

DER MENSCH ALS LEBEWESSEN.
ZUM ZOOLOGISCHEN DENKEN DES ARISTOTELES¹

Vortrag am 11. November 2020, 18–20 Uhr (online)

bei der Ringvorlesung zum Thema:

„Entfernte Verwandte – Mensch und Tier“

am Zentrum für Klassikstudien der Universität Regensburg

Sergiusz Kazmierski

VORBEMERKUNG

Die aristotelische Bestimmung des Menschen ist ein Rätsel. Daher soll sie im Folgenden auch als ein Rätsel behandelt werden. Ziel ist es, hier nicht das bei Aristoteles finden zu wollen, was wir heute ohnehin schon über den Menschen als ein Lebewesen wissen oder zu wissen glauben, sondern es gilt im Folgenden von Aristoteles ahnen zu lernen, was wir noch nicht wissen, wofür wir heute, in unserer technisierten und wissenschaftsorientierten und digitalisierten Blickbahn vielleicht noch gar nicht gerüstet sind.

Ja, Sie haben richtig gehört: Wir sind für Aristoteles vielleicht *noch* gar nicht gerüstet, obwohl wir gerade glauben, das, was er zu sagen hat, längst überwunden zu haben. Somit wollen wir Aristoteles nicht nur als einen längst vergangenen Denker und Forscher hören, nicht als einen, der uns aus der Vergangenheit her *heute* etwas sagt,

¹ Der folgende Text entspricht der Vortragsfassung. Inhaltliche Kürzen und Vereinfachungen, die als Ungenauigkeiten oder Fehler verstanden werden könnten, sollen in einer Publikation ausführlicher und genauer gefasst werden. Der Text stellt einem Entwurf dar, der die Lebendigkeit des Vortrags widerspiegeln soll. Die vorliegende Fassung ist aus den genannten Gründen nicht für Zitate heranzuziehen.

sondern als einen, der aus der – *unserer* – Zukunft zu uns spricht. Wir wollen uns für das, was Aristoteles uns noch zu sagen haben wird – und er hat uns seit 2300 Jahren bereits immer wieder etwas zu sagen gehabt – denkend und lesend rüsten.

Um Aristoteles mit dieser zukunfts-offenen Haltung begegnen zu können, müssen wir versuchen, nicht zunächst Antworten auf unsere Fragen zu finden, sondern zuvor die Fragen hören, die Phänomene sehen, mit denen Aristoteles an uns herantritt, d.h. lernen, dem Fragwürdigen, dem Rätselhaften und Dunklen bei Aristoteles zu begegnen.

1. DIE ARISTOTELISCHE BESTIMMUNG DES MENSCHEN BEI ARISTOTELES

Wir kennen wahrscheinlich alle die aristotelische Bestimmung des Menschen als eines sozialen und vernunftbegabten Lebewesens. Die prominenteste Stelle hierzu findet sich am Beginn einer Schrift, die den Titel *Politik* trägt. Aufgabe der *Politik* ist die Diskussion der Bedingungen und Umstände einer Einrichtung des Menschen im Dasein überhaupt (griech. φύσις, Natur), so dass diese Einrichtung dem Menschen Selbstgenügsamkeit (griech. αὐτάρκεια, Autarkie) und potenzielles Glück (griech. εὐδαιμονία, Glückseligkeit, Wohlergehen) sowie ein gutes Leben (griech. εὖ ζῆν) gewähren kann.

Die genannte Bestimmung gibt Aristoteles im ersten Buch, darin es zunächst um die daseins- oder naturgemäße Einrichtung des Menschen in einem Hausstand (griech. οἶκος, οἰκία) geht. Das erste Buch ist somit der Ökonomie gewidmet.

