind.⁸² Die Vernunft ist ihrer Anlage nach fähig zu vernunftgemäßen Erkenntnissen, der Wissenschaft, sofern sie eine wissenschaftliche Haltung einnimmt, ist dies im Vergleich zu ihrer Anlage eine Verwirklichung. Die tatsächliche wissenschaftliche Erkenntnis wiederum verhält sich gegenüber der wissenschaftlichen Haltung wie ein tatsächlich Verwirklichtes.⁸³

Um Dinge konkret zu erkennen, bedarf es eines Wechselspiels von Wahrnehmung und Vernunft, denn die Wahrnehmung erfasst den Gegenstand, was der Mensch auch mit dem Tier gemein hat. Das Wahrnehmungsvermögen wird durch den Gegenstand affiziert, das nun aber etwa dieser konkret wahrgenommene Stuhl zur Gattung der Einrichtungsgegenstände gehört, wie ebenso der Tisch, dies setzt einen kognitiven Denkkakt voraus, der das Wesen dieses Stücks bearbeiteten Holzes erfasst. Das Wahrnehmungsvermögen wird von einem Gegenstand affiziert, dass dieser Gegenstand eben genau dieser Gegenstand ist, somit die Form, die dem Gegenstand seine Identität gibt, wird hingegen vom Denken erfasst.

Anders als das Wahrnehmungsvermögen nur durch ein Erleiden und durch das Denken einen konkreten Gegenstand als das erfassen kann, ist die Vernunft autark und damit nicht an die Materie gebunden. „Immaterielle Denkgegenstände sind für Aristoteles in jeder Hinsicht mit ihren Essenzen identisch. Sie sind völlig von Materie getrennt und haben deswegen nichts, was sich noch von ihrer Essenz unterscheiden könnte. Für das Denken (nicht aber notwendigerweise auch für uns!) sind sie daher auch vollständig erkennbar oder, wie man auch sagen könnte, vollständig transparent. Der herausragende Gegenstand dieses Typs ist offenbar der

⁸⁰ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 171. (Buch III/430a).

⁸¹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 167. (Buch III/429a).

⁸² Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 171. (Buch III/430a)

⁸³ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 263.

aristotelische Gott, der für sich betrachtet sowohl der beste als auch der am besten erkennbare Denkgegenstand ist.“⁸⁴

Dazu muss jedoch bemerkt werden, dass das Denken bzw. die Vernunft hier für sich betrachtet wird, der Mensch ist aber nun nicht wie Gott ausschließlich *nous*, sondern er wird auch von verschiedensten Affekten geleitet und nimmt unter den Lebewesen eine bloß privilegierte Stellung gegenüber den Tieren ein. So wie bei den Tieren diese in Bezug auf die Pflanzen durch ihr Wahrnehmungsvermögen in eine eigene Art von Interaktion mit ihrer Umwelt treten, „so hat auch das Denkvermögen des Menschen einen tiefen Einfluß auf die Art und Weise, in der Wahrnehmung und Begehren in ihm funktionieren. Er kann das, was er wahrnimmt, ausdrücken und beschreiben, er kann langfristige Wünsche formulieren und anderen mitteilen und kann Methoden ausarbeiten, um sie zu verwirklichen, er kann gesellschaftliche Einrichtungen und Institutionen entwickeln, die von Regeln und Vorstellungen abhängig sind, die nur dem Sprachbenutzer verständlich sind.“⁸⁵

Kann die Vernunft irren?

Hier muss zwischen dem Erfassen einfacher Gegenstände und zusammengesetzter Gegenstände unterschieden werden. Zuvor wurde eine ähnliche Untersuchung hinsichtlich der immer wahren Wahrnehmung und der Möglichkeit einer falschen Vorstellung unternommen, im 6. Kapitel des III. Buches von „de anima“ setzt Aristoteles diese Betrachtung fort, in welchem Bezug die Vernunft immer wahr ist.

„Der Irrtum liegt nämlich immer in der Zusammensetzung; denn wenn <z. B.> das Weiße nicht weiß ist, so hat <die Vernunft> das Nicht – Weiße hinzugesetzt.“⁸⁶ Sofern die Vernunft sich hingegen auf das Wesen selbst bezieht, ist ihre Erkenntnis immer wahr. „Was nicht der Quantität (Ausdehnung), sondern der Art nach unteilbar ist, erfaßt sie in unteilbarer Zeit und mit einem unteilbaren Vermögen der Seele. Nur akzidentell und nicht an sich selbst sind jene (Gegebenheiten) teilbar in dem Vermögen, welches jene erfaßt, und in der Zeit, in der es jene erfaßt, aber als

⁸⁴ Corcillius, Klaus: „Denken“ Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 201.

⁸⁵ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 99.

⁸⁶ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 175. (Buch III/430b).

unteilbare; denn es liegt in ihnen auch etwas Unteilbares, aber vielleicht nicht Abtrennbares, das die Zeit zu Einem und die Länge zu Einem macht.“⁸⁷

Erfasst man durch die Vernunft einen bestimmten Vorgang, beispielsweise indem man sich einen Zeitablauf vorstellt, so ist es möglich, dass man einem Irrtum unterliegt. Ein Denken über die Zeit oder die Länge an sich – somit ihrem Wesen nach – oder auch über das Sein an sich, wie es der Gegenstand der Metaphysik ist, kann nicht im Irrtum sein. „Aber nicht jede Vernunft(erkenntnis), vielmehr ist die des Wesens und des Soseins (immer) wahr und sagt nicht etwas über aus, sondern wie das Sehen des ihm spezifischen Objekts (immer) wahr ist, ob aber <z. B.> das Weiße ein Mensch ist oder nicht, nicht immer wahr ist, so verhält es sich (auch) bei dem, was ohne Materie ist.“⁸⁸ Somit sind die Aussagen, welche durch die Vernunft über das allgemeine Sein getroffen werden, nach Aristoteles immer wahr. Hingegen über die Existenz eines spezifischen Dings: Gibt es einen Gemüsestand gegenüber der Videothek?, kann die Vernunft keine sichere Aussage machen, sie kann die Frage nämlich – nach kurzer Überlegung – bejahen, obwohl es keinen Gemüsestand gibt, wodurch sie einem Irrtum unterliegen würde.

Über die Sterblichkeit

Wie steht Aristoteles zum Tod des Menschen?

Nachdem nun die Vernunft nach ihrem Erkenntnisvermögen bestimmt wurde, sei hier auf das 5. Kapitel des III. Buchs von „de anima“ eingegangen, in welchem Aristoteles auf die Vernunft insbesondere eingeht, als er auch diese in zwei Teile aufteilt, nämlich in Wirkendes und Leidendes. Ein zuvor schon gebrauchtes Zitat kann der Veranschaulichung dienen: „Die sogenannte Vernunft der Seele also – ich nenne Vernunft das, womit die Seele nachdenkt und Annahmen macht – ist nichts (identischerweise) von dem Seienden in Wirklichkeit, bevor sie erkennt.“⁸⁹

⁸⁷ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 177. (Buch III/430b).

⁸⁸ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 179. (Buch III/430b).

⁸⁹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 167. (Buch III/429a).

Es gibt somit eine Vernunft *nous*, die alles wirkt, diese ist abtrennbar, sowohl als auch eine Vernunft, die alles wird. Der *nous* an sich ist Form, welche wirkt. Der Gedanke oder jede Geistestätigkeit wie auch die wissenschaftliche Betätigung sind gewirkt, sie sind im Verhältnis zum reinen *nous* als das Erleidende zu betrachten. Abgetrennt somit in Möglichkeit verharrend ist die Vernunft *nous* bloßes Prinzip, welches unsterblich ist.⁹⁰ „Wir haben (dann) aber keine Erinnerung, weil dieses leidensunfähig ist, die leidensfähige Vernunft hingegen vergänglich ist, und ohne diese jene nichts (von dem Erinnerbaren) erkennt.“⁹¹

Aristoteles interessiert unter anderem in seiner Schrift „*parva naturalia*“ das Phänomen des Vergehens, denn es trägt sich zu, dass Naturdinge als Ganzes vergehen, etwa wenn das Feuer durch das Wasser vergeht. Es gibt auch Dinge, wie etwa die Erinnerung, die durch Vergessen vergehen oder der Irrtum durch die Erkenntnis. Hier bleibt aber der Träger, also der Mensch, erhalten, wobei die Erinnerung des Menschen, der stirbt, ebenso vergeht. Aristoteles stellt sich dabei die Frage, wie es sich dabei mit der Seele verhält, ob diese abgetrennt vom Körper wie die Erinnerung vergehen kann, verneint dies dann mit einer interessanten Wendung: „Ist die Seele nicht natürlich mit dem Körper verbunden, sondern auf die Weise, wie das Wissen mit der Seele, so wäre sie noch einer anderen Art des Vergehens unterworfen als derjenigen, die sie beim Vergehen des Körpers betrifft.“⁹² Aristoteles verneint diese Sonderstellung, sagt dabei aber nebenbei, dass sie das Schicksal des Vergehens mit dem Körper teilt, somit sterblich ist.

Aristoteles argumentiert für die Sterblichkeit des Menschen, wobei dieses Schicksal für den Menschen sowohl als Körper als auch als Form gilt. Sieht man den konkreten Menschen als Körper samt der ihm durch seine Seele (Form) verliehenen Person an, so wird klar, dass der Mensch, so wie er ist, vergeht, denn der Körper selbst vergeht. Die Frage, die sich nun stellt, ist ob die gesamte Seele oder vielleicht nur ein Seelenteil stirbt, denn es hat der Mensch mit anderen Lebewesen etwa das Nährvermögen und das Wahrnehmungsvermögen gemein, doch bezüglich der Vernunft bestünde immerhin, da es das dem Menschen eigentümliche Vermögen ist,

⁹⁰ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 173. (Buch III/430a).

⁹¹ Aristoteles: „Über die Seele“, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 173. (Buch III/430a).

⁹² Aristoteles: „Kleine naturwissenschaftliche Schriften“, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997, S. 138. (465a)

die Möglichkeit von einem Fortbestand auszugehen. Die Hoffnung auf diese Möglichkeit verfliegt, als nach Aristoteles die Vernunft in der menschlichen Seele gewirkte Vernunft ist, insofern der Mensch denkt, der *nous* in diesem Gedanken bereits verwirklicht wird. Nur der *nous* als Möglichkeit, als Wirkendes, ist ewig, im Menschen selbst ist er jedoch schon verwirklicht.

Ist der Tod eine Tugend?

Aristoteles lehnt Suizid als Feigheit ab. „Denn es ist weichlich, das Widerwärtige zu fliehen, und wer da den Tod aushält, tut es nicht, weil es edel ist, sondern nur um einem Übel zu entgehen.“⁹³ Der Tod stellt für Aristoteles niemals einen Selbstzweck dar, wodurch das in den Tod gehen niemals an sich edel ist, es können jedoch zuweilen Handlungen aus Tapferkeit heraus tödlich enden. „[...] So werden der Tod und die Wunden für den Tapferen zwar schmerzlich und widerwillig sein, aber er wird sie aushalten, weil es edel ist oder weil das Gegenteil schändlich ist. Und je mehr einer die ganze Tugend hat und glücklich ist, desto schmerzlicher wird ihm der Tod sein.“⁹⁴ „Gerecht in dem einen Sinne ist, was das Gesetz hinsichtlich jeder einzelnen Tugend anordnet. So gebietet das Gesetz nicht, sich selbst zu töten; was es aber nicht gebietet, das verbietet es.“⁹⁵ Dem Menschen als Lebewesen ist es seinem Wesen immanent zu leben, nach Aristoteles ist nun das Streben nach dem Glück, für das jeweilige Lebewesen, das, was seinem Wesen entspricht, somit ist das Streben nach Leben allen Lebewesen, wie auch dem Menschen, gemein. Weil jedoch der Mensch von den sonstigen Lebewesen in seinem Wesen unterschieden ist, kann es um dieses höheren Wesens willen, von welchem noch die Rede sein wird, notwendig sein, den Tod in Kauf zu nehmen. Der Tod selbst ist aber nie Ziel, sondern dies ist stets nur das wesensmäßige Glück, der Tod kann demnach nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel sein bzw. eine natürliche Folge des Lebens, niemals aber Ziel des tugendhaften Strebens.

⁹³ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 167. (Buch 3/1116a).

⁹⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 171. (Buch 3/1117b).

⁹⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 228. (Buch 5/1138a).

Exkurs: Ansichten zur Unsterblichkeit der Seele

Thomas von Aquin (1224/1225 – 1274) weist der Seele Unsterblichkeit zu, insofern sie sich selbst bewegend und präexistent ist, wodurch er die Seele vom Körper getrennt sieht und ihr gleichsam die Fähigkeit zuschreibt, von einem Körper zum anderen zu wechseln.⁹⁶ Dies ist insofern interessant, als er die „Seelenlehre“ des Aristoteles als Argumentationsgrundlage heranzieht. Aristoteles differenziert jedoch zwischen dem wirkenden *nous* und demjenigen, der wird, somit vom Ersteren erlitten wird. Sofern *nous* im Menschen vorhanden ist, ist es die zweite Form, doch nur die erste ist ewig. Dieselbe Argumentation wird später Luther vertreten, dabei aber mit dem Motiv die Philosophie aus der Theologie zu verbannen.

Martin Luther (1483 – 1546) vertrat entgegen Thomas von Aquin die Auffassung, dass die Philosophie und die Theologie getrennt zu betrachten seien. Dabei weist er auf die Unmöglichkeit der Philosophie hin, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu begründen, da es dafür die Offenbarung brauche.⁹⁷ Aristoteles wird hierbei herangezogen, um gerade anhand seiner als Beispiel für das philosophische Denken, zu zeigen, dass dies auf eine Sterblichkeit des Menschen hinausläuft.

Luther bezieht sich wie Thomas von Aquin auf das 5. Kapitel des III. Buchs von „de anima“, anders als Thomas von Aquin hingegen kommt Luther zu dem Schluss, dass die menschliche Seele sterblich sei, die Unsterblichkeit sich somit wenn, dann nur aus der biblischen Offenbarung erklären ließe, denn die Auferstehung eines spezifischen Menschen könnte mit Aristoteles nicht erklärt werden.

⁹⁶Heinzmann, Richard: „Philosophie des Mittelalters“, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2008, S. 215.

⁹⁷Salatowsky, Sascha: „De Anima: Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert“, Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner Verlag 2006, S. 67.

II Was soll der Mensch?

Was ist Tugend bzw. ein glückseliges Leben?

Für Aristoteles ist jedes Handeln mit einem Ziel verbunden, dieses ist der Handlung damit übergeordnet, dient diese doch der Erreichung des Ziels. Wenn Aristoteles nun nach dem tugendhaften Handeln fragt, so meint er damit ein Handeln, das selbst Ziel ist. Auch wenn Aristoteles diese Unterscheidung nicht trifft, so gibt er doch den Anschein zwischen einem kantischen hypothetischen und kategorischen Imperativ zu unterscheiden. Die Tischlerkunst dient dem Zweck Möbel herzustellen, ist somit dem Ziel, eben diese Möbel herzustellen, untergeordnet. Die Handlung nun, die selbst über allen anderen und auch über deren Zielen steht, ist nun die politische Handlung, denn diese entscheidet, welche Ziele zu verfolgen sind. Aristoteles trifft auch eine deutliche Unterscheidung zwischen einem Herstellen bzw. Hervorbringen und einem Handeln: „Denn jeder Hervorbringende tut dies zu einem bestimmten Zwecke, und sein Werk ist nicht Zweck an sich, sondern für etwas und von etwas. Das Handeln ist dagegen Zweck an sich. Denn das rechte Verhalten ist ein Ziel, und das Streben geht darauf.“⁹⁸

Das Hervorheben des menschlichen Handelns, sofern es tugendhaft ist, als politisches oder auch kluges Handeln, ist insofern stringent, als Aristoteles den Menschen als politisches Wesen ansieht und dem Menschen damit die politische Handlung als ihm eigentümliche zukommt. Handwerkskünste etwa sieht er selbst als sklavenartig an, jedoch vom eigentlichen Sklavendasein unterschieden, weil Handwerker eben nicht im Haushalt ihrer Herren integriert sind und sie naturgemäß auch für verschiedene Auftraggeber tätig werden. Hierbei sei zu erwähnen, dass wenn man von Sklavennatur spricht, diese ähnlich ist wie die Natur des Metalls, denn es ist seiner Natur her bearbeitbar, was nun aus diesem Metall konkret geschmiedet wird, ist wiederum nicht Natur bzw. konkret Wesen des Metalls. Der Sklave bestimmt sich durch die Art, wie er Tätigkeiten vollrichtet, nämlich als Mittel

⁹⁸ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 233. (Buch 6/1139a).

für einen anderen, nicht aber über die spezifische Tätigkeit⁹⁹ (Näheres im Kap. Aristoteles und die Sklaverei).

Die politische Tätigkeit, die somit auch eine dem Menschen, wohl nur freien Menschen, entsprechende Tätigkeit ist, ist diejenige, die zu der dem Menschen angemessenen Glückseligkeit führt, wobei Glückseligkeit selbst hier noch eine nähere Betrachtung erfahren wird. Die politische Tätigkeit bzw. die Lehre von der politischen Wissenschaft ist nach Aristoteles den reiferen Charakteren vorbehalten, dabei sei aber nicht auf das körperliche Alter abgestellt, sondern auf das geistige bzw. auf die geistige Reife. Derjenige, der ein gutes bzw. tugendhaftes Leben führt, ist nach Aristoteles entweder von selbst in der Lage, die Prinzipien guten Handelns zu verstehen, oder zumindest in der Lage, sie durch einen Lehrer zu verstehen, die Tugend des guten Handelns wird auch als Klugheit bezeichnet.

Wenn Aristoteles von Glückseligkeit spricht, so schimmert in seiner Darstellung eine Art Utilitarismus durch, insoweit er das Glück aller dem Glück des Einzelnen vorzieht. Hier wird deutlich, dass Aristoteles den Menschen nicht nur als Einzelwesen betrachtet, sondern ihn als politisches somit gemeinschaftliches Lebewesen sieht, es scheint sogar die Interpretation möglich, den Menschen hieraus als Gattungswesen zu sehen, als es dem Menschen für ein glückliches Leben der Gemeinschaft bedarf. Ansätze, die später in Kants Ethik hervorkommen, sind somit schon bei Aristoteles zu finden. Wobei hier Vorsicht geboten ist, denn auch wenn das Glück des Einzelnen das Glück der Gemeinschaft ist, ist es ebenso möglich, die Gemeinschaft als Mittel des Einzelnen zu verstehen, der nur in ihr glücklich werden kann, was sich nach vollendeter Betrachtung seiner Ethik und Politik klären wird.

Es sei hier vorab gesagt, dass Tugenden ihrem Wesen nach Handlungen sind, die um ihrer selbst willen begangen werden und damit wiederum auf das dem Menschen Wesensmäßige gerichtet sind.¹⁰⁰ Dieses dem Menschen Wesensgemäße ist das Glück, welches in ein menschliches und göttliches Glück zu teilen ist. Aristoteles nennt nun Handlungen, die darauf gerichtet sind, tugendhaft und spezifiziert diese Tugenden in einer Differenzierung von ethischen und Verstandestugenden (siehe Kapitel „Tugendlehre“).

⁹⁹ Aristoteles: Politik, Rowohlts Enzyklopädie, S. 51. (Buch 1/1254a).

¹⁰⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 348. (Buch 10/1178a).

Weshalb das Glück das Höchste ist?

Aristoteles fragt nun, was dieses Glück ist, nach dem alle streben, dies ist für jede Kunst die Erfüllung ihres jeweiligen Ziels. So ist das Ziel der Heilkunst die Gesundheit. Aristoteles sucht jedoch das höchste zu erstrebende Ziel und damit das Glück im eigentlichen Sinne. „Vollkommener nennen wir das um seiner selbst willen Erstrebte gegenüber dem um anderer Ziele willen Erstrebten, und das niemals um eines anderen willen Gesuchte gegenüber dem, was sowohl wegen sich selbst als auch wegen eines andern gesucht wird; allgemein ist das vollkommene Ziel dasjenige, was stets nur an sich und niemals um eines anderen willen gesucht wird.“¹⁰¹

Als höchstes Ziel wird die Glückseligkeit verstanden, sofern dieses ein Ziel ist, das nur um seiner selbst willen verfolgt wird. „Derart dürfte in erster Linie die Glückseligkeit sein. Denn diese wünschen wir stets wegen ihrer selbst und niemals wegen eines anderen; Ehre dagegen und Lust und Vernunft und jede Tüchtigkeit wählen wir teils wegen ihnen selber [...], teils um der Glückseligkeit willen, da wir glauben, eben durch jene Dinge glücklich zu werden. Die Glückseligkeit aber wählt keiner um jener Dinge willen und überhaupt nicht wegen eines anderen.“¹⁰²

Hat nun Aristoteles die Glückseligkeit als oberstes Ziel des Menschen definiert, denn alles geschieht, um diese zu erreichen, so muss geklärt werden, was darunter zu verstehen ist, aber auch, wie es zu erreichen ist. Nach Aristoteles ist es die Selbstgenügsamkeit, der Zustand, in dem es keinen Bedarf mehr gibt. Denn solange ich etwas will, bin ich unvollständig. Aristoteles sieht somit die Autarkie als Zustand an, in welchem die Glückseligkeit am ehesten zu verwirklichen ist. Ob und wie man diesen Zustand erreichen kann, ist die nächste Frage. Dabei fragt er nach dem dem Menschen Eigentümlichen, dieses liegt nicht im schlichten Leben oder dem Wahrnehmen, wo doch Ersteres auch den Pflanzen, Letzteres sowohl aber auch Ersteres den Tieren zukommt. Das dem Menschen Eigentümliche ist das vernunftorientierte Handeln, dies wiederum ist, wie noch gezeigt wird, Voraussetzung für tugendhaftes Handeln. Tugendhaftes Handeln ist nun das, was nach Aristoteles Glückseligkeit bereitet, wodurch der Tugendhafte, der sich sogleich

¹⁰¹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 114. (Buch 1/1097a).

¹⁰² Höffe, Otfried: „Lesebuch zur Ethik“, München: C. H. Beck Verlag 2007. S. 97.

an seinen tugendhaften Handlungen freut – anders wäre er nicht tugendhaft –, eine rein menschliche Erscheinung ist. Hier sei vorweg verdeutlicht, dass Handeln an sich ausschließlich dem Menschen zukommt, denn ein Handeln erfordert vor allem Freiheit, die einem Tier nicht zukommt, damit das Handeln ein gutes/tugendhaftes Handeln ist, bedarf es der Klugheit (dazu anschließend).

Tugendhaftes Handeln muss damit auch immer ein Handeln und Entscheiden aus Freiheit sein, es muss sich somit um ein Verhalten handeln, das sowohl lobenswert als auch tadelnswert sein kann (siehe Kapitel „Die Freiheit des menschlichen Handelns“). Wer den Gebrauch der Vernunft nicht hat, der kann auch nicht tugendhaft handeln und somit auch nicht dem Menschen gemäß glücklich sein. Aristoteles sieht aber auch noch ein anderes Erfordernis für das Glückseligsein neben dem Menschsein und dabei zeigt sich Aristoteles' Bemühen um Praxisbezug, nämlich die ausreichende materielle Versorgung. Wer arm, hässlich oder von niederem politischen Stand ist, hat es nach Aristoteles schwer, ein tugendhaftes Leben zu führen.¹⁰³ Darin könnte man einerseits eine Abwertung bzw. Entmenschlichung mancher Menschen erblicken, da man eines gewissen Mindestmaßes an Wohlstand für glückseliges Leben bzw. tugendhaftes Leben bedarf. Es besteht aber auch die Möglichkeit, darin einen Entschuldigungsgrund zu sehen, als man benachteiligten Menschen ihr nicht der Tugend entsprechendes Verhalten nicht vorwerfen kann. Festzuhalten ist, dass Aristoteles tugendhaftes Verhalten auch von äußeren Umständen abhängig macht. Sofern der Mensch jedoch freiwillig handelt, ist ihm seine Handlung stets auch zurechenbar, sofern ihm die Umstände, in denen er sich befindet, zurechenbar sind.

Wie nun die Tugend zum Menschen findet, ob durch Zufall oder durch bewusste Aneignung, ist ein anderes Problem. Aristoteles geht davon aus, dass der Mensch in seinen Anlagen aufgrund der Vernunftfähigkeit, genauer gesagt der Klugheit, zu tugendhaftem Verhalten befähigt ist. Diese Tugendhaftigkeit muss jedoch geübt sein, hält Aristoteles es doch für zweifelhaft, dass das höchste Gut durch Zufall bestehen soll. Daraus ergibt sich auch, dass der Mensch in seiner Kindheit nicht tugendhaft sein kann, weil es ihm noch an Übung von dieser mangelt.¹⁰⁴ „Sinnvollerweise nennen wir nun auch weder ein Rind noch ein Pferd noch irgendein anderes Tier

¹⁰³ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 120. (Buch 1/1099a).

¹⁰⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 122. (Buch 1/1099b).

glücklich. Denn keines von ihnen kann an einer solchen Tätigkeit teilhaben. Aus demselben Grunde ist auch ein Kind noch nicht glücklich. Denn es kann wegen seines Alters noch nicht derartig handeln.“¹⁰⁵ Die Gleichsetzung von Tieren mit Kindern ist zu vernachlässigen – trotz des für heutige Verhältnisse abstoßenden Vergleichs –, denn Menschen und Tiere zählen beide zur Gattung der wahrnehmenden Lebewesen, das Kind bildet seine, den Menschen kennzeichnende, Vernunftfähigkeit mit dem Alter aus, sofern der Heranwachungsprozess ideal verläuft, Aristoteles misst wie schon geschrieben den äußeren Begebenheiten ebenfalls Einfluss auf die Entwicklung der dem Menschen eigentümlichen Eigenschaften zu, damit ist das Leben in einer Gemeinschaft zu verstehen, die dem Menschen ein autarkes Leben bereitet, was ihm ein theoretisches Leben erst ermöglicht.

Dem freien Menschen wesentlich ist seine Vernunftbeherrschtheit, wer nicht frei handeln kann, dem sei nach Aristoteles auch seine Eigenschaft als freier Mensch abgesprochen, wobei diese dann auch nicht mehr tadelnswert sind (siehe Kapitel „Die Freiheit des menschlichen Handelns“). Dennoch besteht die Seele nicht bloß aus Vernunftvermögen, hierauf teilt Aristoteles auch die Tugenden auf: „Denn die einen Tugenden nennen wir verstandesmäßige, die anderen ethische: verstandesmäßige sind etwa die Weisheit, Auffassungsgabe und Klugheit, ethische die Großzügigkeit und Besonnenheit.“¹⁰⁶

Die Freiheit des menschlichen Handelns

Ist eine Handlung lobens- oder tadelnswert, so muss sie auf Freiwilligkeit beruhen, denn anders wäre sie nicht vorwerfbar, dies macht die lobenswerte bzw. tadelnswerte Handlung auch dem Menschen spezifisch, denn nur er kann frei handeln, demgegenüber sind Tiere ausschließlich ihren Affekten erlegen. Der Mensch unterscheidet sich bezüglich der Handlung damit wesentlich von den Tieren, als er das Vermögen hat, langfristige Ziele zu verfolgen und sich dabei ausdenken, wie diese denn nun zu erreichen seien, handeln kommt nach Aristoteles nur solchen

¹⁰⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 122. (Buch 1/1099b).

¹⁰⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 130. (Buch 1/1102b).

Lebewesen zu, denen sie zurechenbar ist, die somit lobens- oder tadelnswert sind, wodurch das Handeln eine dem Menschen eigentümliche freie Handlung ist.¹⁰⁷

Aristoteles unterscheidet nun zwei Begebenheiten, die die Freiheit des Menschen einschränken, wozu zuerst die Einschränkung durch von außen kommende Gewalt zu nennen ist und zweitens die durch einen Mangel an Wissen bestehende Unfreiheit.

Gewalt wird als etwas von außen Kommendes angesehen, wie etwa Naturereignisse oder ein Gewalthaber. Der Gewalthaber, aber auch die Natur stellt dem Menschen eine negative Folge in Aussicht, sofern er sich nicht ihr gemäß verhält. So etwa wenn ein Sturm einen zwingt, in ein fremdes Haus einzubrechen, oder ein Gewalthaber bei Zuwiderhandeln die Gefährdung von liebgewonnenen Menschen in Aussicht stellt. Dabei gesteht Aristoteles zu, dass im Allgemeinen dies als Unfreiheit bei der Willensbildung gesehen werden kann, es aber im Konkreten keine Unfreiheit darstellt, somit von einer gemischten Handlung die Rede sein kann, denn diese Geschehnisse finden stets vor der Entscheidung statt, es besteht somit eine Wahl.¹⁰⁸

Was den Irrtum angeht, so beschreibt Aristoteles, dass es einerseits Menschen gibt, die unwissend handeln und ihr Handeln nach Auflösen des Irrtums bedauern, während es Menschen gibt, die nicht bedauern, zwar handeln beide nicht freiwillig, doch ist der Letztere ebenso zu tadeln wie jemand, der bewusst tadelnswert gehandelt hat. Das Gutheißen einer unwissentlich begangenen tadelnswerten Handlung hat somit nach Aristoteles denselben Unrechtsgehalt wie eine von Anfang an bewusst vorgenommene tadelnswerte Handlung. Ein Handeln wider besseres Wissen stellt bei Aristoteles, wie hier schon angedeutet, ein eigenes Problem dar. Sofern jemand wissentlich Unrecht tut, ist dies tadelnswert, ebenso wenn der Irrtum über das eigene Handeln vorwerfbar ist. Dabei liegt die besondere Problematik darin, ob und wie jemand freiwillig wider besseres Wissen handeln kann, nach Platon ist es nicht möglich, wider das eigene Urteil zu handeln, es bestünde somit stets ein Einklang mit dem eigenen Urteil¹⁰⁹, dies relativiert Aristoteles. Es wäre möglich, daran zu denken, dass ein Mensch bewusst etwas moralisch Falsches tut, um damit gerade sich selbst einen Vorteil zu verschaffen. Nach Aristoteles ist jedoch das moralische bzw.

¹⁰⁷ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 209.

¹⁰⁸ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 150. (Buch 6/1110a).

¹⁰⁹ Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Kröner, Stuttgart, 2005, S. 22.

tugendhafte Handeln stets auch das gute Handeln, wodurch sich die Frage weiter stellt, weshalb ein Mensch etwas tut, wovon er weiß, dass es schlecht ist.¹¹⁰

Dabei muss bemerkt werden, dass Aristoteles auch bezüglich des Wissens zwischen einem Wissen, das aktuell im Bewusstsein ist, und einem Wissen, das zwar im Menschen vorhanden ist, ihm aber gerade nicht bewusst ist, unterscheidet. Ersteres Wissen ist verwirklichtes Wissen, letzteres ist bloß in seiner Möglichkeit vorhanden.

Der *akratische* Menschentyp

Dies führt zum *akratischen* Menschentyp, welcher in Buch VII der „Nikomachischen Ethik“ beschrieben wird, „[...] der anders als ein schlechter Mensch zwar gute Handlungsprinzipien hat und weiß, welche Handlungen richtig und welche falsch sind, diesem Wissen jedoch, anders als ein beherrscher oder ein guter Mensch, entgegen handelt. Ein beherrschter Mensch spürt die bedenkliche Versuchung, handelt jedoch trotzdem richtig. Ein guter Mensch dagegen verspürt gar nicht die Versuchung, die den *Akratiker* dazu bringt, seinem eigenen richtigen Urteil entgegen zu handeln. Der *Akratiker* ist zwar kein schlechter Mensch, handelt aber wie ein solcher.“¹¹¹ Auch wenn der *Akratiker* verständig spricht und es scheint, als würde er darüber bescheid wissen, was Recht und Unrecht ist, so liegt der Unterschied darin, dass sie dies nach Aristoteles nur nach außen hin tun, die Worte aber sozusagen nicht in Fleisch und Blut übergegangen sind. „Papageien, Kinder und Betrunkene reden oft, ohne auch nur im mindesten zu verstehen (und also auch ohne zu meinen), was sie sagen.“¹¹² Der *Akratiker* kann daher durchaus über genügend Verstand verfügen, was ihm jedoch fehlt, ist die Klugheit, diese wird weiter unten eigens behandelt. Hier sei nur so viel gesagt, dass nämlich die Klugheit einerseits eine Verstandestugend sei, sie aber Erfahrung benötigt, um als Korrektiv des Handelns zu wirken, denn nur durch Erfahrung weiß man, welche konkrete

¹¹⁰ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 214.

¹¹¹ Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Kröner, Stuttgart, 2005, S. 21/22.

¹¹² Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 216.

Handlung gut ist. Weiß ich etwa abstrakt von der Bearbeitbarkeit des Holzes, so benötige ich Erfahrung, um ein taugliches Möbelstück herzustellen.

Die entscheidende Frage diesbezüglich ist die Vorwerfbarkeit einer Handlung aus „*akrasia*“, diese erläutert Aristoteles in seinem Buch III der „Nikomachischen Ethik“, in dem er unter anderem die Vorwerfbarkeit von Handlungen allgemein untersucht. Beruht das unrechte Verhalten auf Eigenschaften eines Menschen, die diesem innewohnen, so ist zu fragen, woher diese Eigenschaften kommen. Der Zügellose, der vor Jahren dem Alkohol verfallen ist, ist nun nicht mehr in der Lage, sein Handeln ebenso zu kontrollieren wie jemand, der den Alkohol nur maßvoll genossen hat. Wenn somit ein Betrunkener ein Unrecht begeht, so ist ihm nach Aristoteles sehr wohl vorwerfbar, sich überhaupt der Trunkenheit hingeeben zu haben. Dass der eine Mensch eher seinen Affekten unterliegt als der andere, lässt Aristoteles nur bedingt gelten. Bei körperlichen Defekten, wozu auch angeborene Verstandesschwäche zu zählen ist, führt Aristoteles dazu Folgendes aus: „Doch nicht nur die Schlechtigkeiten der Seele entstehen freiwillig, sondern zuweilen auch diejenigen des Körpers, weshalb wir auch solche tadeln. Denn wer von Natur häßlich ist, wird niemals getadelt, wohl aber, wer es aus Mangel an Turnen und Körperpflege ist. [...] So werden also von den Defekten des Körpers diejenigen getadelt, die in unserer Gewalt stehen, die anderen aber nicht. Wenn es sich aber so verhält, dann sind doch wohl auch in den andern Bereichen jene Defekte, die getadelt werden, in unserer Gewalt.“¹¹³

Nach *Ackrill* bestünde die Möglichkeit, dass jemand seine Schlechtigkeiten auf einen Zeitpunkt zurückführt, zu der er noch keine Verantwortung übernehmen konnte bzw. wäre es durchaus möglich, sodass sich jemand über seine schlechten Anlagen zu rechtfertigen suchte.¹¹⁴ Die Problematik löst sich bei Aristoteles aber selbst auf: „Die Handlungen sind allerdings nicht in der gleichen Weise freiwillig wie die Eigenschaften. Denn die Handlungen haben wir vom Ursprung an bis zum Ziel in der Hand und wissen das Einzelne; bei den Eigenschaften verfügen wir nur über den Anfang; was im Einzelnen dazukommt, ist uns nicht bekannt, wie bei

¹¹³ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 161 / 162. (Buch 3/1114a).

¹¹⁴ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 228.

Krankheiten. Aber weil es bei uns stand, mit den Dingen so oder so umzugehen, darum sind sie freiwillig.“¹¹⁵

Eben weil sich der Mensch durch seine in der Regel Vernunftbegabtheit von Tieren und Pflanzen unterscheidet, kommt ihm Verantwortung zu, selbst wenn der Mensch aufgrund seiner spezifischen Eigenschaften in die eine oder andere Richtung hin getrieben wird, hat er es in der Hand, sich zu entscheiden, ist dem Menschen diese Möglichkeit gänzlich genommen, könnte man zu dem Schluss kommen, dass er kein Mensch mehr an sich ist und damit nicht mehr verantwortlich für seine Handlungen. Implizit kommt *Ackrill* zu demselben Schluss: „Vielleicht gibt es keine weitere Rechtfertigung dafür, daß wir im allgemeinen Leute für das, was sie tun, verantwortlich machen, als daß sie keine Pflanzen oder Tiere sind, sondern eben Menschen.“¹¹⁶

Um eine Handlung auszuführen, muss der Mensch eine Entscheidung treffen, diese findet bei Aristoteles an sich Betrachtung. Der Entscheidung geht immer Überlegung, aber auch Begehren voraus, diese sind somit notwendige Bestandteile der Entscheidung, die in der Gewalt des jeweiligen Menschen stehen. „Da nun das Entschiedene ein Überlegtes und Erstrebtes ist, das in unserer Gewalt steht, so wird also die Entscheidung das überlegende Streben nach Dingen sein, die in unserer Gewalt stehen. Denn aus der Überlegung entsteht unser Urteil, und dann streben wir gemäß der Überlegung.“¹¹⁷ Bezüglich des Überlegens selbst meint Aristoteles, dass sich dieses stets auf Angelegenheiten bezieht, die in unserer eigenen Macht stehen bzw. die sich auf unser eigenes Handeln beziehen. Das Denken über den Kosmos usw. ist somit von der Überlegung zu unterscheiden. Die Überlegung ist damit der Entscheidung stets vorgelagert, sie behandelt das Mittel für einen bestimmten Zweck. „Denn der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, noch der Redner, ob er überzeugen soll, noch der Politiker, ob er eine gute Staatsordnung schaffen soll, noch überhaupt jemand hinsichtlich des Zieles. Sondern wir setzen das Ziel an und erwägen dann, wie und durch welche Mittel wir es erreichen [...]“¹¹⁸

¹¹⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 163. (Buch 3/1114b).

¹¹⁶ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 228.

¹¹⁷ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 158. (Buch 3/1113a).

¹¹⁸ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 157. (Buch 3/1112b).

Den Unterschied, den Aristoteles zwischen Überlegen und Entscheiden festmacht, ist der, dass Letzteres das Ergebnis des Ersteren ist. Das Überlegen als Grundlage der Entscheidung scheint somit eine Sonderform des Denkens zu sein, als dieses sich nur auf die tatsächliche Umsetzbarkeit von Entscheidungen bezieht, das Denken hingegen ist nicht nur auf die Entscheidung, sondern auch auf das Ziel gerichtet. Die Frage nach dem Ziel könnte etwa lauten, ob Reichtum ein angemessenes Ziel ist, bei Bejahung wäre das Denken über die Wege, wie man denn nun Reichtum konkret erlangen könnte, Überlegung. Überlegen als Mittel stellt damit eine spezielle Form des Denkens dar, welches da es göttlicher *nous* ist, selbst nicht Mittel ist. Das Überlegen, um schlussendlich eine gute Handlung zu treffen, ist von der Klugheit des Menschen abhängig.

Die Fähigkeit, eine Entscheidung zu treffen, ist ein dem Menschen Eigentümliches, hierbei hebt Aristoteles hervor, dass ein Handeln aufgrund eines Begehrens keine Entscheidung ist, er grenzt die Entscheidung insofern vom Zorn, vom Meinen oder schlichten Wollen ab. „Denn die Entscheidung ist uns mit den vernunftlosen Lebewesen nicht gemein, wohl aber die Begierde und der Zorn. Und der Unbeherrschte handelt im Begehren, aber nicht mit Entscheidung. Der Beherrschte umgekehrt handelt in Entscheidung aber ohne Begehren. Und der Entscheidung kann die Begierde entgegentreten, nicht aber die Begierde selbst einer Begierde.“¹¹⁹ Es sei damit gesagt, dass das Handeln als vernunftfordernde Tätigkeit dem Menschen eigentümlich ist. Die Vernunfttugend, die dem Menschen das konkret richtige Handeln ermöglicht, ist die Klugheit. Das gute Handeln ergibt sich somit aus ethischer Tugend und Klugheit. „Denn die Tugend macht, daß das Ziel richtig wird, und die Klugheit, daß der Weg dazu richtig wird.“¹²⁰ (Siehe Kapitel „Über die Klugheit“)

Eine Problematik, die Aristoteles meinem Dafürhalten nach zu Unrecht vorgeworfen wird, ist dass man die Ziele der Handlung nicht frei wählen könne. Diesen Einwand erwähnt unter anderem *Christoph Rapp*¹²¹, doch gewinnt man den Eindruck, als würde dabei ein Missverständnis vorliegen, als sich tugendhafte Ziele,

¹¹⁹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 154. (Buch 3/1111b).

¹²⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 246. (Buch 6/1143b).

¹²¹ Rapp, Christoph: „Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik*, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S. 127-132.

die dem Handeln selbst intendiert sind, nicht mit den Zielen von schlichten Herstellungshandlungen vergleichen lassen. Er schlussfolgert dann letztendlich, den Einwand gegen Aristoteles abwehrend, selbst: „Wenn es daher die Tugenden oder Eigenschaften sind, die unsere Ziele bestimmen, dann heißt das nur, daß wir über die Grundrichtung unseres Handelns nicht wie über alltägliche belange *intentione recta* verfügen können; es bedeutet jedoch nicht, daß diese Ziele ohne eigenes Zutun vorgegeben sind.“¹²²

Die Ziele sind insofern sehr wohl vorgegeben, denn das gut Handeln, das schließlich um seiner selbst willen um der Glückseligkeit gesetzt wird, ist dem Menschen wesensimmanent, denn nur so kann der Mensch ein ihm angemessenes Leben führen. Am Ende dieser Arbeit wird sich ergeben, dass dieses Ziel im theoretischen Leben liegt, welches sich nur in einem praktischen Leben verwirklichen kann, dieses wiederum definiert den Menschen als *zoon politicon*, welches die Basis für Muße und schließlich Grundlage eines theoretischen Lebens bilden kann. Dieses dem Menschen wesensimmanente theoretische Leben bestimmt auch sein Ziel, denn dies ist letztendlich auch das Glück des Mensch, das weitgehende Aufgehen im *nous*. Jede Handlung, die nicht darauf gerichtet ist, ist keine gute Handlung, um gut zu handeln ist Klugheit erforderlich, um das dem Menschen wesensmäßige Ziel zu erkennen. Es wird in Aristoteles' „Politik“ hervorgehen, dass er keinesfalls allen diese Klugheit, die immer auch Freiheit ist, zuspricht, so etwa den Sklaven. Man kann somit sehr wohl nicht tugendhaft handeln, nur ist das Ziel dann eben auch nicht das dem Menschen wesensgemäße, die Handlung ist dann selbstredend auch keine kluge. Besitzt der Mensch genügend Vernunft und ist bloß aufgrund von Faulheit unklug, so ist ihm sein Verhalten durchaus vorwerfbar.

Ein Beispiel soll Klarheit bringen: Wenn ein Arzt einen Verletzten behandelt, so handelt er aufgrund der Gesundheit willen (Tugend), will er tugendhaft sein, kann er gar nicht anders handeln. Die Behandlung, die er jedoch wählt, wie etwa einen Verband ansetzen, hat nun zwei Elemente, einmal handelt er um der Gesundheit willen, somit tugendhaft und klug, das Verbandanlegen umfasst aber auch ein

¹²² Rapp, Christoph: „Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik*, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S. 132.

Herstellen insofern als damit nicht die Gesundheit an sich, sondern die Gesundheit des konkreten Patienten hergestellt wird (Gewandtheit).

Ob eine Handlung tugendhaft ist oder nicht, steht somit nicht in unserem Belieben, ob wir jedoch tugendhaft handeln sehr wohl.

Tugendlehre

Die ethischen Tugenden und die Lehre von der Mitte

Die Tugenden nun, die Aristoteles in ethische und verstandesmäßige Tugenden aufteilt, erwirbt der Mensch vereinfacht gesagt zuvörderst durch Übung. Sie sind im Menschen zwar alle angelegt, das heißt unter gewöhnlichen Umständen ist der Mensch in der Lage, die gerechten Tugenden auszubilden, dabei hängt es auch sehr von der Erziehung ab, der Aristoteles in der „Politik“ ein eigenes Kapitel widmet. Dadurch wird verdeutlicht, dass sich Aristoteles des Menschen als Mängelwesen bewusst ist, er diesem aber das Potential zuspricht, zum höchsten unter den Lebewesen aufzusteigen. Der Mensch ist sozusagen wie ein Steinblock, der durch die Staatsgemeinschaft geformt wird, dabei hängt es von einem guten Gesetzgeber ab, ob die Erziehung hin zur Tugend erfolgreich ist, nach Aristoteles hat ein Gesetzgeber ein Interesse an der Tugendhaftigkeit seiner Bürger. „[...] denn für den einzelnen wie für die Gemeinschaft ist dasselbe das Beste, und dies muß der Gesetzgeber den Seelen der Menschen einflößen [...]“¹²³ „Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man gleich von Jugend auf an dies oder jenes gewöhnt wird; es kommt viel darauf an, ja sogar alles.“¹²⁴

Dabei gilt bei Aristoteles keinesfalls, dass Tugendhaftigkeit nie genug geübt werden kann, bzw. verlieren Handlungen, die gemeinhin als tugendhaft gelten, wie die Tapferkeit, ihre Tugendhaftigkeit, sofern sie zu stark oder zu schwach ausgeprägt sind. Tugendhaftigkeit setzt bei Aristoteles immer auch ein gewisses Maß voraus. Zuviel an Tapferkeit macht etwa tollkühn, während zu wenig feige macht. Ein

¹²³ Aristoteles: Politik, Rowohlts Enzyklopädie, S. 53. (Buch 1/1254b).

¹²⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 132. (Buch 2/1103a).

weiteres Beispiel wäre die Großzügigkeit, welche die Mitte darstellt, während die Verschwendungssucht das Übermaß, die Kleinlichkeit den Mangel darstellt.¹²⁵

„Erkennbar sind die Eigenschaften an der Lust oder dem Schmerz, der die Taten begleitet. Denn wer sich der körperlichen Lüste enthält und sich eben daran freut, der ist besonnen, wer es aber ungern tut, ist zügellos; und wer Furchtbares aushält und sich daran freut, oder doch keinen Schmerz empfindet, der ist tapfer, wer es dagegen mit Schmerzen tut, ist feige. So bezieht sich also die ethische Tugend auf Lust und Schmerz. Denn wegen der Lust tun wir das Schlechte, und wegen des Schmerzes versäumen wir das Gute. Also müssen wir gleich von Jugend an dazu erzogen werden, wie Platon sagt, daß wir Freude und Schmerz empfinden, wo wir sollen. Denn darin besteht die rechte Erziehung“¹²⁶

Jedes Handeln ist somit mit Lust oder Schmerz verbunden, sodass man die eine Handlung der Lust wegen vorzieht, die andere aufgrund des Schmerzes meidet. Darin liegt nach Aristoteles die Gefahr für tugendhaftes Handeln, was die Wichtigkeit der zuvor erwähnten Erziehung hinsichtlich des Lustempfindens wiederum verdeutlicht, sodass das richtige Handeln Lust erzeugt, das falsche Handeln Schmerz. Der Mensch ist somit zur Tugendhaftigkeit hin zu formen (siehe Kapitel „Über die Erziehung und Ausbildung“).

Aristoteles geht es aber nicht nur um das nach außen hin tugendhafte Verhalten, sondern um eine Handlung als der Tugend entsprechend zu qualifizieren, muss sie auch mit dem entsprechenden Willen gesetzt werden. Es könne nämlich durchaus sein, dass jemand eine Handlung setzt, die nach außen tugendhaft ist, die aber nicht durch einen tugendhaften Willen getragen ist. Eine tugendhafte Handlung muss daher: „erstens wissentlich, dann auf Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens, wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist.“¹²⁷

Hier sei als Beispiel die vielfache Motivation, die hinter einer nach außen hin tapferen oder besonnenen Handlung stecken kann und von Aristoteles selbst dargeboten wird, veranschaulicht:

¹²⁵ Höffe, Otfried: „Lesebuch zur Ethik“, München: C. H. Beck Verlag 2007. S. 97.

¹²⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 134. (Buch 2/1104a).

¹²⁷ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 137. (Buch 2/1105a).

Spricht Aristoteles von Tapferkeit, so ist damit eine der zwei vernunftlosen (ethischen) Tugenden der Seele gemeint, weitere wären in der Besonnenheit oder Großzügigkeit zu sehen. Tapferkeit kennzeichnet ein Handeln um des Edlen willen und hat einzig und allein diesen Zweck, Aristoteles zählt fünf Arten auf, denen man gewöhnlich Tapferkeit zumisst, wobei er nur der ersten – der Tapferkeit des Staatsbürgers – zubilligt, der Tapferkeit im eigentlichen Sinne am nächsten zu kommen, sie alle werden am Ende aber als scheinbare Tapferkeit entlarvt.

Fünf „Arten“ von Tapferkeit¹²⁸

1. Die Tapferkeit des Staatsbürgers, denn er handelt um des Edlen willen und um den Tadel zu vermeiden, würde der Staatsbürger einzig um des Edlen willen unabhängig von der Furcht vor dem Tadel handeln, so wäre er nach Aristoteles im eigentlichen Sinne tapfer, so hingegen ist er es aufgrund seines Beweggrundes nicht.

2. Ähnlich sind diejenigen, die aus Furcht vor Bestrafung tapfer sind, aber geringer, denn sie handeln nicht aus Ehrgefühl, sondern aus Angst vor Strafe, die sie mehr fürchten als die Schande von ehrlosem Verhalten. „Man soll aber nicht aus Zwang tapfer sein, sondern weil es edel ist.“¹²⁹

3. Erfahrung ist nicht mit Tapferkeit gleichzusetzen, auch wenn der erfahrenere Soldat besser kämpft als der unerfahrene, so ist die Erfahrung nur als Mittel für die Handlung zu denken. Die Tapferkeit zeichnet sich einzig allein durch ein Handeln um des Edlen willen aus.

4. Auch der Zornige wird nach Aristoteles gern als tapfer bezeichnet, seine Handlungen entstammen aber aufgrund von Zorn und dem Bedürfnis sich zu rächen sowie der Genugtuung, die eine derartige Rache mit sich brächte. Wie zuvor erwähnt ist tapferes Handeln immer Handlung um des Edlen willen, aus Zorn begangene Handlungen resultieren jedoch aus Leidenschaft bzw. Affekt heraus.

5. Wer zuversichtlich ist, wirkt auch tapfer, doch liegt hierbei wiederum eine Unterscheidung in der Motivation des Handelnden. Der Zuversichtliche handelt, weil er sich über die Situation im Klaren zu sein glaubt. Ob jemand tapfer ist, lässt sich nach Aristoteles mehr in plötzlichen Situationen feststellen, die für den Handelnden

¹²⁸ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 163 ff. (Buch 3/1114b ff.).

¹²⁹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 167. (Buch 3/1116b).

nicht vorhersehbar waren, denn auch der Törichte meint zuversichtlich zu sein, er handelt einzig aufgrund einer mehr oder weniger begründeten Annahme bezüglich der Kontrolle über eine Situation.

Das gehörige Maß am Beispiel der Besonnenheit dargestellt

Besonnenheit ist nun eine weitere vernunftlose Tugend der Seele – welche zur Veranschaulichung des gehörigen Maßes hier noch kurz behandelt wird –, diese äußert sich darin, dass jener besonnen ist, der über die Abwesenheit von Lust und das Verzichten auf Lust keinen Schmerz empfindet.¹³⁰ Zügellos sind jene, die sich ihrem Begehren nicht verwehren können und alle ihre Handlungen danach ausrichten, Trunksucht sowie etwaige andere Formen von Sucht wären hier als Extremformen zu nennen. Menschen wiederum, die überhaupt keine Lust empfinden, beim Verzehr von Nahrung etwa, oder deren Geschmackssinn alles gleich ist, diese sind nach Aristoteles weit entfernt vom Menschsein, denn jedes Lebewesen empfindet ein gewisses Maß an Freude beim Verzehr von Nahrung. Der Besonnene steht in seinem Begehren in der Mitte. „Er freut sich nicht an dem, was dem Zügellosen die meiste Freude macht, sondern ärgert sich eher darüber, noch freut er sich überhaupt an Dingen, an denen man es nicht soll, oder überhaupt in besonderem Maße an solchen Sachen; noch schmerzt es ihn, wenn er sie nicht hat, oder begehrt er sie, oder doch nur mit Maß und nicht mehr, als er soll, und nicht, wann er nicht soll, und überhaupt nichts dergleichen.“¹³¹

Um die Begierden der Vernunft unterzuordnen, wie es dem Besonnen geziemt, ist eine entsprechende Erziehung notwendig (siehe Kapitel „Über die Erziehung und Ausbildung“). Denn die Begierden verdrängen die Überlegung und damit die Vernunft, wodurch es für die Ausführung von tugendhaften Handlungen der Oberhand durch die Vernunft bedarf. „Darum muß auch das Begehrende beim Besonnenen mit der Vernunft übereinstimmen. Denn für beide ist das Ziel das Edle,

¹³⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 174. (Buch 3/1118b).

¹³¹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 175. (Buch 3/1119a).

und der Besonnene begehrt die Dinge, die er soll und wie er soll und wann er soll. Und dies befiehlt auch gerade die Vernunft.“¹³²

Aristoteles stellt somit vergleichbare Anforderungen bezüglich tugendhaftem Handeln, wie es Immanuel Kant später hinsichtlich des kategorischen Imperativs tun wird, denn ähnlich wie bei Kant stellt das tugendhafte Handeln bei Aristoteles immer ein Handeln um der Tugend willen dar. Weiters stellt Aristoteles – wie auch Kant – auf die tatsächliche Handlung ab, über die Tugend zu philosophieren heißt noch nicht tugendhaft zu sein, es kommt darauf an, gemäß der Tugend zu handeln. „Der gute Mensch handelt nicht deswegen tapfer oder redlich, weil er einen Preis gewinnen will oder Nebenabsichten hat oder damit er später gut leben kann; sondern er sieht ein, daß so zu handeln und gut zu leben dasselbe sind, und letzteres will er ja tun.“¹³³ Es sei dies als kurzer Hinweis auf die weitreichenden Nachwirkungen des Aristoteles angebracht.

Abschließend sei erwähnt, dass die Tugend auch als Eigenschaft verstanden wird, diese sind es, die dem Menschen helfen, uns zu den Leidenschaften richtig oder falsch zu verhalten.¹³⁴ Dabei sei die Tugend als Mitte zu charakterisieren, welche zwischen Mangel und Übermaß anzutreffen ist. Es ist schwer, diese Mitte zu treffen, dafür aber sehr leicht, in eines der beiden Extreme abzugleiten, wie das Beispiel über die Besonnenheit verdeutlicht hat. Ein schon zuvor genanntes Beispiel soll wiederum der Verdeutlichung dienen: So ist Tapferkeit bezüglich des Mutes die Mitte, Tollheit das Übermaß sowie Feigheit der Mangel.¹³⁵ Dabei zeigen diese Zustände verschiedene Relationen zueinander. „So stoßen denn die Extreme jeweils die Mitte ab zum anderen Extrem, und den Tapfern nennt der Feige tollkühn, der Tollkühne feige und beim anderen dementsprechend.“¹³⁶ Tugend ist somit schlussendlich die Kunst bezüglich Leidenschaften und Handlungen auf die Mitte zu zielen.¹³⁷ Diese Tugend des richtigen Maßhaltens verwirklicht sich in der Klugheit, welche eine der folgend erklärten Verstandestugenden ist. Eine bildliche Beschreibung wäre hier die Vernunft in Form eines Steuermannes, der auf dem Meer des Gemüts einen ruhigen

¹³² Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 176. (Buch 3/1119b).

¹³³ Ackrill, John L.: Aristoteles, Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1985, S. 210.

¹³⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 138. (Buch 2/1105b).

¹³⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 142. (Buch 2/1107a).

¹³⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 145. (Buch 2/1108b).

¹³⁷ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 147. (Buch 2/1109a).

Kurs halten muss, weil sein Schiff ansonsten unausweichlich dem ungestümen Wellengang ausgeliefert sein Ende finden würde.

Die Verstandestugenden

Aristoteles argumentiert hier sehr praxisnah, dass sofern man sich über die Mitte seiner Handlungen im Klaren ist, somit tapfer und nicht feig oder tollkühn, so muss immer noch bedacht sein, dass davon allein der Mensch nicht leben kann. Es wurde schon anfangs darauf hingewiesen, dass es für tugendhaftes Handeln äußerer Umstände bedarf und Begütertheit kein Nachteil, sondern vielleicht sogar notwendig ist für ein menschengemäßes Leben. „Es muss auch bestimmt werden, welches die rechte Einsicht ist und wie sie zu charakterisieren ist.“¹³⁸

Dabei unterscheidet Aristoteles in den Vernunfttugenden diejenigen, welche sich mit dem Wesen befassen, das seinem Ursprung nach nicht so oder anders sein könnte, und diejenigen, welche sich mit dem Wesen befassen, welches sich so oder anders verhalten könne.¹³⁹ Der erste Teil wird als der forschende beschrieben, der zweite als überlegender, denn dieser letztere befasst sich mit Gegenständen, die sich unter Umstände auch anders verhalten könnten.

Dasjenige, welches sich mit dem einen Gegenstand beschäftigt, der seinem Ursprung nach notwendig, somit nicht so oder anders sein kann, wird Wissenschaft genannt. „Wo nämlich eine bestimmte Überzeugung vorliegt und man die Prinzipien kennt, da ist Wissenschaft.“¹⁴⁰

Aristoteles, dessen Blickfeld sich unter anderem auf das Empirische und damit auf die Einzeldinge richtete, sah ebenfalls die Notwendigkeit, sich Allgemeinbegriffe zu bilden. Will man Wissen erwerben bzw. Schlüsse ziehen, so muss man aus dem Gegebenen Regelmäßigkeiten ableiten. „Das Wissen bezieht sich also auch bei Aristoteles auf das Allgemeine und Notwendige und nicht auf das Einzelding, das sich ständig verändert.“¹⁴¹

¹³⁸ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 231. (Buch 6/1138b).

¹³⁹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 232. (Buch 6/1139b).

¹⁴⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 234. (Buch 6/1139a).

¹⁴¹ Römpp, Georg: „Aristoteles“, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2009, S. 16.

Aristoteles spricht jedoch nicht von einem Wissen an sich, sondern unterteilt das Wissen stufenförmig, wobei er niederen Stufen ihre Bedeutung durch höhere Stufen nicht abspricht. Die schlichtesten Erkenntnisse liefert dabei die Wahrnehmung, welche uns dazu verhilft, Einzeldinge zu erfassen. Um nun allgemeine Aussagen zu treffen, muss dieser Wahrnehmung die Erinnerung, somit die frühere Wahrnehmung, hinzugedacht werden. Beide zusammen verhelfen uns zur Erfahrung, da sie diese erst möglich machen.

Wahrnehmungen und Erinnerungen machen nun zwei wesentliche Elemente der Erfahrung aus, jedoch sind diese beiden Fähigkeiten auch welche, die der Mensch mit dem Tier gemein hat. Für die dem Menschen eigentümliche Erfahrung bedarf es nun auch der Fähigkeit, die Verbindung von Ursache und Wirkung zu erkennen. Um daraus folgend nun allgemeine Schlüsse abzuleiten, bedarf es auch um des Wissens, weshalb solche Beziehungen bestehen. Die Wissenschaft hat nun die Möglichkeit der Bildung dieser Allgemeinsätze zur Voraussetzung, welche wiederum eine spezifisch menschliche Voraussetzung ist. Somit entsteht Wissenschaft dadurch, dass der Mensch aus einer Vielzahl von Erfahrungen eine allgemeine Auffassung von ähnlichen Sachverhalten verinnerlicht.¹⁴² „Weil sie sich nämlich wunderten, haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen, sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegentrat. Allmählich machten sie auf diese Weise Fortschritte und stellten sich über Größeres Fragen [...]“¹⁴³

Aristoteles räumt ein, dass sowohl die Erfahrung als auch die Kunst in gewisser Weise zusammenwirken, denn ein Tischler, der einen Stuhl herstellt und nur die allgemeinen Abläufe kennt, wird erst durch mehrfache Übung ein gelungenes „marktaugliches“ Exemplar hervorbringen. Dennoch wird die Kunst – womit die heutigen Einzelwissenschaften umfasst sind – laut Aristoteles höher eingestuft als die Erfahrung, denn die Kunst fragt nach dem „Weshalb“ die Erfahrung nur nach dem „Das“. Die Erfahrung nimmt das Sosein hin, die Kunst hingegen fragt nach dem „Warum“.¹⁴⁴ Die höchste Wissenschaft bzw. Kunst ist die, welche nach den ersten Gründen bzw. der ersten Form, dem *nous*, fragt, diese ist unter dem Namen Metaphysik bekannt. Dabei muss man jedoch bereits Vorsicht walten lassen, sofern

¹⁴² Aristoteles: „Metaphysik“, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2010, S. 18. (Buch I A/981a).

¹⁴³ Aristoteles: „Metaphysik“, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2010, S. 22. (Buch I A/982b).

¹⁴⁴ Aristoteles: „Metaphysik“, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2010, S. 18. (Buch I A/981a).

man hier den Begriff Kunst verwenden will, denn die Beschäftigung mit dem *nous*, somit eine rein denkende bzw. betrachtende Lebensform, ist als ein theoretisches Leben zu verstehen, welches an sich gut ist und nicht um einer anderen willen betrieben wird, dadurch ist es eben nicht mehr Kunst, die als ein Herstellen – wie etwa die Baukunst – immer als Mittel zu etwas dient. „Die Kunst ist [...] ein mit richtiger Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten, die Kunstwidrigkeit ein mit falscher Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten, beides bei Gegenständen, die sich so oder anders verhalten können.“¹⁴⁵

Interessant ist dabei die Frage, was denn nun zuerst da war, die Kunst oder die Wissenschaft? Die Frage lässt sich wohl leicht an einem zuvor erwähnten Zitat beantworten: „Weil sie sich nämlich wunderten, haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen, sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegentrat.“¹⁴⁶ Die Frage nach dem Sein und die Beschäftigung damit sind dem Menschen durch seinen *nous* wesensimmanent, die Kunstfertigkeit ist zwar ebenfalls aufgrund der Vernunftbegabung dem Menschen immanent, doch musste wohl viel Zeit vergehen, bis der Mensch aus der Kunstfertigkeit profitieren konnte, um sich vermehrt den Fragen nach dem Sein zu widmen. Beide Vernunfttugenden ergänzen sich somit und sind dem Wesen des Menschen innewohnend, auch wenn somit die Frage nach dem Früher oder Später nicht zulässig ist, denn sie sind, sofern es einen vernunftbegabten Menschen gibt, bestehend.

Metaphysik stammt als Bezeichnung nicht von Aristoteles selbst, sondern wurde ca. 300 Jahre nach seinem Tod durch einen gewissen Andronikos in Italien geprägt, der die Schriften des Aristoteles herausgab und die betreffenden Schriften nach oder jenseits (meta) der Naturphilosophie ansiedelte.¹⁴⁷ Als „Erste Philosophie“ wird diese deshalb bezeichnet, weil sie das Prinzipielle meint. „Die erste Wissenschaft ist jene Wissenschaft, welche Prinzipien des Seienden untersucht oder, wie sich Aristoteles ausdrückte, das Seiende schlechthin und insofern es ein Seiendes ist, das Seiende als Seiendes.“¹⁴⁸ Während andere Wissenschaften bestimmte Aspekte des

¹⁴⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 235. (Buch 6/1140a).

¹⁴⁶ Aristoteles: „Metaphysik“, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2010, S. 22. (Buch I A/982b).

¹⁴⁷ Römpf, Georg: „Aristoteles“, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2009, S. 18.

¹⁴⁸ Klein, Hans Dieter: „Metaphysik Eine Einführung“, Wien: Literas Verlag, 2005, S. 8.

Seienden betrachten, hat die erste Philosophie das Seiende allgemein als Ganzes zu bestimmen.¹⁴⁹ „Es geht nämlich tatsächlich um eine Wissenschaft von den ersten Prinzipien, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, also um eine „Grundwissenschaft“, die deshalb in der Tat „über die Physik“ hinausgeht.“¹⁵⁰ Wohl geht es aber um das Sein an sich, das nicht nur den Wissenschaften zur Grundlage dient, sondern schlichtweg allen Dingen.

Vereinfacht ausgedrückt, ich bin Staatsbürger Österreichs, ich bin Mensch, das Grundlegende allerdings ist, dass ich bin, weshalb im Mittelalter auch von Ontologie die Rede ist. Das Problem, wie ich nun zu diesem Allgemeinen, dem Sein vorstoße, stellt sich dann auch im mittelalterlichen Universalienstreit. Es geht somit in der Metaphysik um das Allgemeinste bzw. die Prinzipien des Seins an sich. „Man könnte also auch sagen: es geht in ihr um die Gegenstände, in denen man die Ursprünge für alles erkennen kann, was es gibt. Deshalb ist das Wissen von diesen Ursprüngen auch der Ursprung alles Wissens.“¹⁵¹

Über die Klugheit

Sie gehört jener Vernunfttugend an, die sich auf Gegenstände beziehen, welche sich so oder anders verhalten können, und ist damit in einer Gruppe mit der Kunstfertigkeit, von dieser aber grundverschieden. Die Klugheit verhilft zu gutem Handeln, jedoch nicht bezüglich der einzelnen Kunst, sondern bezogen auf das ganze Leben. Das Gemüt kann von vielerlei Affekten und schließlich von der Lust hin und her gezogen werden, man erinnere sich an das zuvor genannte Beispiel mit dem Steuermann, der sein Schiff durch tosende See navigieren muss. Der richtige Kurs ist die Tugend – das richtige Maß –, wie dieser Kurs nun gesetzt wird, das ist Sache der Klugheit. „Wenn nun die ethische Tugend ein Verhalten des Willens ist und der Wille ein überlegendes Streben, so muß also die Einsicht wahr und das Streben richtig sein, wenn die Willensentscheidung gut werden soll, und es muß eines und dasselben vom Denken bejaht und vom Streben gesucht werden.“¹⁵² Die Klugheit

¹⁴⁹ Klein, Hans Dieter: „Metaphysik Eine Einführung“, Wien: Literas Verlag, 2005, S. 8.

¹⁵⁰ Römpf, Georg: „Aristoteles“, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2009, S. 18.

¹⁵¹ Römpf, Georg: „Aristoteles“, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2009, S. 19.

¹⁵² Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 232. (Buch 6/1139a).

unterscheidet sich von der Wissenschaft durch ihren Gegenstand, der anders als bei der Wissenschaft hinsichtlich seines Ursprungs so oder auch anders sein kann, aber auch von der Kunst, die wie gezeigt sich auf das Hervorbringen richtet, die Klugheit hingegen bezieht sich auf das Handeln. Otfried Höffe beschreibt dies in einem Satz sehr deutlich: „Das Prinzip des Handelns ist der Handelnde selbst, der Mensch, der sich wissentlich entscheidet.“¹⁵³

Von der Weisheit ist die Klugheit zu unterscheiden, wobei Aristoteles auf Anaxagoras und Thales beispielhaft verweist, denn diese seien zwar weise, aber nicht klug, „[...] da man sieht, wie sie das für sie selbst Zuträgliche nicht erkennt, dagegen Außerordentliches, Erstaunliches, Schwieriges und Göttliches gewußt haben, freilich Unnützes, da sie nicht das menschliche Gute gesucht haben.“¹⁵⁴ Der Weise beschäftigt sich mit den höchsten Wissenschaften, dieses ist wie oben gezeigt das Sein, das Prinzip an sich. Der Weise ist demnach Metaphysiker, wozu es einerseits des angeborenen Verstandes bedarf, andererseits aber auch Erfahrung, Kinder können demnach nicht weise sein,¹⁵⁵ wodurch auch die schlichte Intelligenz von der Weisheit nicht nur von der Klugheit zu unterscheiden ist.

Die Klugheit ist nicht mit dem Überlegen identisch, so kann sich auch ein schlechter Mensch überlegen, wie er denn am besten ein Ziel erreichen kann. Dabei wird er aber nicht klug entscheiden, denn die Klugheit korrigiert den Kurs der Überlegung und lässt sie auf die guten Ziele hinwirken. Sie richtet sich weiters auf Handlungen, die immer um ihrer selbst willen erfolgen, und dabei auf das konkrete Handeln. So kann jemand etwa Ahnung von Medizin haben und damit wissen, welche Fleischarten am verträglichsten sind, wenn er aber nicht weiß, welches Tier nun aus dieser Art von Fleisch besteht, so wird er nicht gut handeln können.¹⁵⁶ Wodurch die Wichtigkeit der Erfahrung für das konkrete Handeln hervorgehoben sei.

Die Bedeutung der Erfahrung für die Klugheit lässt sich abstrakt dadurch erklären, dass sie dem Teil der Vernunfttugend zuzuordnen ist, der sich mit Gegenständen, die ihrem Ursprung nach so oder so sein können, befasst. Somit ist Klugheit notwendig von Erfahrung und damit von Erziehung abhängig. „Darum muß

¹⁵³ Höffe, Otfried: „Praktische Philosophie, Das Modell des Aristoteles“, Berlin: Akademie Verlag 2008, S. 121.

¹⁵⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 239. (Buch 6/1141a).

¹⁵⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 241. (Buch 6/1142a).

¹⁵⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 239. (Buch 6/1141a).

man die ohne Beweise vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene. Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben, sehen sie richtig.“¹⁵⁷

Aristoteles geht weiters auf den Vorsatz ein, denn es kann auch sein, dass jemand zwar nach außen hin gut/tugendhaft handelt, jedoch dies aufgrund von Zwang oder eines verborgenen Zwecks, das Beispiel der fünf scheinbar tapferen Verhaltensweisen gibt hier näheren Aufschluss. „Der Vorsatz nun wird durch die Gutheit des Charakters richtig;“¹⁵⁸ die Realisierung jedoch ist ein anderes Vermögen. Dieses bezeichnet Aristoteles als Gewandtheit, wenn es zu nicht der Tugend entsprechenden Zielen eingesetzt wird als Gerissenheit. Die Gewandtheit ist wie Aristoteles schreibt das Auge der Seele¹⁵⁹, diese ist vor allem das aktive Tun, welches sich etwa durch die verschiedenen Künste bewerkstelligen lässt. Ein Beispiel sei hier passend: Wenn ein Arzt einen Verletzten behandelt, so handelt er aufgrund der Gesundheit willen (Tugend), will er tugendhaft sein, kann er gar nicht anders handeln. Die Behandlung die er jedoch wählt, wie etwa einen Verband ansetzen hat nun zwei Elemente, einmal handelt er um der Gesundheit willen, somit tugendhaft und klug, das Verbandanlegen umfasst aber auch ein Herstellen insofern als damit nicht die Gesundheit an sich, sondern die Gesundheit des konkreten Patienten hergestellt wird (Gewandtheit).

Abschließend sei festgehalten, dass die Klugheit nicht identisch ist mit den Tugenden, sondern sich ihnen gegenüber wie ein Mittel verhält. Man kann nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein ohne Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend.¹⁶⁰ Diesen „Mittelcharakter“ der Klugheit bringt Aristoteles auch einmal zum Ausdruck: „[Sie bringt tatsächlich] etwas hervor nicht wie die Medizin die Gesundheit hervorbringt, sondern wie die Gesundheit selbst dies tut;“¹⁶¹

Er verweist auch darauf, dass die Klugheit als Verstandestugend nicht über der anderen Verstandestugend der Weisheit steht: „Dennoch ist die Klugheit nicht über die Weisheit und über den besseren Seelenteil überlegen, wie auch die Medizin nicht

¹⁵⁷ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 245. (Buch 6/1143b).

¹⁵⁸ Höffe, Otfried: „Aristoteles: Die Hauptwerke ein Lesebuch“, Tübingen: Francke Verlag 2009, S. 352.

¹⁵⁹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 247. (Buch 6/1144a)

¹⁶⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 249. (Buch 6/1144b).

¹⁶¹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 246. (Buch 6/1143b).

über der Gesundheit steht. Denn sie gebraucht sie nicht, sondern sieht zu, sie herzustellen. Sie befiehlt also nicht ihr, sondern ihretwegen. Es wäre dies endlich gleich, wie wenn man sagen wollte, die Politik herrsche über die Götter, weil sie alles im Staate anordnet.“¹⁶² Im letzten Satz macht Aristoteles die Zielsetzung seiner „Politik“ klar hin zum *nous*, denn der Staat befiehlt nicht was gut ist, sondern er wirkt auf das Gute hin.

Freundschaft und Gerechtigkeit

Gerechtigkeit

Spricht Aristoteles von Gerechtigkeit, so meint er vor allem die Gerechtigkeit, welche im Befolgen der Gesetze liegt, diese doch stark rechtspositivistische Ausrichtung ist wohl der Überlegung geschuldet, dass es einer staatlichen Gemeinschaft bedarf, damit der Mensch sich von dieser aus dem theoretischen Leben widmen kann. Ein weiteres Element sieht Aristoteles in der Gleichheit, welche in der Weise zu verstehen ist, dass jedem das ihm Zustehende zukommt. „Gerecht ist also das Gesetzliche und Gleiche, ungerecht hingegen das Widergesetzliche und Ungleiche.“¹⁶³ Ungerecht sind insofern auch die Maßlosen, die sich mehr Güter anmaßen als ihnen zusteht.

Der Rechtspositivismus, der hier hervortritt, hat vor allem Bedeutung, als der Staat nicht nur das tugendhafte Handeln des Einzelnen gewährleistet, sondern die Menschen dazu bringt, es wechselseitig zu sein. „Das Gesetz schreibt vor, die Werke des Tapferen zu verrichten, also seinen Posten nicht zu verlassen, nicht zu fliehen und nicht die Waffen wegzuwerfen, [...] und die des Sanftmütigen, also nicht zu schlagen oder zu schimpfen. Ebenso ist es mit den anderen Tugenden und Lastern.“¹⁶⁴ Sofern der Staat selbst jedoch fernab der Tugendverfolgung ist, somit ein Unrechtsstaat, so ist der Bürger, der sich in diesem Staat gesetzmäßig verhält,

¹⁶² Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 249. (Buch 6/1144b).

¹⁶³ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 204. (Buch 5/1129a).

¹⁶⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 205. (Buch 5/1129b).

nicht tugendhaft an sich. „Nur unter den Bedingungen einer idealen politischen Ordnung, im ‚besten Staate‘ also, ‚sind die Tugend eines Mannes und eines Bürgers notwendig dieselben.‘ (Pol. III 18, 1288a39)“¹⁶⁵

Als Korrektiv zum überwiegenden Rechtspositivismus führt Aristoteles die Billigkeit ins Feld, diese ist dem Gedanken geschuldet, dass der Gesetzgeber nicht alles zu regeln vermag und kein Gesetz jeden Einzelfall erfassen kann.¹⁶⁶ „Daraus ergibt sich auch, wer der Billige ist. Denn wer sich für solches entscheidet und danach handelt, und wer es nicht zum Schaden anderer mit dem Recht übermäßig genau nimmt, sondern zum Nachgeben bereit ist, auch wo er das Gesetz auf seiner Seite hätte, der ist billig.“¹⁶⁷ Die Billigkeit ist den Verstandestugenden zuzuordnen und hier vor allem der Klugheit, denn wie diese bezieht sie sich auf eine Entscheidung bezüglich des Praktischen, Einzelnen und Letzten.¹⁶⁸ „Die Anständigkeit ist die gemeinsame Eigenschaft aller Guten im Verhältnis zu anderen Menschen.“¹⁶⁹

Es sei damit die Bedeutung der Gerechtigkeit veranschaulicht, sie ist nicht wie eine Tugend schlicht auf den Einzelnen gerichtet, sie ist vielmehr die Tugend, die dem Menschen als *zoon politicon* dazu verhilft, einen Staat zu konstituieren.

Freundschaft

Freundschaft drückt als Überbegriff eine Reihe von sozialen Verhältnissen aus, die nicht nur zwischen Menschen, sondern auch in gewissen Formen bei Tieren auffindbar ist.¹⁷⁰ „Man kann daher unter Freundschaft alle Formen persönlich erfahrbarer, und irgendwie positiv konnotierter Sozialität verstehen.“¹⁷¹ Der

¹⁶⁵ Bien, Günther: „Gerechtigkeit bei Aristoteles“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik*, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S.143.

¹⁶⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 228. (Buch 5/1137b).

¹⁶⁷ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 228. (Buch 5/1137b).

¹⁶⁸ Bien, Günther: „Gerechtigkeit bei Aristoteles“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik*, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S.162.

¹⁶⁹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 244. (Buch 6/1143a).

¹⁷⁰ Corcilius, Klaus: „Freundschaft“, Aufsatz in: *Aristoteles Handbuch*, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 224-226.

¹⁷¹ Corcilius, Klaus: „Freundschaft“, Aufsatz in: *Aristoteles Handbuch*, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 224-226.

Ausdruck „Gemeinschaftlichkeit“ bringt das, was Aristoteles unter Freundschaft versteht, wohl am schlichtesten zur Geltung.

Kein Mensch kann ohne Freundschaft sein, so ist jeder auf andere angewiesen, der Reiche, denn wie könnte er sonst seinen Reichtum schützen, aber auch der Arme, denn er benötigt die Hilfe seiner Mitmenschen. Besonders die Beziehung von Eltern und Kindern wird hervorgehoben, so stellt Aristoteles fest, dass selbst bei Tieren eine derartige Beziehung zu sehen sei. Auch zwischen Artgleichen kommt es zu verstärktem Zugehörigkeitsgefühl, wovon, da der Mensch ebenfalls freundschaftlich gegenüber seinen Artgenossen auftritt, die Menschenfreundlichkeit am lobenswertesten ist.¹⁷²

Aristoteles unterscheidet drei Arten von Freundschaft, wobei hervorzuheben ist, dass nur eine davon die wahre auf das Gute gerichtete Freundschaft ist. Doch was ist nun die Freundschaft konkret? Sie ist im wesentliche eine wechselseitige Beziehung, die auf ein Gemeinsames gerichtet ist. Dadurch scheidet die Liebe, die ein Affekt ist, zu Gegenständen aus, denn diese können die Liebe nicht erwidern. Weiters scheidet Freundschaft zu einem Sklaven aus, denn dieser ist nicht selbstständig, sondern bloßer Teil seines Herrn.¹⁷³

Freundschaft ist somit auf etwas Drittes gerichtet, so einmal bei den Liebenden auf die Liebe, dann bei einer Beziehung aufgrund des Nutzens heraus auf den Nutzen. Die Freundschaft zwischen tugendhaften Menschen hingegen, womit kluge und gewandte Menschen gemeint sind, hat das Glück zum Ziel. Sie haben das Ziel eines tugendhaften Lebens und wirken wechselseitig aufeinander ein, um dieses Ziel zu erreichen. Sind zwei gute Menschen befreundet, so wünschen sie sich das Glück für jeweils den anderen, sodass es ähnlich ist, wie bei dem Einzelnen, der um seiner selbst für das Glück handelt. Während die Freundschaften aus Liebe und Nutzen heraus nur zeitweilig sind, ist die Freundschaft von Tugendhaften dauerhaft und schließt, wenn es sich um eine Beziehung von tugendhaften Menschen handelt, Liebe und Nutzen in sich mit ein, mehr noch als die Freundschaften, die nur ob eines dieser Güter bestehen, denn schließlich ist diese Freundschaft auf das Glück ausgerichtet und damit kann es kein höheres Ziel geben.¹⁷⁴

¹⁷² Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 281. (Buch 8/1155a).

¹⁷³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 51. (Buch 1/1254a).

¹⁷⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 285. (Buch 8/1156a).

Die Freundschaft steht über der Gerechtigkeit, die ich zuvor als Gerüst für eine auf das Glück gerichtete Gemeinschaft beschrieben habe. Aristoteles hebt dies hervor: „Außerdem scheint die Freundschaft die Staaten beisammenzuhalten, und die Gesetzgeber scheinen sich mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht scheint der Freundschaft ähnlich zu sein; nach ihr streben sie vor allem, und die Zwietracht, die eine Feindschaft ist, vertreiben sie vor allem. Und wo Freunde sind, da bedarf es keiner Gerechtigkeit, aber die Gerechten brauchen die Freundschaft dazu, und beim Gerechten ist das Gerechteste dasjenige unter Freunden.“¹⁷⁵

Die Freundschaft ist das soziale Wesen des Menschen, das ihn zu einem *zoon politicon* macht, „[...] daher entstanden in den Staaten Schwägerschaften und Geschlechtsverbände sowie Ortsgenossenschaften und Formen des Zusammenlebens. Dies alles aber ist ein Werk der Freundschaft, denn Freundschaft ist nichts anderes als die freie Entscheidung, miteinander zu leben.“¹⁷⁶

¹⁷⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 281/282. (Buch 8/1155a).

¹⁷⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 148. (Buch 3/1254a).

Der Mensch als „zoon politicon“

Der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Lebewesen, ein *zoon politicon*. Das politische Leben sei dem Menschen wesensimmanent, ist doch der Staat nach Aristoteles ursprünglicher als der Einzelne selbst, denn dieser ist für die Selbsterhaltung unerlässlich, ohne den Staat existiert der Einzelne nicht. Doch wie ist das zu verstehen? Aristoteles vergleicht in der „Politik“¹⁷⁷ den Einzelnen mit einem Körperteil eines Körpers, der sobald der Körper, somit das Ganze, abgestorben ist, nicht mehr existiert, bestenfalls dem Namen nach. Eine Hand etwa wird mit dem Wesensmerkmal des Greifens charakterisiert, wird diese jedoch vom Körper abgetrennt, so ist sie nur noch dem Namen nach eine Hand. Der nicht politische bzw. nicht gemeinschaftliche Mensch ist nur noch Mensch dem Namen nach.

„Denn wenn eben jeder einzelne für sich nicht sich selber genügend ist, so verhält er sich zum Staat gradeso wie die Teile eines anderen Ganzen zu diesem letzteren; wenn er aber andererseits überhaupt nicht an einer Gemeinschaft sich zu beteiligen vermag oder dessen durchaus nicht bedarf wegen seiner Selbstgenügsamkeit, so ist er freilich kein Teil des Staates, aber eben damit entweder ein Tier oder aber ein Gott.“¹⁷⁸

Für Aristoteles ist das Gemeinschaftliche ein Gattungsmerkmal des Menschen, das in ihm natürlich angelegt ist. „Der Mensch wird weder von seinen Anfängen noch von dem her definiert, was er rein naturwüchsig wird. Die Bestimmung richtet sich viel mehr auf die spezifische Leistung oder die charakteristische Aufgabe des Menschen, sofern er Mensch (und nicht Mann oder Frau, Handwerker oder Politiker usw.) ist: auf das also, worin der Mensch zu sich selbst kommt, indem er seine Möglichkeiten ausschreitet, indem er die ihm grundsätzlich zugehörigen Chancen, Begabungen und Intentionen realisiert. Der Mensch gilt als das, was er sein kann und – wenn man seine Selbstvollendung als Maßstab anerkennt – auch sein soll.“¹⁷⁹ Der Mensch wird hier zuallererst als werdendes Lebewesen bestimmt, das zur Gesellschaftsbildung hin wirkt. (Hinweis: Der aristotelische Naturbegriff) Auch

¹⁷⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlt's Enzyklopädie, S. 47. (Buch 1/1253a).

¹⁷⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlt's Enzyklopädie, S. 48. (Buch 1/1253b).

¹⁷⁹ Höffe, Otfried: „Ethik und Politik“, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1979, S. 17.

wenn man hier eine Opposition zu Hobbes Vertragstheorie erblicken mag, so ist dieses Eingehen in eine Gesellschaft um etwa einem vermeintlichen Krieg aller gegen alle zu entrinnen immer schon im Wesen des Menschen angelegt, anders wäre dieser Gesellschaftsvertrag nicht möglich. Nun sind Menschen vor allem im hobbesschen Naturzustand alles andere als gesellschaftsorientiert, auch besteht kein Zweifel, dass der Mensch in seinen Anlagen Eigenschaften der schlimmsten Bestien besitzt, wie sie etwa auch Tieren zuteil sind. Der Mensch wird jedoch über seine Eigenschaft ein politisches Wesen zu sein charakterisiert, zeichnet ihn das unter anderem doch vor anderen Lebensformen aus¹⁸⁰. Es sind somit diese in ihm angelegten Tugenden, die den Menschen auszeichnen. Ohne Tugenden ist der Mensch nach Aristoteles „[...] das ruchloseste und wildeste Lebewesen und in bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust das schlimmste von allen.“¹⁸¹ Dabei sei jedoch noch einmal darauf verwiesen, dass Aristoteles dem Menschen einen Entschuldigungsgrund zubilligt, wenn er aufgrund von äußeren Umständen, wie etwa Armut, nicht in der Lage ist, tugendhaft zu sein, dies wiederum bewirkt jedoch auch, dass es nicht allen Menschen möglich ist, das Ideal eines tugendhaften Menschen zu erlangen. So gibt es, wie es noch in einem eigenen Kapitel dargestellt werden wird, Menschen, denen ihrer Natur nach eine Sklavenstellung zukommt.

Der Mensch ist nie bloß Einzelwesen, sondern er ist immer Kind, Mann, Frau, Herr oder Sklave, er ist somit immer in ein soziales Geflecht hineingeboren und übt die entsprechenden Rollen aus, dabei muss natürlich betont werden, dass nicht jedem Menschen in jeder Lebenslage der Status eines freien Menschen zukommt und er damit auch nicht jene – dem Menschen in seinem Ideal zukommende – Tugendhaftigkeit erlangen kann. Der Haushalt als erste Struktureinheit im Staat dient dem Menschen somit der Arterhaltung bezüglich der Beziehung von Mann und Frau, der Selbsterhaltung hinsichtlich der Beziehung von Herrn und Sklaven und auch des natürlichen Heranwachsens bezüglich der Erziehung der Kinder. Aus dieser elementaren Gemeinschaft heraus bildet sich die Dorfgemeinschaft, welche ob ihrer ausgedehnteren Struktur zu weit mehr als dem grundlegenden Bedürfnissen nach Überleben und Arterhaltung dienen kann. Diese Dorfgemeinschaften gehen

¹⁸⁰ Höffe, Otfried: „Aristoteles’ Politische Anthropologie“ Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Politik*, Hrsg. Höffe, Otfried; Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 16.

¹⁸¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 48. (Buch 1/1253b).

wiederum in der Polis auf. Für Aristoteles stellt die Familie als Gemeinschaft eine biologische Notwendigkeit dar, der Mensch ist insofern ein Gemeinschaftswesen, als er unvollkommen auf die Welt kommt und der Fürsorge durch andere bedarf.

Aristoteles geht aber über diese Grundanforderungen des Menschen hinaus, indem er in der Polis das menschliche Sein sozusagen als vollendet ansieht. „Ihr [Polis] Zweck ist es, den Menschen zu seiner höchsten Verwirklichung zu bringen, zu dem, was Aristoteles Eudaimonie nennt.“¹⁸² Die Polis dient damit mehr als der Arterhaltung bzw. auch Selbsterhaltung des Individuums, sie dient vor allem der Verwirklichung des Menschen, demnach aber der Mensch nicht als Individualwesen zu begreifen ist, sondern als Gattungswesen. So ist auch *Eudaimonie*, die Glückseligkeit, nicht individuell bestimmt, sondern sie ist objektiv als geglücktes Leben zu verstehen. Die Glückseligkeit ist so zu begreifen, „daß sie in der vollendeten Verwirklichung und Anwendung der Tugend bestehe, und zwar nicht in einem bedingten, sondern im absoluten Sinne.“¹⁸³ Tugendhaftes Handeln ist ein Handeln um der Handlung selbst willen. Diese Eigenschaft als Gemeinschaftswesen hat der Mensch in seiner Natur angelegt, es bedarf aber zu ihrer Entfaltung eines Lebens in der Polis bzw. einer dementsprechenden Erziehung, welcher in dieser Arbeit ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Das glückliche bzw. gelungene Leben stellt das Leben in der Polis dar. Die Polis ist eine Gesellschaftsform, neben der Haus- und Dorfgemeinschaft, die dem Menschen zu sich selbst verhilft.¹⁸⁴ In der aristotelischen Politik tritt der Gedanke eines Stufenbaus hervor, der sich auf den einzelnen Bürger über die Familie hin gründet, von dort zur Dorfgemeinschaft fortschreitet und schließlich die Polis bildet. „Der aristotelische Bürger, sofern er die Tugend der Gerechtigkeit besitzt, trägt somit ständig dazu bei, durch seine Entscheidungen die polis-konstitutive Gleichheit der Bürger zu aktualisieren und zu erhalten. Das bedeutet, daß die individuelle Gerechtigkeit – neben der Freundschaft – das entscheidende Element ist, die Polis als Gemeinschaft der Gleichen und Freien zu konstituieren.“¹⁸⁵

¹⁸² Höffe, Otfried: „Ethik und Politik“, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1979, S. 20.

¹⁸³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlt's Enzyklopädie, S. 323. (Buch 7/1332a).

¹⁸⁴ Höffe, Otfried: „Aristoteles' Politische Anthropologie“ Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Politik*, Hrsg. Höffe, Otfried; Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 17.

¹⁸⁵ Neschke-Hentschke, Ada: „Die uneingeschränkte beste Polisordnung“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Politik*, Hrsg. Höffe, Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 160.

Der Mensch wird von Aristoteles als politisches Tier gesehen, was jedoch nicht für den Menschen allein gilt. Einerseits unterscheidet Aristoteles in der „Tierkunde“ die Lebewesen nach ihren Körpermerkmalen, andererseits in ihren Verhaltensweisen, wobei die eigentümlichen Verhaltensweisen auch wiederum von der körperlichen Beschaffenheit des jeweiligen Lebewesens abhängen. Hier interessiert vor allem die Unterscheidung von Lebewesen, die ein Einzelgängerdasein führen, und jenen, die ein Herdendasein führen. Letzteren gehört der Mensch an, aber eben nicht er allein.

Der Mensch gehört denjenigen Herdentieren an, die einen Staat zu einem gemeinsamen Arbeitsziel hin bilden. Diese Zielsetzung teilt er sich – nach Aristoteles – mit den Bienen, Wespen, Ameisen und Kranichen.¹⁸⁶ Was den Menschen aber gegenüber all diesen in Herden lebenden Tieren – von den anderen sowieso – auszeichnet, ist dass er als einziges Geschöpf in der Lage ist, Pläne zu machen, und auch er das einzige Lebewesen ist, das anders als die anderen Lebewesen nicht nur Gedächtnis besitzt, sondern auch befähigt ist, sich zu erinnern.¹⁸⁷

Weiters zeichnet sich der Mensch vor allen anderen Lebewesen, wie schon gezeigt, vor allem durch den Logos aus. Logos drückt vor allem die Sprach-Vernunftfähigkeit aus, die Fähigkeit zu diskursivem Denken. „Der Logos hat die polisstiftende, allgemeiner: die kommunikationsstiftende Kraft.“¹⁸⁸ Aristoteles setzt die Sprache als kennzeichnend für den Menschen an, gesteht anderen Lebewesen aber eine Stimme zu, mit der es möglich ist, Wohl- oder Schlechtbefinden zum Ausdruck zu bringen. So haben auch Bienen eine Gemeinschaft, jedoch ist das Gemeinwesen bzw. Herdenwesen von Tieren nicht derart ausgeprägt, da es ihnen am Logos mangelt. „Es kann nämlich auf die Vernunft hören und ihr gehorchen oder zuwiderlaufen. ‚Vernunft besitzen‘ hat deshalb für Aristoteles zwei Stufen: sie wesentlich und in sich selbst haben, was für den Bereich des Intellektuellen gilt; und zweitens sie mittelbar haben, nämlich auf die Weise eines Kindes, das seinem Vater gehorcht, was für den Bereich des Begehrens und Strebens zutrifft. Vernunft im

¹⁸⁶ Aristoteles: „Tierkunde“, Paderborn, Ferdinand Schöningh 1957, S. 50.

¹⁸⁷ Aristoteles: „Tierkunde“, Paderborn, Ferdinand Schöningh 1957, S. 52.

¹⁸⁸ Höffe, Otfried: „Ethik und Politik“, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1979, S. 23.

unmittelbaren und emphatischen Sinn haben, meint aber nur das erste: die Fähigkeit zur Realisierung (Erkenntnis) und Manifestation (Sprache) von Wissen.“¹⁸⁹

Die Gemeinschaft des Menschen zeichnet sich somit vor allem durch die dem Menschen allein zukommende Vernunft und damit Tugendfähigkeit aus, welche aber zudem Voraussetzungen für die Freundschaft sind, der Aristoteles in der Ethik Aufmerksamkeit widmet (siehe Kapitel „Über die Freundschaft“), Otfried Höffe merkt in „Aristoteles’ politische Anthropologie“¹⁹⁰ an, dass es doch seltsam sei, dass die Freundschaft in der Politik bei Aristoteles keine Erwähnung findet, jedoch in der „Nikomachischen Ethik“ diese als wesentlich für die Staatenbildung gilt.

Wenn nun der Mensch als *zoon politicon* beschrieben wird, so stellt sich die Frage, ob diese Eigenschaft selbst Endzweck des menschlichen Seins ist oder ob es einem anderen höheren Zweck dient. Dieser Zweck wird in der Tat bei Aristoteles als das theoretische Leben bezeichnet, welches als der Endzweck des Menschen angesehen wird und zu dessen Grundlage es auch der Polis bedarf. So schließt sich der Kreis, denn die Eigenschaft als *zoon politicon* ist die Voraussetzung für das höchste Gut. „Diesem allen gemäß lebt nun zwar auch von Natur in allen Menschen der Trieb, in diese Art von Gemeinschaft einzutreten; aber diejenige, welcher den Staat zuerst wirklich ins Leben rief, war damit der Urheber höchster Güter.“¹⁹¹ Dem Menschen kommt, wie in einem vorherigen Kapitel erwähnt, als einzigem Lebewesen die Vernunft (*nous*) zu, welche als göttliches Prinzip im Menschen aber nicht dauerhaft bestehen kann, denn der Mensch ist eben kein reiner *nous*. Durch die Polisgemeinschaft nun wird dem freien Menschen seine Bedürfnisbefriedigung zugesichert, wodurch er soweit es für einen Menschen möglich ist im *nous* und somit im theoretischen Leben aufgeht.

Was nun der Mensch ist, wurde hier sowie in den vorhergehenden Kapiteln bereits abgehandelt. Hier sei noch darauf einzugehen, was denn der Staatsbürger nun sei, der in der von Aristoteles beschriebenen Polis von Gleichen und Freien anzutreffen ist. „Jeden nämlich, dem in einem Staat der Zutritt zur Teilnahme an der beratende und richtende Staatsgewalt desselben offen steht, haben wir auch als

¹⁸⁹ Höffe, Otfried: „Ethik und Politik“, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1979, S. 25.

¹⁹⁰ Höffe, Otfried: „Aristoteles’ Politische Anthropologie“ Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Politik, Hrsg. Höffe, Otfried; Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 21.

¹⁹¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 48. (Buch 1/1253b).

Bürger eben dieses Staates zu bezeichnen und den Staat selbst, um es kurz zu sagen, als eine Vielheit solcher Bürger von ausreichender Zahl zu einem selbstgenügsamen (*autárkēs*) Leben.“¹⁹² Dabei sieht es Aristoteles hier rein juristisch, dass eben jeder, dem diese Mitbestimmungsrechte zukommen, auch Staatsbürger ist, selbst wenn er seinen Anlagen nach eben kein freier Mensch ist wie etwa die Sklaven. Idealerweise setzt sich der Staat aus Tüchtigen bzw. Tugendhaften zusammen, welche Aristoteles so definiert: „[...] daß der Tüchtige ein solcher ist, für den wegen seiner Tugend das schlechthin Gute auch für ihn gut ist, und daraus folgt dann notwendig, daß auch die Art, wie er die Güter anwendet, in absolutem Sinne tugendhaft und schön ist.“¹⁹³ Handwerker, Kaufleute und Bauern sind in Aristoteles' Idealvorstellung vom Bürgerrecht ausgeschlossen, da sie aufgrund ihrer Tätigkeit nicht die erforderliche Tugend und Muße ausbilden,¹⁹⁴ denn schließlich ist gerade ihre Tätigkeit immer eine Tätigkeit, die nicht einem Selbstzweck folgt, sondern ein Mittel für etwas anderes ist, wodurch deren Tätigkeit als der Tugend zuwiderlaufend angesehen werden muss.

So lässt sich abschließend sagen, dass der Zweck der Polis darin besteht, dem Menschen ein glückseliges Leben zu bereiten. Dieses glückselige Leben wiederum ist ein am *nous* orientiertes Leben, somit ein tugendhaftes – ein betrachtendes – Leben, denn jedes Lebewesen hat seine Eigentümlichkeiten, diese ist beim Menschen seine Vernunftbegabung, wodurch ein erfülltes Leben im theoretischen Leben zu sehen ist. Als Lebewesen benötigt der Mensch jedoch bestimmte Mittel zum Überleben, wie Nahrung und Sicherheit, welche ihm, müsste er sich stets allein um deren Herbeischaffung kümmern, ihm keinerlei Muße lassen würden, welche aber für das theoretische Leben unerlässlich ist. Um nun dieses vernunftorientierte dem Menschen gemäße Leben zu verwirklichen, bedarf es der Polis als Grundordnung, und weil es dieser Grundordnung bedarf, damit der Mensch seinem Wesen gemäß leben kann, so ist der Mensch notwendig ein *zoon politicon*.

¹⁹² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 129. (Buch 3/1275b).

¹⁹³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 323. (Buch 7/1332a).

¹⁹⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 312. (Buch 7/1329a).

Die Familie

Die Stellung der Frauen und Kinder bei Aristoteles

Aristoteles' Staat vereinigt in sich verschiedene Herrschaftsformen, welche nicht zuletzt auf einem Stufenbau von Familie über das Dorf bis hin zur Polis gründen.

Die Familie ist dabei als autarke Verbindung zu begreifen, was hier rein ökonomisch zu begreifen ist, somit nicht mit politischer Selbstständigkeit zu verwechseln ist, diese Selbstständigkeit wird erst durch die Polis bereitgestellt. Auch wenn in einer Polis die *Eudaimonia* das höchste Ziel ist, so bedarf es dennoch einer Befriedigung der Grundbedürfnisse, wie etwa nach Nahrung und Fortpflanzung, kurz gesagt es bedarf der biologischen Erhaltung¹⁹⁵. Für diese biologische Erhaltung ist vor allem die Familie verantwortlich – hier kommt auch die Erwerbskunst zum Tragen, welcher hier noch ein eigenes Kapitel zu widmen sein wird – neben der Erziehung bzw. Vorbildwirkung für ein freies Leben in der Polis. „Die Familie bewahrt ihren natürlichen Charakter in dem Maße, in dem sie über die Mittel verfügt, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe benötigt, die fundamentalen natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen.“¹⁹⁶ Selbst ist die Familie wiederum untergliedert in verschiedene Formen des Herrschens. Denn es soll jedem schließlich die Behandlung zukommen, die ihm zusteht. So ist, wie in einem vorherigen Kapitel erwähnt, die Polis eine Herrschaft über Gleiche und Freie, in der sich die Herrschenden mit den Beherrschten abwechseln.

Die Hausverwaltung als Teil der Polis, besser gesagt ihre Grundlage, ist nun nicht als Herrschaft über Freie allein zu begreifen, sondern viel eher als Herrschaft über Freie und Unfreie, Letztere sind die Sklaven, deren Stellung in einem eigenen Kapitel behandelt wird. Die Familie wird schlussendlich in drei Herrschaftsverhältnisse untergliedert:

Herren und Sklaven

¹⁹⁵ Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: *Klassiker auslegen Aristoteles Politik*, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 34.

¹⁹⁶ Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: *Klassiker auslegen Aristoteles Politik*, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 35.

Ehemann und Ehefrau

Vater und Kind¹⁹⁷

Ist die Herrschaft über den Sklaven, wie eigens erläutert, eine Herrschaft über Unfreie, stellt die Herrschaft des Mannes über die Frau und über die Kinder eine Herrschaft über Freie dar, wobei jedoch auch hier zu differenzieren ist. „Es steht nämlich dem Mann zu, sowohl die Frau wie die Kinder zu regieren, und zwar beide Teile als Freie, jedoch nicht mit derselben Art von Herrschaft, sondern die Frau auf politische Weise, die Kinder aber auf königliche Weise. Denn der Mann ist von Natur mehr zur Leitung geschickt als das Weib (was nicht ausschließt, daß das Verhältnis sich hie und da auch wider die Natur gestaltet) und Alter und Reife mehr als Jugend und Unreife.“¹⁹⁸ Aristoteles hebt dabei hervor, dass anders als in der Polis die Herrschaft nicht abwechselt, sondern die Frau gegenüber dem Mann immer Beherrschtes ist. „Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, daß das eine besser, das andere geringer ist und das eine regiert, das andere regiert wird.“¹⁹⁹ Wie in der Beziehung von Herr und Sklave kommt auch in der Beziehung von Mann und Frau nach Aristoteles jedem das Seine zu. Beiden kommen Tugenden zu, jedoch differenziert Aristoteles dabei insofern, als die Tugend des Mannes in Beziehung zur Frau es ist, zu herrschen, während der Frau eine dienende Form der Tugend zukommt. „Und so zeigt sich denn, daß die sittliche Tugend allen Genannten zukommt, doch ist die Besonnenheit des Mannes und der Frau nicht dieselbe und auch die Tapferkeit und die Gerechtigkeit, wie Sokrates meinte, sondern die eine ist Tapferkeit zum Regieren, die andere zum Dienen, und ähnlich verhält es sich mit den sonstigen Tugenden.“²⁰⁰

Bei Kindern, die ja vom Vater wie von einem König beherrscht werden, verhält es sich anders, diese sind sofern sie männlich sind selbst irgendwann in der Lage, eine Hauswirtschaft zu führen, und stehen damit nur zeitlich begrenzt unter der Herrschaft des Vaters. Der Erzeuger herrscht über die Kinder aufgrund seiner Liebe und seines Alters, was denn eben eine der königlichen Herrschaft ähnliche Form ergibt.²⁰¹ Die

¹⁹⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 49. (Buch 1/1253b).

¹⁹⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 70. (Buch 1/1259b).

¹⁹⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 53. (Buch 1/1254b).

²⁰⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 73. (Buch 1/1260a).

²⁰¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 71. (Buch 1/1259b).

Tugend der Kinder ist bereits angelegt, aber eben noch nicht völlig ausgereift, sodass sie „[...] noch nicht ihm selber im Verhältnis zu sich selbst an[gehört], sondern sie ist nur im Verhältnis zu der von ihm zu erreichenden Vollendung und zu seinem Erzieher vorhanden, und ähnlich die des Sklaven nur im Verhältnis zu seinem Herrn.“²⁰²

Im dritten Buch der Politik geht Aristoteles von seinem an dem Verhältnis von Seele und Körper angelehnten Nutzen beider Teile von Herrschaftsverhältnissen ab. So meint er nun, dass die Herrschaftsbeziehung zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Kind immer zum Vorteil des Beherrschten geschieht. Im Verhältnis von Herrn zu Sklaven liege der Vorteil aber beim Herrschenden und nur zufällig beim Sklaven, als der Herrscher Interesse an seiner Erhaltung habe.²⁰³

Es wird bei der Betrachtung der aristotelischen Familie deutlich, dass sich diese wiederum dem Gedanken verpflichtet fühlt, jedem das zukommen zu lassen, was ihm zuträglich ist. Wobei die Stellung der Frau in dieser Struktur den heutigen Auffassungen massiv zuwiderläuft.

Zwischen Familienautonomie und aufoktrozierter Familienplanung

Der Gesetzgeber hat nach der Auffassung des Aristoteles ein Interesse an gesunden Bürgern, zu diesem Zweck wird von der Notwendigkeit einer staatlichen Familienplanung ausgegangen. Wann und von wem die Ehe eingegangen werden kann, soll der Staat reglementieren.²⁰⁴

Zuallererst wird auf das Alter eingegangen, das bei beiden nicht zu weit auseinander liegen darf, sodass sich die Zeugungsfähigkeit beider auf einem annähernd gleichen Niveau befindet. Auch darf der Altersunterschied der Eltern und der Kinder nicht in einem Missverhältnis stehen, er darf damit weder zu gering noch zu weit sein.²⁰⁵ Ist er zu gering, so führt es nach Aristoteles zu Streitigkeiten innerhalb der Hausverwaltung, als die Kinder verminderten Respekt vor ihren Eltern

²⁰² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 51. (Buch 1/1254a).

²⁰³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 140. (Buch 3/1279a).

²⁰⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 333. (Buch 7/1335a).

²⁰⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 333. (Buch 7/1335a).

haben würden. Auch wenn sie zu weit auseinander liegen bestehen Probleme, so kann sich die Hausgemeinschaft nur schlecht aufeinander stützen, weil entweder die Kinder zu jung sind, um ihre Eltern zu unterstützen, oder auch die Eltern aufgrund des hohen Alters die Kinder nicht mehr unterstützen können.²⁰⁶

Ein Argument gegen die zu frühe Elternschaft entlehnt Aristoteles wohl seinen Beobachtungen, als er da meint, diese Kinder wären meist schwächlich und nach Aristoteles' Ansicht nach weiblich, was demnach gegen die Zeugung von Kindern in jugendlichem Alter spricht. Aber auch die hohe Sterblichkeit von Frauen bei der Geburt führt Aristoteles darauf zurück, dass dies aufgrund des zu jugendlichen Alters geschähe.²⁰⁷

„Und hiernach ist es denn nun angemessen, die Weiber mit achtzehn und die Männer etwa mit siebenunddreißig Jahren oder etwas darunter zu verheiraten. Denn in diesem Alter werden die Leiber bei der Verbindung gerade in ihrer vollsten Kraft stehen und auch in bezug auf den Ablauf der Zeugungsfähigkeit gleichen Schritt miteinander halten.“²⁰⁸ Dabei sei bemerkt, dass Aristoteles die Hausübergabe ab dem siebzigsten Lebensjahr vorsieht, worin ein Hinweis auf das hohe Alter freier Bürger zu erkennen ist.

Es sind weiters die Weisungen der Heilkundigen zu beachten. Die Männer als auch die Frauen haben sich körperlich fit zu halten, wobei hier gemeint ist in einem gesunden Maß, womit die Ablehnung von Leistungssport als auch völliger Trägheit zu verstehen ist.²⁰⁹ Frauen haben sich weiters in der Schwangerschaft zu schonen und das Gemüt in Ruhe verharren zu lassen, weil schon Aristoteles der Meinung war, das Gemüt der Mutter würde sich auf das Kind auswirken.

Dem Vorwurf der Eugenik, dem sich heute Platon ausgesetzt sieht, kann sich aber auch Aristoteles möglicherweise nicht ganz entziehen. So soll der Gesetzgeber Familien verbieten, verkrüppelte Kinder aufzuziehen. Aufgrund der Anzahl der Kinder, welche staatlich reglementiert sein soll, eines auszusetzen solle aber verboten sein. Weiteres soll um eine erträgliche Anzahl an Bewohnern in der Polis zu garantieren Ehegatten aufgetragen werden, das Kind, bevor es

²⁰⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 333. (Buch 7/1335a).

²⁰⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 333. (Buch 7/1335a).

²⁰⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 334. (Buch 7/1335a).

²⁰⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 335. (Buch 7/1335b).

wahrnehmungsfähig und nach Aristoteles Leben hat, abzutreiben, sofern die gesetzliche Kinderzahl überschritten wurde.²¹⁰ Auf die heutige Abtreibungsdebatte soll hier nicht näher eingegangen werden, es zeigt sich aber, dass Aristoteles für die Kontrolle des Bevölkerungswachstums dieses Mittel für vertretbar hielt. Der Staat soll nach Aristoteles somit aktiv in die Reproduktion seiner Bürger eingreifen, was sowohl die Anzahl als auch die Art der hervorzubringenden Bürger betrifft.

Was die Treue in der Beziehung von Mann und Frau hinsichtlich des Beischlafs in der Ehe betrifft hält Aristoteles diese für geboten und Treubruch für staatlich sanktionierbar, besonders in der Zeit der Kinderzeugung, dann sollen dem Treubrecher die Bürgerrechte entzogen werden.²¹¹ Dieser Gedanke resultiert, wenn man das Vorherige betrachtet, wohl in dem Ziel möglichst gesunde und starke Nachkommen zu gebären, was ja auch bei der Partnerwahl berücksichtigt werden wird. Dieses Ziel wird aber durch betrügerischen Beischlaf mit einem anderen Partner getrübt, könnte sich dadurch unversehens „ungewollter“ Nachwuchs einstellen, der dann aus einer unvorteilhaften Partnerschaft entspringen würde.

Schlussendlich wird deutlich, dass Aristoteles Familienautonomie keinen Raum gibt und zur Zielerreichung, dass vor allem freie und tugendhafte Menschen den Staat bewohnen, der Staat zur Erreichung dieses Ziels auch dementsprechende Zwangsgesetze nicht scheuen darf.

²¹⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 308. (Buch 7/1335b).

²¹¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 336. (Buch 7/1336a).

Über die Erziehung und Ausbildung

Die Erziehung der Jungen in einem Staat hat für Aristoteles höchste Priorität, ist es doch schlussendlich deren heranzubildender Charakter, der die Verfassung tragen wird. Je besser die Menschen erzogen sind, desto besser ist die Verfassung, die man auf ihnen gründen kann. Weiters ergibt sich daraus, dass die Erziehung der jeweiligen Verfassung angemessen sein muss, da ansonsten diese nicht von langem Bestand sein wird, sind doch die Menschen die Träger der Verfassung.

Einem heute (2012) wieder aufkommenden Gedanken hängt auch Aristoteles nach, nämlich dem der gemeinsamen staatlichen Schule. „Da aber das Endziel des ganzen Staates ein einziges ist, so liegt es zutage, daß auch die Erziehung für alle eine und dieselbe und die Sorge für sie eine gemeinsame sein muß und keine private, wie es jetzt gehalten wird, wo ein jeder privat sich um seine Kinder kümmert und sie unterrichten läßt, wie es ihm gutdünkt. Denn was gemeinsame Angelegenheit ist, das muß auch gemeinsam geübt werden.“²¹² Diese Vorstellung fußt auf der Überzeugung, dass der Einzelne immer als Teil des Staates anzusehen ist, wodurch Letzterem ein Primat zukommt. Die Bildung des Einzelnen ist somit eine Angelegenheit des Staates, denn wie schon die Familie, ist der Einzelne ein Glied im Stufenbau des Staates. „Der aristotelische Bürger, sofern er die Tugend der Gerechtigkeit besitzt, trägt somit dazu bei, durch seine Entscheidungen die poliskonstitutive Gleichheit der Bürger zu aktualisieren und zu erhalten.“²¹³

Hierbei muss aber die Frage gestellt werden, wem im Staat welche Erziehung zukommt und ob diese gegebenenfalls für alle gleich sei, oder ob jedem die ihm angemessene Erziehung zukommt, Letzteres würde dem aristotelischen Verständnis von Gleichheit entsprechen. Geht man von den freien und gleichen Staatsbürgern aus, so müssen sie die gleiche Erziehung genießen, denn sie wechseln sich im Regieren und Regiertwerden ab. Nun weist aber Aristoteles darauf hin, dass die Natur selbst dem Menschen eine Ordnung vorgibt, indem sie ihn altern lässt.²¹⁴ So lernen die Jungen zu gehorchen und wie es ist, regiert zu werden, während die Alten

²¹² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 340. (Buch 8/1337b).

²¹³ Neschke-Hentschke Ada: „Die uneingeschränkt beste Polisordnung“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Politik*, Hrsg. Höffe, Otfried; Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 159.

²¹⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 326. (Buch 7/1333a).

aus ihrem Erfahrungsschatz heraus regieren. Dienende Handlungen, obwohl nach Aristoteles für einen Freien nicht sittsam, sind im Rahmen der Erziehung ebenfalls vom Jungen auszuführen, da die dienende Handlung diesfalls einen bloßen Erziehungszweck verfolgt, solange eine Handlung aus Selbstzweck erfolgt, und ein derartiger ist die Erziehung, führt sie doch zu einem freien Leben hin, ist keine Handlung als dienend anzusehen. Letztendlich ist es Aufgabe des Gesetzgebers, zu entscheiden, welche Erziehungsmethoden für die Erreichung des Endziels eines tugendhaften Lebens anzuwenden sind.²¹⁵

Aristoteles unterscheidet bezüglich Handlungen zwischen Mittel und Zweck und schließt daraus, dass wenn die Tugend und somit das vollendet glückliche Leben in Muße das Endziel sind, so haben die Handlungen wie Arbeit oder Kriegführen den Charakter von Mitteln, die zu Ersterem hinführen. Die Erziehung ende hierbei nicht im Alter, sondern soll jedem zukommen, der ihrer bedarf.²¹⁶ So müssen die verschiedensten Tugenden wie eben Arbeit und Kriegsführung geübt werden, die höchste Tugend bleibt aber der richtige Umgang mit der Muße, um dem Staatszweck eines theoretischen Lebens zu entsprechen.²¹⁷ Das höchste im Menschen angelegte Gut zur Verwirklichung der höchsten Tugenden ist die Vernunft, welche wiederum innerhalb der Seele für die Affekte und jedenfalls für den Körper bestimmend ist, woran Aristoteles seinen Erziehungsweg orientiert. „Also muß die Sorge für den Körper der für die Seele notwendig vorangehen, und dann muß zunächst die richtige Pflege des Strebevermögens nachfolgen, so jedoch daß man bei der Ausbildung des Körpers die der Seele und bei der des Strebevermögens die des Einsehvermögens als Ziel im Auge hat.“²¹⁸

²¹⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 327/328. (Buch 7/1333a/1334a).

²¹⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 328. (Buch 7/1333b).

²¹⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 328. (Buch 7/1333b).

²¹⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 332. (Buch 7/1334b).

Die frühkindliche Erziehung

Aristoteles geht dabei bereits auf die Ernährung und Gymnastik im Kleinkindalter ein. Ein Neugeborenes solle demnach viel Milch trinken, da es den Körper stark macht. Die Abhärtung vor Kälte und die Übung in körperlicher Ausdauer durch für den Körper angemessene Übungen werden zudem empfohlen. Kinder sollen somit nicht zu warm gekleidet sein, da es sie verweichlicht und anfällig für Krankheiten macht. Die Bewegung darf dabei aber nicht von der Art sein, dass es den weichen Knochen, die Aristoteles ausdrücklich erwähnt, schädlich wäre.²¹⁹

Verstärkt werden soll die körperliche Ertüchtigung bzw. das Training bis zum 5. Lebensalter, jedoch muss auch hier auf die Art der Betätigung geachtet werden, dass sie das Kind nicht überfordere. Interessant ist dabei die Bezugnahme von Aristoteles auf staatliche Erzieher, so geht er bereits von einem staatlich organisierten Bildungssystem aus. Der Inhalt dieser frühkindlichen Erziehung, die der heutigen Praxis in Kindergärten ähnlich ist, ist das spielerische Heranführen an Tätigkeiten, welche von den Kindern auch im späteren Leben ausgeübt werden. Aristoteles schildert hier die Erziehung von Kindern zu Freien, was aber mit sich bringt, dass sie von schädlichen Einflüssen zu bewahren sind und diejenigen Freien, die sich erdreisten, gegenüber Kindern Unziemliches zu sprechen, auch mit scharfen Strafen zu belegen sind, wobei der Kontakt zu Sklaven generell unterbunden werden muss, denn Aristoteles geht davon aus, dass deren Verhalten sich auf die Entwicklung hin zu freien Bürgern schädlich auswirkt. Diese Haltung bezieht sich nicht nur auf unpassende Reden, sondern auch auf entsprechende Bilder. „Und wenn wir derartige Reden verbieten, so müssen wir offenbar ein gleiches tun auch in bezug auf das Anschauen von unzüchtigen Bildwerken und Aufführungen, und daher müssen die Staatsbeamten, dafür Sorge tragen, daß kein Bildhauerwerk und kein Gemälde eine Darstellung solcher Handlungen enthält [...]“²²⁰

Aristoteles rechtfertigt seine Haltung damit, dass der erste Eindruck, den Kinder naturgemäß von ihrer Umgebung erhalten, am prägendsten sei, wodurch es geboten

²¹⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 337. (Buch 7/1336a).

²²⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 338. (Buch 7/1336b).

sei, sie von allem Schädlichen, bis sie sich an ein freies tugendhaftes Leben gewöhnt haben, fernzuhalten.²²¹

Die Einschulung beginnt mit fünf Jahren, welche sich dann so gestaltet, dass die Kinder bis sie sieben sind das anhören sollen, was sie darauf folgend, somit nach Vollendung des siebenten Lebensjahres, dann selbst ausführen werden. Hinsichtlich der Erziehung im eigentlichen Sinne, heute wäre es die Schulausbildung, decken sich die Altersdaten doch sehr mit den heutigen Daten. Somit beginnt die eigentliche Erziehung im siebenten Jahr – das zuvor Geschilderte zwischen fünf und sieben würde der heutigen Vorschule gleichkommen – bis zur Pubertät in etwa mit vierzehn Jahren, von hier an bis zum einundzwanzigsten Lebensjahr. Welche Inhalte diese Schulungen nun haben sollen, wurde hier nur bis zum siebenten Lebensjahr beschrieben, die folgenden Abschnitte binden den Inhalt der darauf folgenden Erziehung.²²²

Als interessant sei dabei noch hervorzuheben, dass die Alterseinteilung bei Aristoteles der Einteilung der heutigen westlichen Kultur ziemlich gleichkommt. So war noch bis 1973 die Volljährigkeit mit dem vollendeten einundzwanzigsten Lebensjahr verbunden, bis sie auf das heute vollendete achtzehnte Lebensjahr verringert wurde. Diese Entwicklung ist wohl den ehemaligen Bildungsstätten, die da Klöster waren geschuldet, herrschte im Mittelalter im Rahmen der Scholastik doch rege Aristotelesrezeption.

Über das Lehrgut

Dieses ist nach Aristoteles nicht unumstritten, so ist die Zielrichtung einmal auf die Ausbildung des Verstandes, ein anderes Mal auf die Ausbildung des Charakters gelegt. Soll man eher das zur Tugend Hinführende lehren oder das zum Leben Nützliche. Dabei ist auch umstritten, wie die förderlichen Tugenden nun selbst zu erreichen seien bzw. wie sich der Unterricht dieser gestalten solle.

²²¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 339. (Buch 7/1337a).

²²² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 339. (Buch 7/1337a).

Bei den nützlichen Lehrgegenständen, von denen Aristoteles die Grundlegendsten für unentbehrlich hält, wird jedoch hervorgehoben, dass diese keinen handwerklichen Charakter bei den Studierenden hervorbringen sollen. „Einen solchen handwerklichen Charakter aber muß man jeder Arbeit, Kunst und Kenntnis zuschreiben, die den Leib oder den Verstand freier Männer untüchtig macht zur tätigen Ausübung und Anwendung der Tugend. Wir nennen daher handwerksmäßig alle solche Künste, die den Körper in eine schlechtere Verfassung bringen, und auch jede Art von Lohnarbeit, weil sie das Denken der Muße beraubt und ihm eine niedrige Richtung gibt.“²²³ Aristoteles sieht somit in der Praktizierung der einzelnen Disziplinen zwar eine Notwendigkeit, hält aber den Zweck, den man diesen Übungen gibt, für bedeutend. Denn wenn man etwas für sich selbst oder aus Gefälligkeit für andere tut, so geziemt es einem freien Menschen, praktiziert man es hingegen für andere, somit um der anderen willen, so ziemt sich das eher eines Sklaven bzw. Tagelöhners. Was bei Kant dann im kategorischen Imperativ so äußert: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“²²⁴

Der Gedanken den Menschen als Selbstzweck zu betrachten findet sich somit schon bei Aristoteles angelegt, wobei Aristoteles die Menschen selbst in „Gattungen“ unterteilt und somit manchen das Sklavendasein sehr wohl zukommen lässt und diese damit zu Mitteln degradiert. Ein auf reine Ausbildung für den späteren Dienst im Erwerbsleben ausgerichtetes Bildungssystem kommt nach Aristoteles somit eher dem Sklaven zu als dem freien Menschen, dabei sei erwähnt, dass Aristoteles zwischen Handwerkern und Sklaven differenziert (s. Kapitel „Der Sklave bei Aristoteles“).

²²³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 341/342. (Buch 8/1337b).

²²⁴ Kant, Immanuel: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag 2010, S. 65.

Bildungsmittel

Auch in den Gegenständen des Unterrichts unterscheidet sich Aristoteles nicht sehr von den heutigen Unterrichtsgegenständen: Lesen, Schreiben, Leibesübungen und damals schon umstritten die musische Kunst, wie auch Zeichnen. Die Mathematik war noch kein allgemein unterrichtetes Fach, war diese doch erst in Entwicklung begriffen. Während man Lesen und Schreiben als nützlichen Disziplinen die Notwendigkeit nicht abgesprochen hat und man die Leibesübungen als „Schule der Tapferkeit“²²⁵ anerkannte, war diese Anerkennung bei den musischen Fächern nach Aristoteles nicht derartig gegeben. Aristoteles sieht hingegen gerade in den musischen Fächern eine große Bedeutung, da darin die richtige Art die Muße zu erfüllen gelehrt wird, welche wiederum Grundlage für das theoretische Leben ist.

Geht es nun um die Muße, so grenzt Aristoteles diese vom bloßen Spiel ab. Das Spiel dient der Erholung und hat die Wirkung einer Arznei hinsichtlich der Mühsal der Arbeit.

Während man bei anderen Lehrgegenständen nach deren Nützlichkeit fragt und diese damit als Mittel für etwas betrachtet, ist die Muße demgegenüber ein Selbstzweck, der freien Männern ziemt. „Überall auch nach dem Nutzen zu fragen ziemt sich am wenigsten für hochsinnige und wahrhaft freie Männer.“²²⁶

Die Gymnastik als Erziehungsmittel

„Da es nun aber klar ist, daß der Erziehung durch Vernunftbildung die durch Gewöhnung und der Ausbildung des Verstandes die des Leibes voraufgehen muß, so erhellt daraus, daß man die Jugendlichen der Gymnastik und Leibeserziehung anvertrauen muß, indem das eine die Gewandtheit des Körpers, das andere seine Leistungen fördert.“²²⁷

²²⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 343. (Buch 8/1338a).

²²⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 345. (Buch 8/1339a).

²²⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 345. (Buch 8/1339a).

Dabei lehnt Aristoteles eine Schwerpunktsetzung in athletischen Übungen ab, diese würden das Wachstum und die Haltung gefährden, auch sieht er in der Vertiefung in raue Übungen keinen Weg einen tapferen Charakter zu schaffen, als vielmehr verrohte Charaktere. Die Tapferkeit geht viel eher mit einer „milderen“ und „löwenartigeren“²²⁸ Wesensart einher. Die Ausbildung zu wildem Kampfe ist Aristoteles nach einem Menschen nicht gemäß, so werden die Menschen durch die Ausbildung zum Kampf in ihrer Art nach der Wildheit von Tieren zu Mitteln degradiert, was Aristoteles als handwerksmäßige Charaktere beschreibt. Viel eher sollen freie Männer lernen, wie tüchtige Männer²²⁹ zu kämpfen, anstatt wie wilde Tiere.

Die Gymnastik hat nach Aristoteles konkret in der Pubertät mit leichten Übungen zu beginnen, dabei ist von strengen Diäten oder Überanstrengung Abstand zu nehmen, da sie das Wachstum hindern. Hier führt er olympische Kämpfer an, die aufgrund ihres Trainings in ihrer Jugend meist ihre ganze Kraft verbrauchten und sodann als erwachsene Männer keine Siege mehr erbringen würden.²³⁰ Die zuvor erwähnten Übungen im Kleinkindalter sind noch nicht der Gymnastik zuzuordnen.

Nach der Pubertät verordnet Aristoteles 3 Jahre geistige Bildung, bei der die körperliche Ertüchtigung außen vor gelassen werden soll. Es ist nämlich die körperliche Tätigkeit der Geistigen abträglich und umgekehrt. Nach diesen drei Jahren spricht für Aristoteles nichts mehr gegen ausgiebiges körperliches Training.²³¹

Die Musik als Erziehungsmittel

Es stellt sich die Frage, ob die Musik der Tugendbildung dienen soll, hinsichtlich dessen wie man sich auf richtige Art und Weise freut, oder ob Musik der Unterhaltung und Entspannung dient (=Müßiggang). Oder dient die Musik gar als Mittel zum Erwerb der richtigen Lebensgestaltung?

²²⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 345. (Buch 8/1339a).

²²⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 346. (Buch 8/1339a).

²³⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 346. (Buch 8/1339a).

²³¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 346/347. (Buch 8/1339a).

Als bloßer Zeitvertreib kann das Musizieren nicht dienen, soll es mit Lernen verbunden sein, dann trägt sie stets Mühsal mit sich. Was den Erwachsenen nun als Unterhaltung dient, kann in der Kindheit Mühsal bedeutet haben.²³² Dabei stellt sich die Frage, warum man denn das Musizieren erlernen sollte, wenn doch derjenige, der sich darauf spezialisiert, besser ist als derjenige, der dies nur in Grundzügen erlernt. Aristoteles führt dieses Argument sowohl bei Musik als Genussmittel als auch als Mittel zur Förderung der Tugendhaftigkeit heran. Das Beispiel, dass in sämtlichen Dichtungen auch Zeus nicht selbst musiziert hat, sondern es passiv genossen hat, führt Aristoteles an, um darzustellen, dass das Musizieren selbst einem Handwerk gleichkommt und sich damit für einen freien Mann nicht ziemt.²³³

Die Musik hat nach Aristoteles sohin drei mögliche Anwendungszwecke (wobei das Erste und Zweite dem Dritten dient):

Bildung

Spiel

richtige Lebensgestaltung²³⁴

Dass Musik unzweifelhaft der Unterhaltung dient, steht fest, dass sie sich zudem auch auf die Charakterbildung auswirkt, steht für Aristoteles ebenfalls fest, denn die Musik löst die verschiedensten Affekte aus, Aristoteles spricht der Musik auch die Fähigkeit zu, die Seele umzustimmen, und hat somit Bedeutung hinsichtlich der Gewöhnung des Menschen im Umgang mit seinen Affekten. Der Musik kommt darüber hinaus die Eigenschaft zu, die Seele nicht nur in der jeweiligen Situation zu beeinflussen, sondern sie auf Dauer zu prägen. Nach Aristoteles besteht eine Verwandtschaft zwischen den Melodien und Rhythmen und der Seele, hängt der Musikgeschmack doch auch sehr von der Gesinnung des Hörers ab.²³⁵ „Nun gehört aber ferner die Musik zu den angenehmen Dingen, die Tugend aber gründet sich darauf, daß man die richtige Freude und die richtige Liebe und den richtigen Haß empfindet, und es ist klar, daß man nichts so sehr durch Unterricht und Gewöhnung

²³² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 347. (Buch 8/1339a).

²³³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 348. (Buch 8/1339b).

²³⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 349. (Buch 8/1339b).

²³⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 350. (Buch 8/1340a).

ausbilden muß wie das richtige Urteil über und die richtige Freude an edlen Charakteren und würdigen Handlungen.“²³⁶ Daraus erschließt sich die Wichtigkeit der Musik für die Erziehung.

Die Ausbildung der Kinder an den Instrumenten befürwortet Aristoteles später aber dennoch, trotz des vorherigen Einwands, dass das Musizieren eine Handwerkskunst darstellt und damit den Unfreien zukommt. Denn es sei wohl nur schlecht möglich, ein Musikstück zu beurteilen, wenn man selbst nie dieses praktiziert hat. Auch ist es zuträglich, um den kindlichen Bewegungstrieb zu kontrollieren.²³⁷ Dabei sei wiederum darauf hingewiesen, dass eine Handlung solange sie dem Selbstzweck des Menschen dient von Aristoteles nicht als sklavisch angesehen wird.

Er entgegnet diesem Einwand die Praktizierung von Musik wäre handwerksmäßig auch konkret, dass die Übung der Musik in allererster Linie der Übung der Beurteilung diene. Weiters sei die praktische Ausübung nur der Jugend vorbehalten, die Erwachsenen hätten sich ihrer zu enthalten. Ob schließlich dennoch ein handwerklicher Einschlag in der Musikausübung liegt, ist nicht zuletzt an den Melodien und Hymnen sowie an der Auswahl des Instruments zu entscheiden.²³⁸ „Und hier ist denn offenbar, daß die Erlernung der Musik so beschaffen sein muß, daß sie kein Hindernis für die späteren Tätigkeiten wird, noch den Leib handwerksmäßig und untüchtig zu den staatlichen und kriegerischen Geschäften macht, und zwar für das Erlernen derselben sofort und für das Ausüben derselben in der Folge.“²³⁹

Aristoteles spricht sich für eine allgemeine Musikausbildung aus, die es ermöglicht, sich an den schönen Melodien zu erfreuen. Die Gefahr, dass diese Beschäftigung handwerkliche Eigenschaften entwickelt, sieht Aristoteles nur dann als gegeben an, wenn man das Musizieren mit derselben Intensität betreibt wie dies etwa Wettkämpfer tun. Es soll das Musikhören geschult werden, sodass der Musikgenuss über den primitiven Musiksinn anderer Lebewesen, wobei Aristoteles

²³⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 350. (Buch 8/1340a).

²³⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 353. (Buch 8/1341a).

²³⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 353. (Buch 8/1341a).

²³⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 353. (Buch 8/1341a).

ausdrücklich auch die Sklaven erwähnt²⁴⁰, hinausgeht. Daraus ergehend beschäftigt sich Aristoteles mit den für die Bildung am geeignetsten erscheinenden Musikinstrumenten, dabei sei der Zweck, der hierhin liegt, nämlich die musikalische Bildung des Hörers, zu beachten, wodurch Instrumente wie die Flöte, Heptangeln, Triangeln, Sambyken, somit alle, die zumindest nach dem Dafürhalten des Aristoteles eine höhere Fingerfertigkeit erfordern, von der Erziehung ausgeschlossen.²⁴¹

Ferner führt Aristoteles an, dass Instrumente wie die Flöte keinen sittsamen Charakter fördern, als sie mehr der Unterhaltung dienen und das Gespräch während ihres Erklingens nicht möglich ist. Die Ablehnung des Flötenspiels untermauert Aristoteles mit einer Erzählung über Athene: „Athene nämlich, heißt es, habe die von ihr erfundene Flöte wieder weggeworfen, und auch der Grund, der dafür gegeben wird, lautet nicht übel: die Göttin habe dies getan, weil ihr die Entstellung des Gesichts durch das Spiel der Flöte mißfallen habe.“²⁴² Aristoteles führt die Ablehnung der Athene gegenüber dem Flötenspiel aber wohl deshalb an, weil es nichts zu Geistesbildung beiträgt, wo sie doch die Göttin der Weisheit ist.

Schließlich spricht Aristoteles seine Ablehnung gegenüber der fachmännischen Ausbildung an Musikinstrumenten aus, da sie um des Wettkampfes, um des Wohlwollens anderer willen betrieben wird und sich somit von einer niederen Tagelöhnertätigkeit nicht unterscheidet.²⁴³

Bezüglich der Rhythmen und Tonarten versucht Aristoteles wiederum zu differenzieren, gibt es doch einerseits verschiedene Tonarten, wobei er die Musik selbst in melodisch und rhythmisch teilt, wodurch sich die Frage ergibt, welche denn nun nützlich für die Erziehung sind. „Wir billigen nun die Einteilung mancher Philosophen, welche die Melodien in ethische, praktische und enthusiastische teilen und die Natur jeder besonderen Tonart jeweils den besonderen Melodien zuordnen.“²⁴⁴ Die Musik verfolgt weiters verschiedene Zwecke, so erwähnt

²⁴⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 354. (Buch 8/1341b).

²⁴¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 354. (Buch 8/1341b).

²⁴² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 355. (Buch 8/1341b).

²⁴³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 355. (Buch 8/1341b).

²⁴⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 356. (Buch 8/1342a).

Aristoteles: die Bildung, die Reinigung, die höchste Lebensgestaltung der Entspannung von der Anstrengung.²⁴⁵

Da Aristoteles wie erwähnt der Musik die Fähigkeit zuspricht, auf die Affekte der Menschen zu wirken, wobei es, da es eben unterschiedliche Menschen gibt – Aristoteles unterscheidet hier vornehmlich zwischen freien und unfreien Menschen – so muss es auch für beide unterschiedliche Arten von Musik geben, die ihren jeweiligen Affekten entsprechen. Nach Aristoteles ist die Seele der Unfreien verrenkt, sodass sie auch verrenkter bzw. abartiger Musik bedürfen²⁴⁶. Mit dem Zweck der Bildung sind nach Aristoteles nur die ethischen Melodien zu verwenden, welche beispielsweise in der dorischen Tonart zu finden ist. Die phrygische Tonart lehnt Aristoteles im Gegensatz zu Sokrates im Staat ab, da sie die Affekte zu sehr aufrege. Auch ist die phrygische Tonart die der Flöte, welche Aristoteles schon wie zuvor geschildert ablehnte, gerade deshalb, weil sie mehr aufwiegelt als fördert.²⁴⁷ „Dagegen von der dorischen [Tonart] geben alle zu, daß sie die ruhigste von allen und am meisten der Ausdruck eines tapferen Charakters ist; und da wir nun überdies die Mitte zwischen den Extremen loben und behaupten, daß man ihr nachtrachten müsse, die dorische Harmonie aber eine solche mittlere Stellung zu den übrigen Tonarten hat, so ist offenbar, daß sich die dorischen Melodien mehr als alle anderen für den Jugendunterricht eignen.“²⁴⁸

Bei der Ausführung des Musikunterrichts hat man sich an drei Kriterien zu halten, an das Mittlere, das Mögliche und das Schickliche. Als schicklich für die Jugend sieht Aristoteles die lydische Tonart, da sie zu äußerem Anstand und Bildung hinlenkt. Was das Mögliche und Schickliche anbelangt, so ist darauf zu achten, dass jeder das nach seinen Fähigkeiten Angemessene betreibt.²⁴⁹ Den älteren Menschen weist Aristoteles demnach die lässigen Tonarten zu, da sie aufgrund von Entkräftung zum Singen der angespannten Tonarten nur noch durch Mühe in der Lage sind. Die Jugend muss deshalb, um für das Alter gewappnet zu sein, auch diese lässigen

²⁴⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 356. (Buch 8/1342a).

²⁴⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 357. (Buch 8/1342a).

²⁴⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 357. (Buch 8/1342a).

²⁴⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 358. (Buch 8/1342b).

²⁴⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 358. (Buch 8/1342b).

Tonarten kennen lernen.²⁵⁰ Wiederum kommt der Gedanke zum Ausdruck, dass jedem das ihm Gemäße zukommen soll.

Der Sklave bei Aristoteles

In der Schrift „Politik“ differenziert Aristoteles den Menschen auf eine Weise, die nach heutigen Wertvorstellungen ihrem Ausdruck nach nur schwer nachvollziehbar ist. So sind bei Aristoteles nicht alle Menschen gleich, sondern er differenziert zwischen freien und unfreien Menschen, letztere werden auch als Sklaven, *doûlos*, bezeichnet. Dabei wird zuallererst darzustellen sein, was denn nun unter diesem Sklavenbegriff zu verstehen sei. Für den Sklaven sei zuvörderst kennzeichnend, dass er nicht fähig sei so zu leben, wie er wolle.²⁵¹

Was ist ein Sklave?

Vor allem wird der Sklave dem Hausrat und damit dem Besitz zugerechnet. Für jede Art von Kunst gäbe es Mittel, um diese auszuführen. Aristoteles führt hier als Beispiel den Steuermann an, der sich einerseits des Ruders und andererseits des Untersteuerannes bedient, um das Schiff zu steuern.²⁵² Hierbei trifft Aristoteles somit eine Unterscheidung zwischen belebten und unbelebten Hilfsmitteln. Aristoteles trifft eine weitere Unterscheidung zwischen Mitteln, die dazu dienen, etwas hervorzubringen, und Mitteln, die zum Handeln selbst dienen. Der Besitz dient dem Gebrauch, *praktikon*, das Werkzeug hingegen zum Hervorbringen, *poietikon*. Das als Beispiel angeführte Weberschiff würde keines Gehilfen bedürfen, wenn dieses seine Arbeit selbst vollrichten würde, dieses tut es jedoch nicht. Was hier angesprochen wird ist die Automatisierung, die in der Antike noch nicht gegeben war und somit an deren Stelle Sklaven als Hilfsmittel zum Dienst verpflichteten. Der

²⁵⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 358. (Buch 8/1342b).

²⁵¹ Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Stuttgart, Kröner Verlag 2005, S. 136.

²⁵² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 50. (Buch 1/1254a).

Sklave wird somit zum Besitz gezählt und dient dem Haushalt. Er unterscheidet sich aber dennoch vom unbelebten Mittel, da er doch handelt. Früher wurde schon dargelegt, dass es sich beim Handeln um ein ausschließliches Kriterium von Lebewesen handelt, die sich damit von Unbelebtem unterscheiden, und wiederum ein bewusstes reflektiertes Handeln dem Menschen eigentümlich ist.

Auch wenn Aristoteles dem Sklaven somit das Leben selbst nicht abspricht und ihn damit nicht ganz mit einem Ding gleichsetzt, so sind die Folgen dennoch nicht unähnlich. Der Sklave wird als Teil seines Herren angesehen, ist er doch Teil seines Hausrates. Aristoteles vergleicht den Sklaven mit einem Glied des Herrn. „Denn das Glied ist nicht nur Glied von etwas anderem, sondern gehört auch ganz und gar diesem anderen an, und das gleiche gilt vom Besitz. Daher ist der Herr bloß Herr des Sklaven und gehört ihm nicht an, der Sklave aber ist nicht bloß des Herrn Sklave, sondern gehört ihm auch ganz und gar an.“²⁵³ Der Sklave ist somit dem Nutzvieh gleichgestellt, an dem der Herr sein Eigentum begründet.

Doch was genau ist nun dieser Sklave, ist er doch äußerlich wie sein Herr Mensch, so stellt sich die Frage, was einen Menschen zum einen als Herrn qualifiziert und zum anderen als Sklaven und damit zum Mittel des ersteren. „Derjenige Mensch nämlich, welcher von Natur nicht sich selber, sondern einem anderen angehört, der ist Sklave von Natur.“²⁵⁴ Hierbei sei erwähnt, dass Aristoteles auch von einem Zusammenhang der Umwelt und der Art der in dieser Lebenden ausgeht, dabei wird wiederum der hohe Stellenwert empirischer Betrachtungen bei der Zugrundelegung der aristotelischer Argumentation hervorgehoben. „Die Völkerschaften nämlich, die in den kalten Gebieten Europas wohnen, sind zwar voll Mut, aber weniger mit Denkvermögen und Kunstfertigkeit begabt. [...] Die Völker Asiens dagegen sind mit Denkvermögen und Kunstfertigkeit begabt, aber ohne Mut. Daher leben sie in Unterwürfigkeit und Sklaverei.“²⁵⁵ Die griechischen Völker demgegenüber sind nach Aristoteles in der Regel dazu befähigt, eine seinen Maßstäben gemäße Polis zu begründen, oder besser gesagt bringen diese freie Menschen hervor, auch hier wird wiederum in Freie und Unfreie differenziert.

²⁵³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 51. (Buch 1/1254a).

²⁵⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 51. (Buch 1/1254a).

²⁵⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 308. (Buch 7/1327b).

Aristoteles selbst beschäftigt sich aber des Weiteren mit der Frage, ob denn Sklaverei natürlich und damit auch gerecht sei. Hier beschreibt Aristoteles im Gegensatz zu neuzeitlichem Denken den Menschen nicht als gleich, sondern macht die Unterschiede der Menschen fest, um daraus zu legitimieren, welchen Menschen nun das Freisein zukommt und welche gleichsam nur als Glied und somit in Abhängigkeit von Ersteren zu existieren haben. Dabei meint er, dass der Sklave und der Herr eins seien, indem er das Beispiel des Regierens und Regiertwerdens heranzieht. So ist es abhängig von der Qualität des Regierenden wie auch des Regierten, was sie vereint hervorbringen.

Doch was qualifiziert nun einen Menschen über einen anderen zu verfügen? Hierbei differenziert Aristoteles wiederum den Menschen selbst, der in seinem Wesen zum einen aus Seele und zum anderen aus Leib besteht. Die Seele regiert nun den Leib und das auch zum Nutzen des Leibes, weiters soll die Seele von ihrem Vernunftvermögen und nicht von ihrem affektiven Teil geleitet werden, dieses ist für alle Teile insgesamt das Beste. Aristoteles begründet dies aus seinem Erfahrungsschatz, da ein vernunftgeleitetes Leben eher zur Erhaltung gereicht wie bei den Tieren, für die es, wenn sie von Menschen regiert werden, für deren Erhaltung ebenfalls zuträglicher ist. Der Sklave nun ist nach Aristoteles ein Mensch, dessen Vernunft nur schwach ausgeprägt ist und sich mehr durch seine Affekte leiten lässt. Dazu zählt er die Menschen, die sich nur ihrer körperlichen Leistung bedienen können und deren höchste Leistung auch im „Gebrauch ihrer Körperkräfte“²⁵⁶ zu finden ist. Diesen Menschen schreibt Aristoteles nur insoweit Vernunft zu, als sie zum Empfang von Anweisungen geeignet sind. Auch dabei wird Aristoteles nicht verlegen, derartige Menschen mit Tieren gleichzusetzen, indem er ausführt: „Ähnlich ist auch der Nutzen der Sklaven von dem der Haustiere nur wenig verschieden, denn beide gewähren uns mit ihrem Leib die erforderliche Hilfeleistung zur Herbeischaffung des zum Leben Notwendigen.“²⁵⁷

Nicht nur in ihrer geistig verminderten Art charakterisiert Aristoteles die Sklaven, sondern auch an ihrem Körperbau, der sich durch eine kräftige, zur körperlichen Arbeit geeignete Art auszeichnet, während die Körper der Freien nicht für körperliche Arbeiten konzipiert scheinen, dafür aber umso mehr für die

²⁵⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 53. (Buch 1/1254b).

²⁵⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 53. (Buch 1/1254b).

Staatstätigkeit. Dabei sei aber zu erwähnen, dass Aristoteles selbst hier eindeutig empirisch argumentiert, gesteht er doch gleichsam zu, dass die körperliche Konstitution eines Menschen nicht letztendlich entscheidend für seine Einordnung ist, es somit auch Ausnahmen von seiner Annahme gibt. Die Unterscheidung bezüglich der Seele der Freien und der Sklaven relativiert Aristoteles allerdings nicht. Vielmehr führt er an, dass über eine Überordnung der Starken über die Schwachen keiner Zweifel habe, jedoch der Seelenzustand sich eben nicht in auf gleichsam einfache Weise feststellen lässt, obzwar die Unterschiede in der Seele nach Aristoteles doch am ehesten die Aufteilung in Regierende und Regierte legitimierten.²⁵⁸

Aristoteles sieht darin den Beweis, dass die Natur manche zu freien Menschen und andere zu Sklaven bestimmt hat und es damit auch gerecht ist und sogar zuträglich für alle, wenn jeder die für ihn vorgesehene Rolle einnimmt.²⁵⁹ „Denn was vermöge seines Verstandes vorauszuschauen vermag, ist von Natur das Regierende und Herrschende, was aber nur vermöge seiner körperlichen Kräfte das Vorgesehene auszusuchen imstande ist, ist von Natur das Regierte und Dienende, daher denn auch Herr und Sklave das nämliche Interesse haben.“²⁶⁰ Auch wenn Aristoteles im I. Buch der Politik noch argumentiert, dass zu aller Vorteil gereicht, wenn jeder seiner Natur gemäß entweder herrscht oder beherrscht wird, so differenziert Aristoteles dies im III. Buch. „Die Herrschaft des Herrn über den Sklaven nämlich, obwohl in Wahrheit der Vorteil des Sklaven von Natur und des Herrn von Natur derselbe ist, wird dennoch im eigentlichen Sinne zum Vorteil des Herrn und zu dem des Sklaven nur zufällig ausgeübt, nämlich nur insofern, als die Herrschaft nicht aufrechterhalten werden kann, wenn der Sklave zugrunde geht.“²⁶¹ Der Vorteil des Sklaven ist somit, dass um die Dienste für den Herrn ausführen zu können er Nahrung und damit eben der Sicherung seiner grundlegenden Bedürfnisse bedarf. Dieser Vorteil lässt sich aber auch für Nutzvieh ableiten.

Daraus, dass dieser Sklave nun Teil seines Herren und somit Besitz in seinem Hausrat ist, muss auch über die Erlangung dieses Besitzes gesprochen werden.

²⁵⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 53. (Buch 1/1254b).

²⁵⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 54. (Buch 1/1255a).

²⁶⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 45. (Buch 1/1252b).

²⁶¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 140. (Buch 3/1279a).

Aristoteles behandelt dies in der Politik unter der Erwerbskunst. Die Erwerbskunst ist eine der Hausverwaltungskunst zugeordnete Kunst, die die Erlangung dessen, was für das Leben und die staatliche Gemeinschaft notwendig ist, behandelt. Unter Erwerbskunst versteht Aristoteles jedoch nicht, was heute gemeinhin als Handel bezeichnet wird, dieser ist zwar eine Erwerbskunst, jedoch keine natürliche, sondern eine durch Kunst und Erfahrung geschaffene.²⁶² Aristoteles geht davon aus, dass nichts ohne Zweck geschaffen wurde und damit dem Menschen alles in seiner Umgebung zu Dienste steht. Für das Bedürfnis nach Nahrung führt Aristoteles den Ackerbau und die Jagdkunst an, da beide Künste dazu dienen, das Bedürfnis nach Nahrung zu decken. Da nun auch die Sklaven nützlich für die Hausverwaltung sind und demnach ein Bedürfnis darstellen, müssen auch diese zweckmäßig erworben werden, wobei Aristoteles wie bezüglich des Wildes die Jagdkunst bezüglich des Sklaven die Kriegskunst als Unterarten der Erwerbskunst darstellt. „Man muss nämlich die Kriegskunst anwenden sowohl gegen die wilden Tiere als auch gegen diejenigen Menschen, welche durch die Natur zum Regiertwerden bestimmt sind und dies doch nicht wollen, so daß diese Art von Krieg von Natur gerecht ist.“²⁶³

Dass es gerade was letztere Vorgehensweise betrifft auch damals Kontroversen gab, führt Aristoteles ebenfalls an. Es wurde nämlich teils mit Argwohn gesehen, dass ein Mensch nur weil er überwältigt wurde dem anderen plötzlich als Sklave zu dienen habe. Es war damals nämlich Gesetz, dass der unterworfenen Feind als Sklave zu dienen hatte. Aristoteles sieht das Problem hier vor allem darin begründet, dass man Tugend und Stärke trennt, wobei er in etwa argumentiert, dass wenn es jemandem gelänge, den anderen zu unterwerfen, er diesem auch an Tugend wohl überlegen sei. Weiters lehnt Aristoteles auch die vermeintlich angeborenen Tugenden des Adels (eugenes) ab, denn nach einer Meinung sollten die edlen Menschen nicht der Sklaverei anheimfallen, selbst wenn sie im Krieg, der ja auch ein ungerechter sein kann, unterworfen werden. Das Sklavenschicksal solle nur den Barbaren zukommen. Wer einmal von edler Abkunft ist, solle nicht zum Sklaven gemacht werden können. Aristoteles wendet dieser Sichtweise ein: „Wer nun so urteilt, der bestimmt den Unterschied zwischen Sklav` und Frei, Adelig und Unadelig nach keinem andern Maßstab als nach dem der Tugend (arete) und Schlechtigkeit

²⁶² Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 62. (Buch 1/1257a).

²⁶³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 60. (Buch 1/1256b).

(kakia), denn er geht offenbar davon aus, wie von einem Menschen auch wieder ein Mensch und von Tieren auch ein Tier, so müßte von tauglichen (agathos) Menschen auch wieder taugliche hervorkommen. Die Natur nun strebt zwar nach diesem Ziel, vermag es aber in vielen Fällen nicht wirklich zu erreichen.²⁶⁴

Aristoteles kommt damit zu dem Schluss, dass es von Natur aus Menschen gibt, die zum Sklaven bestimmt sind und denen eine solche Stellung auch nicht abträglich sei. Die Sklaverei aus dem Gesetz heraus macht zuweilen Menschen, denen die Herrenstellung zukommen würde, zu Sklaven und umgekehrt, dadurch entsteht ein Missverhältnis. Das Verhältnis von Sklaven zu Herrn ist mit dem Verhältnis von Seele und Leib gleichzusetzen, das Führen obliegt der Seele, das Handeln dem Leib. Behandelt der Herr seinen Sklaven schlecht, so ist dies für ihn selbst ja ebenso nachteilig, da beide eine Einheit bilden, wobei jedoch der Sklave dem Herrn als Glied und nicht umgekehrt zugerechnet wird.

Da der Sklave in der Politik Aristoteles' behandelt wird, muss klargestellt werden, dass das Verhältnis des Hausherrn zu seinem Sklaven, aber auch zu Frauen und Kindern ein anderes ist als das Verhältnis des Staatsmannes zum Volk. Im letzteren Fall besteht nach Aristoteles eine Herrschaft über Freie, während die Herrschaft über Sklaven eine über Unfreie ist. Wer nun Herr und wer Sklave ist ergibt sich nun aus der Natur oder wie Aristoteles eben auch einräumt aus dem Gesetz, wodurch auch von Natur aus Herren als Sklaven zu leben bestimmt sein können. Der Status, ein Sklave oder Herr zu sein, ist von Aristoteles nun nicht mit einer Kunst selbst verbunden, jedoch kommen ihnen aufgrund der unterschiedlichen Anlagen verschiedene Künste zu. Der Sklave als Werkzeug soll sich in den Bereichen Künste aneignen, die sich für den Herrn nicht ziemen. Aristoteles führt die Kochkunst an, was als Beispiel für die Handwerkskunst dient, diese kommt nur den Sklaven zu. Die Sklaven erhalten somit das, was heute allgemein in einer Berufsausbildung gilt, um ihren Herren zu dienen. Ein Beispiel, das sich zwar nicht so bei Aristoteles findet, wäre etwa ein Stück Metall, welches man zu einem geeigneten Werkzeug schmiedet. Spinnt man diese Analogie weiter, so ist das Sklavenartige am Metall seine Bearbeitbarkeit, nicht jedoch das Produkt bzw. Hilfsmittel, welches man aus ihm formt. Der Sklave fungiert einzig und allein als Mittel des Herrn, ihm kommt

²⁶⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 56. (Buch 1/1255b).

kein Selbstzweck zu. Der Herr hingegen hat sich auf die Kunst zu verstehen, wie man das Werkzeug Sklave am besten einsetzt. Während dem Beherrschenden die Tugend des Regierens ziemt, so ist die Tugend des Beherrschten die des Dienens.²⁶⁵ Der Herr bzw. der freie Bürger hat sich so weit wie möglich von handwerklicher Tätigkeit fernzuhalten und sich in Muße der Politik und Philosophie hinzugeben, was am Ende den Endzweck einer Polis darstellt.²⁶⁶ Aristoteles erläutert im 8. Buch der Politik die Erziehung, wobei er tunlichst die Hervorbringung eines handwerklichen Charakters bei den Freien zu vermeiden sucht. Handwerklich ist dabei ein Handeln dann, wenn es nicht um eines selbst willen, sondern ausschließlich für einen anderen ausgeführt wird. Auf das, was Aristoteles als Erziehung zu freien Menschen versteht, wurde im vorherigen Kapitel bereits eingegangen. Es sei hier aber noch einmal erwähnt, dass die klassische Bildung, die einem Menschen hilft selbständig zu werden, nur den freien Menschen zukommt. Die Sklaven werden gleichsam geschmiedet bzw. ausgebildet. Hier sei kurz auf die Unterscheidung zwischen dem Handwerker und dem Sklaven einzugehen.

Der Handwerker

„Die Stellung nämlich des Handwerkers ist die einer begrenzten Sklaverei, aber Sklave ist einer von Natur, Schuster oder irgendein sonstiger Handwerker aber nicht.“²⁶⁷ Die Handwerker sind zwar frei, jedoch arbeiten sie in Abhängigkeit, sodass Aristoteles annimmt, dass ein Staat, welcher Handwerkern zu Bürgern mache, weniger tugendhaft wäre.²⁶⁸ Das ist dadurch verständlich, als es zur Beschäftigung mit Philosophie der Muße bedarf, die Handwerker demnach nicht haben, da sie sich für andere plagen. Aristoteles gesteht den Handwerkern aber durchaus zu, großen Reichtum durch ihre Arbeit anhäufen zu können, wodurch in der Ablehnung, ihnen das volle Bürgerrecht zuzusprechen, wiederum die Schwerpunktsetzung in Aristoteles' Polis zu sehen ist, in der materieller Reichtum, besonders ein Leben, das dem Streben danach gewidmet ist, abgelehnt wird. Materielle Güter dienen zwar der

²⁶⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 72. (Buch 1/1260a).

²⁶⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 323. (Buch 7/1332b).

²⁶⁷ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 74. (Buch 1/1254b).

²⁶⁸ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 137. (Buch 3/1278a).

Tugend, als sie erst die Möglichkeit zur Muße und damit zur Glückseligkeit schaffen, ein Leben, das jedoch auf materiellen Reichtum ausgerichtet ist, ist eben gerade dieser Muße abträglich. In der aristotelischen Polis ist die geistige Beschäftigung und damit die Muße immer der höchste Zweck. So hebt Aristoteles hervor: „In Theben indessen bestand ein Gesetz, nach welchem keiner ein Staatsamt bekleiden durfte, wenn er nicht zehn Jahre lang von jedem Marktgeschäft sich ferngehalten hatte.“²⁶⁹

Bei *Pierre Pellegrin* findet sich eine prägnante Unterscheidung zwischen Sklaven und Handwerker: Sklaven sind nicht von Natur für bestimmte Aufgaben vorgesehen, sondern sie sind von Natur aus für eine Beziehung bestimmt. „Es gehört nicht zur Natur des Sklaven, Schuhe machen zu müssen; es gehört zu seiner Natur, Schuhe für einen Herrn machen zu müssen, damit dieser seine Zeit darauf verwenden kann, das glückliche Leben eines Bürgers zu führen.“²⁷⁰ Das zuvor geschilderte Beispiel der Metallverarbeitung kann hier ebenfalls der Verdeutlichung dienen.

Resümee

Auch wenn diese Erläuterungen zum Begriff des Sklaven bei Aristoteles für den unbedarften Leser von heute eine abschreckende Wirkung ausüben, so gibt es durchaus Anhaltspunkte, dass das, was Aristoteles als Sklaven bezeichnet, im heutigen Begriff des persönlich und wirtschaftlich abhängigen Arbeitnehmers aufgeht. Sieht man auf den heutigen Streit zwischen Bildung und Ausbildung, so lässt sich bei genauerem Hinsehen die Dichotomie zwischen der den Sklaven gemäßen Kunst und der dem Herrn gemäßen Kunst feststellen. Bildung wird heute allgemein ausgehend von Wilhelm von Humboldt als Formung zum Menschsein begriffen, sozusagen Bildung als Prozess der Menschwerdung, die Bildung hat somit reinen Selbstzweckcharakter. Ausbildung hingegen dient der Formung des Menschen zu ökonomischen Zwecken, hat somit den Zweck den Menschen für die Wirtschaft brauchbar zu machen, ihn gleichsam zu einem Mittel, oder um bei dem oben verwendeten Begriff zu bleiben, zu einem Werkzeug zu machen. Doch wer ist

²⁶⁹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 138. (Buch 3/1278b).

²⁷⁰ Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: *Klassiker auslegen Aristoteles Politik*, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 46.

diesbezüglich als Herr anzusehen, denn es sind heute nahezu alle Menschen gezwungen sich auszubilden, und auch diejenigen, die aufgrund von Vermögen keiner Ausbildung bedürfen, haben nicht unmittelbar Herrschaftsgewalt über einen anderen. So sind selbst Arbeitgeber nicht frei, haben sie sich doch ebenso wirtschaftlichen Gegebenheiten anzupassen. Die Annehmlichkeiten, die die fortschreitende technische Entwicklung mit sich gebracht hat, haben zu einem schier undurchschaubaren Interdependenzverhältnis geführt, bei dem einzig ein seelenloses Marktkonstrukt – gleichsam die viel bemühte unsichtbare Hand – Herr zu sein scheint.

Die Schlussfolgerung wäre, dass sich die Menschen selbst zu Sklaven eines von ihnen geschaffenen Konstrukts gemacht haben. Aristoteles differenziert allerdings zwischen Handwerkern und Sklaven, Erstere sind nur für die bestimmte Verrichtung Sklaven in Bezug auf ihren Herren, Letztere jedoch sind Teil des Haushalts und dienen dem ständigen Leben des Herrn. Sieht man aber auf die hier getroffene Schlussfolgerung, dass schließlich alle sich zu Mitteln des Marktes machen, so bekommt die heutige abhängige Beschäftigung durchaus einen umfassenderen Charakter als ihn die damalige Handwerkskunst mit sich gebracht hat, schließlich wird nach moderner Diktion das Erwerbsleben zum Leben an sich erklärt. Das Leben in immer stärker werdenden Interdependenzverhältnissen lässt ein Leben für sich als Selbstzweck nicht mehr zu, sodass der Mensch Teil eines Ganzen wird und das Individuum seine Eigenständigkeit zunehmend eingebüßt hat. In einem eigenen Kapitel wird dann die Erwerbskunde bei Aristoteles betrachtet, wobei festzustellen sein wird, dass der Mensch ohne entsprechende Erziehung und Zielsetzung der Polis hin zum Guten dem Handelsgeist verfallen wird, indem der Handel zum Selbstzweck wird. Aristoteles kann somit durchaus noch herangezogen werden, geht es darum, heutige Entwicklungen zu betrachten.

Die Terminologie, die Aristoteles verwendet, mag für heutige Ohren abstoßend klingen, dennoch verbirgt sich dahinter ein moderner Gedanke, dass nämlich jeder nach seinen persönlichen Fähigkeiten und Begabungen leben soll. Dass wir uns durch unsere eigene fortschreitende Entwicklung selbst zu Sklaven nach aristotelischem Verständnis gemacht haben, lässt zum einen am modernen Fortschritt zweifeln und fragen, inwieweit er überhaupt einer ist, zum anderen aber relativiert er

die Sichtweise des Aristoteles bezüglich des Menschen und lässt sie in diesem Punkt zeitgemäß erscheinen. Einen kritischen Zeitgeist wird aber vielleicht gerade diese Zeitgemäßheit des aristotelischen Sklavenbegriffs erschrecken.

Der notwendige Erwerb und seine Gefahren

Wie schon in vorherigen Kapiteln erwähnt dient die Polis dem freien Menschen dazu, eine Möglichkeit zu schaffen ein theoretisches Leben zu führen, wodurch, da im theoretischen Leben nach dem *nous* die dem Menschen eigentümliche Lebensform liegt, die Eigenschaft des Menschen als *zoon politicon* notwendig wird. Der Mensch bedarf der Muße, um überhaupt einem vernunftorientierten theoretischen Leben anteilig zu werden, die dafür nötige Muße setzt die Herbeischaffung bzw. Bereitstellung essentieller Güter wie Nahrung und Unterkunft voraus, somit der Befriedigung des Selbsterhaltungsbedürfnisses. Daraus erschließt sich, dass die dafür notwendigen Güter erworben werden müssen, um dem Menschen ein ihm angemessenes Leben zu ermöglichen, was diesem Kapitel auch seine Legitimation geben soll.

Ob denn nun die zur Güterbeschaffung nötige Erwerbskunst als Teil der Hausverwaltungskunst anzusehen ist oder gar als etwas ganz Eigenständiges, dies lässt Aristoteles offen. Es steht jedoch fest, dass die Erwerbskunde von dem Beschaffen der notwendigen Güter handelt, die Hausverwalterkunst über die Verwendung dieser Güter.²⁷¹

Eine weitere Unterscheidung sei zwischen der natürlichen und der unnatürlichen Erwerbskunst und der aus Letzterer entspringenden entarteten Erwerbskunst zu treffen. Dabei ist zu allererst die natürliche Erwerbskunst darzustellen, um davon entgegengesetzt die unnatürliche Erwerbskunst zu veranschaulichen.

Die natürliche Erwerbskunst ist diejenige, welche als Mittel für das glückliche Leben wirkt und selbst nicht Zweck ist. „Die einen Formen des [natürlichen] Erwerbs gehen im Grunde auf Anbau zurück, die anderen beruhen auf den verschiedenen Spielarten des Raubs: auf Jagd, Fischerei, Straßenraub oder Krieg,

²⁷¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 59. (Buch 1/1256a).

sofern er dazu dient, die Familie mit den für sie notwendigen Gütern und, in erster Linie, Sklaven zu versorgen; daher ist dieser Krieg ‚von Natur aus gerecht‘ (1256b26).“²⁷² Dienen all diese Arten der Erwerbskunst der Erhaltung und stellen damit zweifellos notwendige Mittel für das gelungene Leben des Menschen dar, so ist ein erster Schritt zu einer entarteten Erwerbskunst nach Aristoteles in der Verwendung des Geldes als Zahlungsmittel zu sehen. Selbst ist in der Verwendung von Geld noch keine Entartung zu erblicken, dennoch bietet Geld die Möglichkeit sich der Illusion von grenzenlosem Reichtum hinzugeben.²⁷³ Der Tauschhandel mit Geld ist nach Aristoteles keine natürliche Erwerbsart mehr, sondern sie ist ein menschliches Kulturprodukt. Es dient das Geld als Surrogat für den Tausch in Gemeinschaften, welche bereits differenzierter ausgestaltet sind, wie etwa eine Polis, in einer solchen ist es aus Gründen der Praktikabilität nützlich, Geld zu verwenden, was Aristoteles bis zu diesem Stadium auch noch nicht als verwerflich ansieht.

Die Gefahr, die in dem Tausch mit Geld nach Aristoteles liegt, ist dass dabei die Illusion entsteht, man könne unbegrenzt Reichtümer anhäufen, wodurch sich die Zweckmittelrelation der Erwerbskunst zu verschieben droht. „Denn auch den Reichtum hält man insgeheim für die Masse von möglichst viel Geld, und so entsteht denn der Glaube, daß die Erwerbskunst es hiermit zu tun habe und im Handelsgeschäft bestehe.“²⁷⁴ Die Erwerbskunst nun, die ihr Ziel in der Anhäufung von Vermögen sieht, ist von der natürlichen Erwerbskunst, welche der Hausverwalterkunst zuzuordnen ist, durch ihren Zweck zu unterscheiden, denn Letztere ist bloßes Mittel, um sich ein Leben in Muße und darauf aufbauend ein theoretisches Leben zu ermöglichen. Beide, sowohl die natürliche als auch künstliche Erwerbskunst, sind nach Aristoteles leicht zu verwechseln: „Es sind nämlich Anwendungen einer und derselben Gattung von Besitz, aber seitens der einen Erwerbskunst zu einem anderen Zweck und seitens der anderen bloß zu seiner Vermehrung.“²⁷⁵ Das Geld findet bei Aristoteles nur in Form der Erleichterung des Tauschgeschäftes seine Rechtfertigung, das daraus sich ergebende Zinswesen aber ist

²⁷² Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: *Klassiker auslegen Aristoteles Politik*, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 35.

²⁷³ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 62. (Buch 1/1257a).

²⁷⁴ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 64. (Buch 1/1257b).

²⁷⁵ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 65. (Buch 1/1258a).

nach Aristoteles in Form des Wuchergeschäftes das widernatürlichste überhaupt.²⁷⁶ Die Erwerbskunst, die sich selbst zum Zweck erhebt, sei in der Folge als Chrematistik bezeichnet.²⁷⁷

Die Ablehnung des Aristoteles gegen die Chrematistik lässt sich aus dem Zweck, den die ideale Polis verfolgt, erklären, denn dieser ist es, den Freien soweit möglich ein Leben in Muße zu gewähren, welches diese durch ein theoretisches Leben in Beschäftigung mit Philosophie ausfüllen sollen, hier kommt das aristotelische Verständnis von Autarkie zum Vorschein. „Eine menschliche Gesellschaft ist ‚autark‘, wenn sie für ihr Funktionieren und ihren Fortbestand nicht von etwas außerhalb ihrer selbst Liegenden abhängig ist.“²⁷⁸ Ist nun der Zweck auf die Vermehrung des Reichtums bzw. Geldes gelegt, so hat dies zur Folge, dass das Mittel, die Erwerbskunst, zum Zweck selbst wird, somit zum Zweck der Polis als auch zum Zweck des einzelnen Individuums. „Wenn die Logik des Profits die Oberhand gewinnt, werden selbst die Institutionen der Polis von ihr infiziert, und darin wird das Ende der politischen Tugend bestehen. Aus diesem Grund schließt Aristoteles die Handwerker von der Bürgerschaft aus: Wenn sie Geld verdienen, profitiert davon sicherlich die gesamte Polis, aber wenn sie der Polis ihre Wertordnung aufzwingen, wird die Polis dadurch entpolitisiert. Eine solche Regierungsform, die zu Aristoteles’ Zeit nicht selten war, hat einen Namen: es ist die Oligarchie, die faktisch in einer Plutokratie besteht.“²⁷⁹ In einem vollkommenen Staat sind Handwerker, Kaufleute und Bauern von der eigentlichen Bürgerschaft auszuschließen, da ihre Tätigkeiten der Tugend und damit der nötigen Muße zuwider sind.²⁸⁰

Die Chrematistik führt den Menschen somit von den ihm eigentlichen nach Aristoteles vorgesehenen Lebensweg weg. Um dem Menschen *bios theoretikos* als Endzweck seines Lebens bewusst zu machen, bedarf es, wie man bereits gesehen hat, einer entsprechenden Erziehung.

²⁷⁶ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 67. (Buch 1/1258b).

²⁷⁷ Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: Klassiker auslegen Aristoteles Politik, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 36.

²⁷⁸ Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: Klassiker auslegen Aristoteles Politik, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 35.

²⁷⁹ Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: Klassiker auslegen Aristoteles Politik, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 34.

²⁸⁰ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 312. (Buch 7/1328b).

III Der Mensch wer er ist, was er soll

Der Mensch

Aristoteles beschreibt den Menschen als ein Sinnenwesen, das sprach- und vernunftbegabt ist und in sozialer bzw. politischer Interaktion mit anderen lebt.²⁸¹ Vor allem die Vernunftbegabung zeichnet den Menschen aus, wodurch sie, da sie das Wesen des Menschen ist, auch Basis für das Sollen des Menschen ist. Der Mensch kann aufgrund seiner Vernunftkenntnisse über seinen Affekten Herr sein, er ist frei, somit aber auch verantwortlich für sein Handeln. Damit das menschliche Gemüt der Verstandestätigkeit des Menschen nicht im Wege steht, muss er lernen das gehörige Maß zu halten, wodurch der Mensch der Erziehung bedarf, um schließlich klug handeln zu können. Nun zeichnet sich der Mensch zwar durch seine Vernunfttätigkeit aus, dabei dürfen aber die anderen Vermögen wie das Wahrnehmungsvermögen, welches die durch den Menschen im Maße zu haltenden Begierden mit sich bringt, oder das Nährvermögen, welches jedem Lebewesen zugrunde liegen muss, nicht vergessen werden. Durch diese beiden letztgenannten Vermögen bedarf der Mensch somit einerseits der Erziehung und andererseits der materiellen Versorgung, all dies verlangt nach Aristoteles nach einem funktionierenden Staat. Denn der Mensch kann sein Wesen als *bios theoretikos* nur als *zoon politicon* verwirklichen, was dem Menschen zu seinem für ihn spezifischen Glück führt.

Die Glückseligkeit

Es wurde schon in einem eigenen Kapitel die Tugend des Menschen behandelt, nun soll abschließend dargelegt werden, welches Ziel dem Menschen seinem Wesen nach eigentümlich ist. So soll hier noch einmal genauer auf das Wesen dieser Glückseligkeit eingegangen werden. Denn die Glückseligkeit stellt wie erwähnt das

²⁸¹ Pieper, Annemarie: „Aristoteles“, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997, S. 25.

höchste Ziel dar, dieses wird verstanden als ein Ziel, das nur um seiner selbst willen verfolgt wird. „Derart dürfte in erster Linie die Glückseligkeit sein. Denn diese wünschen wir stets wegen ihrer selbst und niemals wegen eines anderen; Ehre dagegen und Lust und Vernunft und jede Tüchtigkeit wählen wir teils wegen ihnen selber [...], teils um der Glückseligkeit willen, da wir glauben, eben durch jene Dinge glücklich zu werden. Die Glückseligkeit aber wählt keiner um jener Dinge willen und überhaupt nicht wegen eines anderen.“²⁸²

Je nach der Art seines Wesens wählt der Mensch für sich das Höchste, so etwa der Lustbetonte die Lust, ob dies nun dem Menschen eigentümlich ist, soll die folgende Erörterung zeigen. Es stellt sich somit die Frage, was diese Glückseligkeit ist, die Aristoteles als Handlungsmaxime für den Menschen gewählt hat, dabei sei zwischen praktischem und theoretischem Leben unterschieden. Zur Veranschaulichung der dem Menschen angemessenen Lebensweise seien vier von Aristoteles angeführte Arten des Lebenswandels beispielhaft dargestellt.

Vier Arten des Lebenswandels

Aristoteles unterscheidet im ersten Buch der „Nikomachischen Ethik“ drei Arten des Lebenswandels, die lustbetonte, die politische und die betrachtende, wobei er als zusätzliche die des Kaufmanns erwähnt, die in seiner „Politik“ eine genauere Betrachtung erfährt, stellt seine Zunft nach Aristoteles doch die Entartung der Erwerbkunst dar.

Der lustbetonte Lebenswandel kommt dem sklavischen Lebenswandel gleich, da er eine Unterordnung unter die eigenen Triebe beschreibt, nach Aristoteles ist die Mehrheit der Menschen diesem Lebenswandel verfallen. Es sei dabei aber erwähnt, dass die Lust allen Menschen zukommt, sie beschreibt ein Verlangen nach dem Angenehmen und ein Meiden des Schmerzensden. Die Lust ist dabei nicht nur dem Menschen gegeben, sondern jedem Lebewesen, da sie eine notwendige Folge der Wahrnehmung ist. Hierbei weist Aristoteles auf die natürliche Lust hin, die mit dem

²⁸² Höffe, Otfried: „Lesebuch zur Ethik“, München: C. H. Beck Verlag 2007, S. 97.

tugendhaften Handeln identisch ist.²⁸³ Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass derjenige nicht gut ist, der sich nicht an edlen Taten erfreut.²⁸⁴ Er unterscheidet zwischen eigentümlichem Lustempfinden und eigentümlichem Unlustempfinden, beides wirkt entgegengesetzt, wodurch jemand, der Unlust bei sportlicher Betätigung empfindet, diese meiden wird. Die Lust geht immer mit einer Tätigkeit einher, was gerade auf tugendhaftes Verhalten hin zur Folge hat, dass ein Unlustempfinden höchst hinderlich wäre, wodurch es um der Tugend willen notwendig ist, darauf hinzuwirken, dass Menschen mit tugendhaftem Verhalten Lust empfinden.²⁸⁵ Die Lebensart, die eine tugendhafte Handlung aufgrund eines Unlustgefühls nicht setzt, ist lasterhaft, denn es darf die Lust nicht das Ziel sein, sondern sie ist mit dem Ziel (der tugendhaften Handlung) in Einklang zu bringen. Es ergibt sich aus der richtigen Ausrichtung des Lustempfindens auch die Wichtigkeit, die in der Bildung des Gemüts liegt, welches im Kapitel „Über Erziehung und Ausbildung“ erläutert wurde.

Die politische Lebensform ist auf die Ehre bedacht und versucht diese durch Tüchtigkeit zu erlangen, wobei Aristoteles auch dieser Lebensform die Glückseligkeit abspricht.²⁸⁶ „Denn diese ist nur ein äußeres Zeichen für das, worauf es eigentlich ankommt.“²⁸⁷ Zwar ist die Gemeinschaft für den Menschen als *zoon politicon* eine wichtige Grundlage für die Glückseligkeit, Aristoteles spricht der politischen Lebensform somit auch nicht ihre Nützlichkeit ab, was er aber abspricht ist die Glückseligkeit bzw. Tugendhaftigkeit einer Handlung aus der Motivation der Ehre heraus, anstatt Motivation um der tugendhaften Handlung selbst willen.

Die betrachtende Lebensweise verwirklicht das dem Menschen eigentümliche Wesen, als es ein Leben ist, dass sich mit der Vernunft beschäftigt. „Gerade die Vernunft – die Fähigkeit des Denkens und der Einsicht – ist das, was den Menschen so von allen anderen Lebewesen unterscheidet [...]“²⁸⁸ Die Vernunft *nous* ist es auch, die der Mensch mit Gott gemeinsam hat, der an sich selbst reiner *nous* ist. (siehe Kapitel: „Gott nach aristotelischem Verständnis“). Der Mensch, der jedoch

²⁸³ Frede, Dorothea: „Lust“ Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof / Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 263.

²⁸⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 120. (Buch 1/1099a).

²⁸⁵ Höffe, Otfried: „Aristoteles: Die Hauptwerke ein Lesebuch“, Tübingen: Francke Verlag 2009, S. 395.

²⁸⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 110. (Buch 1/1095b).

²⁸⁷ Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2005, S. 219.

²⁸⁸ Römpp, Georg: „Aristoteles“, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2009, S. 78.

nicht nur über Vernunft verfügt, sondern auch physische Bedürfnisse zu befriedigen hat bzw. von Affekten betroffen ist, benötigt ein Leben in Muße, um für sich am ehesten die Möglichkeit zu haben im *nous* aufzugehen. Dies führt Aristoteles schließlich auch zu der hier noch abschließend darzustellenden Unterscheidung von praktischem und theoretischem Leben.

Eine vierte Lebensart ist in der des Kaufmanns zu sehen, diese hat in dieser Arbeit in einem eigenen Kapitel Erwähnung gefunden, hier nur so viel, gegen die Erwerbskunst zum Zweck andere benötigte Güter zu erwerben mag nichts auszusetzen sein, jedoch die Erwerbskunst und damit den Gelderwerb zum Selbstzweck zu erheben, hat Aristoteles' Argumentation folgend unweigerlich die Bildung von Oligarchien und Feudalismus zur Folge.²⁸⁹

Bis auf die Lebensform, die sich einem betrachtenden Leben verschrieben hat, ist keine dem menschlichen Wesen angemessene in dieser Auflistung vorzufinden. Handlungen mit dem Ziel der Lust nämlich sind auch solche, die dem Sklaven zukommen, ebenso die Ehrsucht und die Erwerbstätigkeit um des Profit willen sind für sich betrachtet nicht dem Menschen gemäß. Die dritte Lebensart – die betrachtende – ist diejenige, welche dem Menschen seinem Wesen nach am eindeutigsten zukommt, sie wird auch als göttliche Glückseligkeit beschrieben, während die Muße bzw. ein Leben, welches auf Muße ausgerichtet ist, als menschliche Glückseligkeit zu verstehen ist. In dieser Arbeit wurde schon vermehrt das Unterordnungsverhältnis von praktischem und theoretischem Leben angedeutet, sodass die Erste als Basis für die Letztere dient, dieses Verhältnis soll am Ende abschließend erläutert werden.

²⁸⁹ Pellegrin Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, in: Klassiker auslegen Aristoteles Politik, Höffe Otfried (Hrsg), Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 34.

Das praktische und theoretische Leben

Die menschliche Glückseligkeit

Diese ist jede tugendhafte Lebensweise, die nicht für sich eine betrachtende Lebensweise ist. Aristoteles spricht somit scheinbar auch einer dem theoretischen Leben verschriebenen Lebensweise durchaus die Möglichkeit zu glücklich zu sein. Es ist dies etwa das Leben des Tapferen, des Mäßigen, aber auch des Gerechten sowie Freigiebigen. Alle diese Lebensformen zeichnen sich aber auch dadurch aus, dass sie verstärkt äußerer Güter bedürfen. „Der Freigiebige braucht Geld, um freigiebig zu handeln, und der Gerechte braucht es, um Empfangenes zu vergelten; denn das bloße wollen ist nicht erkennbar, und auch wer nicht gerecht ist, tut so, als wolle er gerecht handeln; der Mutige bedarf der Macht, wenn er eine Tat des Mutes vollbringen will, und der Mäßige bedarf der Gelegenheit.“²⁹⁰ Aristoteles weist erst der vollzogenen Handlung die endgültige Tugendhaftigkeit zu, diese bedarf aber entsprechender Mittel.

Die menschliche Glückseligkeit kann sich somit nie völlig autark entwickeln, was auch der betrachtenden Lebensweise nicht völlig gelingt, es sei aber nochmals hervorgehoben, dass die hier genannten Tugenden alle für ihre Verwirklichung nicht bloß von dem Handelnden, sondern verstärkt auch von seiner Umwelt abhängig sind. Auch muss dem praktischen Handeln im Gegensatz zum reinen Betrachten zugestanden werden, dass es nicht nur für sich, sondern auch eine äußere Wirkung nach sich zieht.²⁹¹ So ist der Betrachtende ganz für sich, während die Handlungen des Freigiebigen etwa nach außen treten, etwa dadurch, dass andere davon profitieren. All diese praktischen Tugenden, die um ihrer selbst zu wählen sind, haben am Ende das Ziel eines ruhigen Lebens in Muße, denn der Tapfere kämpft nicht im Krieg um des Krieges willen, sondern um des Friedens willen, um schließlich ein selbstgenügsames Leben in Autarkie zu führen, dies ist als eine dem Menschen wesensmäßige Glückseligkeit zu verstehen.

²⁹⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 349. (Buch 10/1178a).

²⁹¹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 346. (Buch 10/1177b).

Dennoch sieht Aristoteles in der schlicht menschlichen Glückseligkeit nicht das Ziel: „Man darf aber nicht auf jene Mahnung hören, die uns anweist, als Menschen nur an Menschliches und als Sterbliche nur an Sterbliches zu denken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben.“²⁹²

Die göttliche Glückseligkeit

Die göttliche Glückseligkeit ist die höchste Form der Glückseligkeit, denn so Aristoteles, es ist anzunehmen, dass Gott die Glückseligkeit selbst ist.²⁹³ Dabei muss gefragt werden, was Gott denn nun tut, worin der Mensch ihm nacheifern könnte. Nach Aristoteles kann eine göttliche Betätigung nicht in Gerechtigkeit liegen, denn weshalb sollten Götter Verträge schließen? Tapferkeit oder Freigiebigkeit wird sich ebenfalls nicht in ihrem Verhalten finden, denn was hätten sie zu fürchten, um tapfer sein zu müssen, und wozu hätten sie Gelder oder Güter zu verteilen, um freigiebig zu sein?²⁹⁴ „So mögen wir nehmen, was wir wollen, alles, was zur Tugendübung gehört, muß als klein und der Götter unwürdig erscheinen.“²⁹⁵

Das Glück ist wie gezeigt immer der Endzweck, in der anfangs geschilderten Definition des aristotelischen Gottes wurde dargelegt, dass Gott ein stets über sich selbst Nachdenkender ist. Diese Beschäftigung ist eine, die sich auf den *nous* bezieht, der Gott in Reinform ist.

Doch wie man gesehen hat, ist im Menschen der *nous*, was ihn unter den Lebewesen Gott am nächsten macht. „So muß denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, eine betrachtende sein. Ebenso wird von den menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist.“²⁹⁶ Der Weise, der nun ein betrachtendes Leben lebt, benötigt weniger Güter als etwa der Gerechte, „sofern er aber Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wird er auch wünschen, die Werke der ethischen Tugend auszuüben; so wird er denn solcher

²⁹² Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 347. (Buch 10/1177b).

²⁹³ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 349. (Buch 10/1178b).

²⁹⁴ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 349. (Buch 10/1178b).

²⁹⁵ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 350. (Buch 10/1178b).

²⁹⁶ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 349. (Buch 10/1178b).

Dinge bedürfen, um als Mensch unter Menschen zu leben.“²⁹⁷ Je mehr der Mensch somit in die Lage versetzt wird, ein betrachtendes Leben zu führen, desto näher ist er an Gott. „So ist denn die Glückseligkeit ein Betrachten.“²⁹⁸

Verhältnis von praktischem und theoretischem Leben

Nun da die beiden von Aristoteles als ideal vorgestellten Lebensweisen, wobei sich gezeigt hat, dass nur der theoretischen das Ideal zukommt, sei nun das Verhältnis dieser beiden dem Menschen eigentümlichen Lebensweisen zu erörtern, um schlussendlich eine Antwort auf die anfangs gestellte Frage geben zu können: was nun das dem Menschen bestimmte Leben ist?

„Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist, ist auch für es das beste und genußreichste. Für den Menschen ist dies das Leben gemäß dem Geiste, da dieses am meisten der Mensch ist. Also ist dieses Leben auch das glücklichste.“²⁹⁹ Die dem Menschen zukommende Glückseligkeit ist damit eine Tätigkeit, welche auf das betrachtende Leben ausgerichtet ist, denn der dazu befähigende *nous* zeichnet ihn aus.

Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass auch der glückselige Weise immer noch Mensch ist und somit wie andere Lebewesen äußerer Güter bedarf, um sich zu erhalten. „Der Glückselige wird als Mensch auch in guten äußeren Verhältnissen leben müssen. Denn die Natur genügt sich selbst zum Betrachten nicht; dazu bedarf es auch der Leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zur Notdurft des Lebens gehört.“³⁰⁰ Dabei ergibt sich aus den Schilderungen aus der „Politik“, dass die Bereitstellung dieser Mittel, die gleichsam ein Leben in Muße ermöglichen, dem Menschen erst ein Leben als Betrachtender ermöglichen: „Das Endziel des Staates jedoch ist die Vollkommenheit des Lebens, und jenes alles sind nur Mittel zum Zweck. Ein Staat ist also eine Gemeinschaft von Geschlechtern und Dorfgemeinden zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens,

²⁹⁷ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 349. (Buch 10/1178b).

²⁹⁸ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 350. (Buch 10/1178b).

²⁹⁹ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 348. (Buch 10/1178a).

³⁰⁰ Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, dtv, S. 350. (Buch 10/1179a).

ein solches aber besteht, wie wir behaupten, in einem glückseligen und guten Leben. Als eine Gemeinschaft in guten Handlungen müssen wir mithin die staatliche Gemeinschaft bezeichnen und nicht im bloßen Zusammenleben.“³⁰¹

John L. Ackrill stellt sich die Frage, ob denn nun das gesellschaftliche Leben hintanzuhalten ist, um sich ganz der theoretischen Lebensweise hinzugeben. So wäre ja kein Platz mehr für Familie und Freunde, könne man doch dem betrachtenden Leben keine bloße Beiläufigkeit unterstellen, „es ist auch nicht leicht zu erklären, wie die Ansprüche des Menschen als eines Handelnden und die des Menschen als eines Denkers prinzipiell in Einklang zu bringen sind.“³⁰² *Ackrill* bringt dem betrachtenden Menschen den Vorwurf des Egoismus entgegen. Doch sucht er diesem gleichsam mit einer Theorie entgegenzutreten, nämlich, dass die Befolgung der Gesetze, das Leben nach den ethischen Tugenden und damit ein Zusammenleben in einem idealen Staat, der ein Höchstmaß an Muße gewährt, gleichzeitig auch am ehesten ein Leben in *theoria* ermöglicht. „Wenn dem so ist, kann im Grunde genommen natürlich gar kein Konflikt zwischen Moral und Philosophie bestehen, da ja die Moral im wesentlichen dasjenige System des Verhaltens ist, das die Philosophie begünstigt und fördert.“³⁰³ Damit, dass Aristoteles das Glück als das definiert, das nur um seiner selbst willen gesucht wird, somit das höchste Gut darstellt und sich aus der oben angeführten Erörterung ergibt, dass eben dieses letzte Gut in einem betrachtenden Leben oder, wie es in dieser Arbeit auch schon erwähnt wurde, in einem Leben in Beschäftigung mit Metaphysik liegt. So scheint die Schlussfolgerung, die *Ackrill* der von ihm erläuterten Theorie anhängt, durchaus schlüssig: „Es ist eine weitverbreitete Meinung, daß das Ziel der Moral die auf Dauer ausgewogene Befriedigung der vielfältigen menschlichen Bedürfnisse und Wünsche sei. Die Theorie, daß das eigentliche Ziel der Moral das Fördern der *theoria* sei, ist durchaus mit der Behauptung vereinbar, ihr unmittelbareres Ziel sei jene ausgewogene Befriedigung; die Gesellschaft, die letztere schafft, wird auch diejenige Gesellschaft sein, in der die besten Chancen bestehen, daß die *theoria* gedeiht.“³⁰⁴

³⁰¹ Aristoteles: „Politik“, Rowohlts Enzyklopädie, S. 148. (Buch 3/1254a).

³⁰² Ackrill, John L.: „Aristoteles“, Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co 1985, S. 206.

³⁰³ Ackrill, John L.: „Aristoteles“, Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co 1985, S. 207.

³⁰⁴ Ackrill, John L.: „Aristoteles“, Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co 1985, S. 208.

Wolfgang Kullmann stellt *Ackrills* Theorie seine gegenüber, indem er das praktische und theoretische Leben gegenüberstellt und jeweils für sich allein bestehen lässt, insofern derjenige, der nicht in der Lage ist, ein theoretisches Leben zu führen, in der praktischen Lebensform noch am ehesten sein Glück findet. Auch wird der Betrachtende eine Gemeinschaft brauchen – wie schon geschildert, muss auch dieser seine notwendigsten Bedürfnisse befriedigen –, in welcher er den ethischen Tugenden gemäß handeln kann.³⁰⁵ „Es bleibt also dabei, daß der Vertreter der theoretischen Lebensform immer auch der praktischen-politischen Lebensform bedarf, da er ja ein Körper und Seele zusammengesetztes Lebewesen ist (syntheton, 1177b28f.).“³⁰⁶

Auch wenn *Kullmann Ackrill* explizit widerspricht, so scheinen beide Interpretationen doch auf dasselbe hinauszulaufen, was hiermit auch als die hier vertretene Position aufzufassen sei, nämlich, das der Mensch, wie andere Tiere über Nähr- und Wahrnehmungsvermögen verfügt, dadurch auch stets Bedürfnisse hat, die es zu befriedigen gilt. Es besteht kein Zweifel, das Aristoteles die Polis und die Tugendlehre, die die Polis in ihrer Idealform begründet, der Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse dient, mit dem Ziel ein selbstbestimmtes Leben in Autarkie bzw. Muße zu leben. Nun meint Aristoteles selbst, das gut handelt, wer seinem Wesen gemäß handelt, dieses ist im Menschen aber das ihn auszeichnende Vernunftvermögen, das ihm nicht nur Vorstellungen ermöglicht, sondern auch das Denken an sich, ihm damit die Möglichkeit zu philosophieren gibt. Der gute Mensch nun strebt nach diesem höchsten Ideal, benötigt zum Leben aber Nahrung und Muße.

Dies ist auch ein Grund für die Ablehnung des Aristoteles hinsichtlich der geschilderten Chrematistik, denn sie richtet den Staat in eine völlig andere Richtung aus als es dem theoretischen Leben entspricht bzw. diesem förderlich wäre. Es stimmt somit, dass der Mensch für seine grundlegenden Bedürfnisse den auf ethischen Tugenden gegründeten Staat benötigt und auch, dass ein solcher Idealsstaat für sich die größte Chance auf ein betrachtendes Leben bietet, wie es *Ackrill* erwähnt.

³⁰⁵ Kullmann, Wolfgang: „Theoretische und Politische Lebensform“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik*, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S.259.

³⁰⁶ Kullmann, Wolfgang: „Theoretische und Politische Lebensform“, Aufsatz in: *Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik*, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S.260.

Der Mensch muss ein *zoon politicon* sein, um in seinem Wesen als *bios theoreticos* am ehesten aufgehen zu können.

Literaturverzeichnis

- Ackrill, John L.: „Aristoteles“, Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co 1985.
- Aristoteles: „Kleine naturwissenschaftliche Schriften“, übersetzt und herausgegeben von Eugen Dönt, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997.
- Aristoteles: „Die Nikomachische Ethik“, übersetzt von Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2010.
- Aristoteles: „Metaphysik“, übersetzt von Franz F. Schwarz, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2010.
- Aristoteles: „Politik“, übersetzt von Franz Susemihl, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2009.
- Aristoteles: „Tierkunde“, übersetzt von Paul Gohlke, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1957.
- Aristoteles: „Über die Seele“, übersetzt/kommentiert und herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.
- Berti, Enrico: „Der Begriff der Wirklichkeit“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Metaphysik Die Substanzbücher, Hrsg. Rapp Christoph, Akademie Verlag, Berlin 1996, S. 289 – 311.
- Bien, Günther: „Gerechtigkeit bei Aristoteles“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S. 135 – 164.
- Corcillius, Klaus: „Denken“, Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 197 – 206.
- Corcillius, Klaus: „Freundschaft“, Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 224 – 226.
- Corcillius, Klaus: „Physik“, Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 75 – 84.
- Flashar, Hellmut: „Leben“, Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 1 – 5.
- Frede, Dorothea: „Lust“, Aufsatz in: Aristoteles Handbuch, Hrsg. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus, Verlag J. B. Metzler, Weimar 2011, S. 262 – 266.
- Frede, Dorothea: „Staatsverfassung und Staatsbürger“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Politik, Hrsg. Höffe, Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 63 – 78.

- Heinzmann, Richard: „Philosophie des Mittelalters“, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2008.
- Höffe, Otfried: „Aristoteles Lexikon“, Stuttgart: Alfred Körner Verlag 2005.
- Höffe, Otfried: „Aristoteles: Die Hauptwerke ein Lesebuch“, Tübingen: Francke Verlag 2009.
- Höffe, Otfried: „Aristoteles’ Politische Anthropologie“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Politik, Hrsg. Höffe, Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 15 – 27.
- Höffe, Otfried: „Ethik und Politik“, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1992.
- Höffe, Otfried: „Lesebuch zur Ethik“, München: C. H. Beck Verlag 2007.
- Höffe, Otfried: „Praktische Philosophie, Das Modell des Aristoteles“, Berlin: Akademie Verlag 2008.
- Kant, Immanuel: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): „Immanuel Kant Werke in sechs Bänden“, Band 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966, S. 395 – 690.
- Klein, Hans Dieter: „Metaphysik Eine Einführung“, Wien: Literas Verlag, 2005.
- Kullmann, Wolfgang: „Theoretische und Politische Lebensform“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S. 254 – 276.
- Lutz, Bernd: „Metzler Philosophenlexikon“, Weimar: J. B. Metzler Verlag 2003.
- Neschke-Hentschke, Ada: „Die uneingeschränkte beste Polisordnung“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Politik, Hrsg. Höffe, Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 147 – 161.
- Pellegrin, Pierre: „Hausverwaltung und Sklaverei“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Politik, Hrsg. Höffe, Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 29 – 47.
- Pieper, Annemarie: „Aristoteles“, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997.
- Rapp, Christoph: „Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit“, Aufsatz in: Klassiker Auslegen Aristoteles Nikomachische Ethik, Hrsg. Höffe Otfried, Berlin: Akademie Verlag 2010, S. 109 – 133.
- Römpp, Georg: „Aristoteles“, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2009.
- Salatowsky, Sascha: „De Anima: Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert“, Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner Verlag 2006.

Anhang

Abstract (dt.)

Der Mensch ist nach Aristoteles ein Lebewesen, welches allgemein seinen Anfang und seine Veränderung in sich selbst trägt, anders als bei unbelebten oder künstlichen Gegenständen ist die Form des Lebendigen die Seele.

Die Seele als Form des Lebewesens und damit auch des Menschen ist ein Typusbegriff, der sich aus drei Vermögen zusammensetzt: Nährvermögen, Wahrnehmungsvermögen und Vernunftvermögen; diese sind stufenförmig, womit das Vernunftvermögen nur demjenigen zukommt, der auch über Nähr- und Wahrnehmungsvermögen verfügt. Der Mensch verfügt als einziges Lebewesen über ein ausgeprägtes Vernunftvermögen.

Der *nous*, der in seiner Reinform Gott ist, ist das den Menschen von anderen Lebewesen abgrenzende Kriterium.

Die Vernunft bzw. das Denken, somit der *nous*, ist im Menschen gewirkt, sobald der Mensch einen Gedanken fasst, ist der *nous* in ihm verwirklicht, der reine *nous* selbst ist ewig insofern er wirkend ist. Der Mensch ist demnach sterblich.

Die Vernunft gibt dem Menschen die Möglichkeit frei zu handeln, gut handelt er sofern er klug handelt. Aristoteles verbindet mit der Vernunftfähigkeit auch die Tugendfähigkeit des Menschen, dies sowohl hinsichtlich der ethischen als auch der Verstandestugenden.

Das dem Menschen eigentümliche Wesen ist der *nous*, denn dieser zeichnet ihn gegenüber anderen Lebewesen aus.

Gott kann sich nur in der höchsten Tätigkeit betätigen, diese ist, dass er sich selbst denkt. Der Mensch kann nun nicht dauerhaft in diesem Zustand sein, er benötigt Muße.

Nicht allen Menschen kommt die Fähigkeit zur Muße bzw. Tugendfähigkeit zu, wie etwa den Sklaven, die nicht vernunftgeleitet, sondern affektgeleitet dem Tiere ähnlich sind. Sie werden einem Herrn zugeordnet.

Der Mensch ist demnach *zoon politicon*, als er der Gemeinschaft bedarf, um seine natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen und dadurch Muße zu erlangen, um gleichsam die Möglichkeit für ein theoretisches Leben zu haben. Diese Gemeinschaft muss aufgrund der häufigen Schlechtigkeit des Menschen auf Zwangsgesetzen bestehen, der Mensch hat demnach seiner Natur gemäß erzogen zu werden, er muss zur Freiheit hin gebildet werden.

Der Mensch bedarf letztendlich des Wesens eines *zoon politicon*, um seine ihm eigenste Wesensform eines *bios theoretikos* zu verwirklichen, im Aufgehen in Letzterer liegt die höchste Art zu leben, die ihrem Wesen nach der göttlichen Lebensart am ähnlichsten ist.

Abstract (engl.)

According to Aristotle, man is a living being, which generally carries its beginning and it's changing in themselves, different from artificial or inanimate objects, the entity of the living being is called soul.

The soul as entity of living beings and thus also of the people is a concept of type, composed of three assets: nutrients, perception and reason; these are graded, with which the faculty of reason only belongs to those, which also have nutrients and perception. Man is the only living being, which has an improved faculty of reason.

The *nous* is the God in its purest entity; it is also the distinguishing feature between man and other creatures.

The reason or thinking thus the *nous* in man acted as soon as the man is thinking the *nous* in him realized the pure *nous* instead itself is eternal in that he is acting. Man is therefore mortal.

Reason gives man the ability to act freely; it is good if he acts wisely. Aristotle connects the ability to reason with the virtue of man. Virtue is meant in both kinds of ethical and intellectual virtues.

The man's peculiar nature of the *nous* distinguishes him from other creatures.

God can only operate in the highest activity; it is that he thinks himself. Man cannot now be permanently in this state, it depends on how much leisure man has.

Not everyone comes to the capacity for virtue or leisure skills, such as the slaves who are far from reason, but emotionally guided similar to animals. They are always part of their master.

Man is a *zoon politicon* as he needs the community to satisfy his natural needs and thereby gain leisure to have the opportunity to live a theoretical life. This community

needs because of the wickedness of common people punitive laws and an education system to fulfill human nature; he has to be educated to become a free human being.

Ultimately the nature of man requires him to be a *zoon politicon* to realize his truest form of being a *bios theoreticos*, which is the highest way of living, as its nature is most similar to the divine life.

Lebenslauf

Manuel Steffen

Staatsbürgerschaft: Österreich

geb.: 1. Oktober 1987, Mistelbach

Ausbildung:

1994 – 1998 Volksschule Staatz

1998 – 2006 Gymnasium Laa a. d. Thaya
(Matura mit ausgezeichnetem Erfolg)

ab 2006 Beginn des Diplomstudiums Philosophie A296
Beginn des Diplomstudiums Rechtswissenschaften A101

19.08 .2009 Abschluss des 1. Studienabschnitts Philosophie (mit
Auszeichnung)

Sprachen: Deutsch (Muttersprache), Englisch (sehr gut), Russisch
(Grundkenntnisse), Latein (Maturaniveau)