Aristoteles gibt nun, noch bevor er auf die ökonomische und dann in der Folge auf die Einrichtung des Menschen in einem Staat zu sprechen kommt, die genannte Bestimmung des Menschen. Der Text lautet wie folgt (I 2, 1253a 1–18):

ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [...]. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις

ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνει ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

„Von daher ist also deutlich <geworden>, dass der Staat zu denjenigen <Sachen gehört>, die von Daseins überhaupt wegen <das> sind<, was sie sind>, und dass der Mensch von Daseins überhaupt wegen ein staatenbildendes Lebewesen ist <[sc. wo er ja auch schon offenbar ein in Häusern lebendes Lebewesen ist von Daseins wegen]> [...]. Weshalb der Mensch <von Daseins überhaupt wegen> ein staatenbildendes Lebewesen <ist, und zwar> mehr als jede Biene oder jedes in Herden wesendes Lebewesen, ist evident <[d. h. von sich her sichtbar]>. Es tut ja, wie man <so> sagt, das Dasein nichts umsonst; und die <vernunftgemäße> *Mitteilung* eignet als einzigem unter den Lebewesen dem Menschen; so ist zwar die Stimme der Aufweis des Unangenehmen wie Angenehmen, weshalb sie auch bei anderen Lebewesen vorherrscht (bis zu dieser <Grenze> nämlich ist deren Dasein gekommen, dass sie die Empfindung von Unangenehmem und Angenehmem haben und dies einander anzeigen), die vernunftgemäße *Mitteilung* dient aber dazu, das Zuträgliche und Abträgliche evident <[d. h. von sich her sichtbar]> werden zu lassen, daher auch das Gerechte und Ungerechte; denn dies ist im Verhältnis zu allen anderen Lebewesen dem Menschen eigentümlich, dass er als einziger die Wahrnehmung von Gutem und Schlechtem, Gerechtem und Ungerechtem sowie allem anderen hat; und das Miteinandersein dieser <Lebewesen> zeitigt Haus und Staat.“

Diese Tatsache, dass Aristoteles nicht zuerst feststellt, dass der Mensch in Häusern und Städten lebt und aufgrund dessen als ein politisches und eben auch ökonomisches Lebewesen erscheint, sondern umgekehrt, dass er den Menschen zunächst als ein politisches, weil vernunftbegabtes Lebewesen bestimmt, um dann die bestmöglichen Weisen seiner Einrichtung in Haus und Staat zu diskutieren, sollte uns zu denken geben.

Denn dies bedeutet für uns soviel wie, dass Aristoteles aus der Bestimmung dessen, wer der Mensch ist, ableiten möchte, wie er sich im Dasein am besten einrichten soll, sofern Haus und Staat offensichtlich selbst und als solche Entitäten darstellen, die naturgegeben sind.

Der Mensch ist nicht ein Gemeinschaftswesen und Vernunftwesen, *weil* er in Häusern und Städten lebt, sondern *weil* er ein Gemeinschafts- und Vernunftwesen ist, lebt er in Städten und Häusern, Hausständen und Familien oder anderen Kleinstgemeinschaften, die vernünftig eingerichtet sind, indem sie an Gutem und Gerechtem Anteil haben, d.h., weil Haus, Stadt und Staat, und auch Dorf, diejenigen naturgegebenen Einrichtungsformen darstellen, die der Natur des Menschen entsprechen können und denen er entspricht.

Dieser Punkt ist allesentscheidend, um den aristotelischen Blick auf den Menschen, ja um die Art, wie Aristoteles überhaupt denkt, zu verstehen. Denn darin spiegelt sich die Weise eines Verfahrens, das unserer modernen Wissenschaftswelt fremd vorkommen muss, und zwar so sehr, dass sie es, wenn sie auf Aristoteles zu sprechen kommt, dieses Verfahren gar nicht wahrhaben möchte. — Wir wollen an dieser Stelle, das nicht allzu tiefgehend diskutieren, sondern es soll zunächst das Rätselhafte dieses Vorgehens herausgestellt werden; wir wollen also zunächst versuchen, uns mit unserem zu erwartenden Urteil, dass ein solches Vorgehen unwissenschaftlich sei, zurückzuhalten.

In diesem konkreten Fall bekommen wir deswegen auch keine Kopfschmerzen; denn im Endeffekt kann es uns heute egal sein, ob Aristoteles, ausgehend wovon auch immer, den Menschen als Gemeinschafts- und Vernunftwesen bestimmte, um dann daraus seine vernünftigen, naturgemäßen Einrichtungen in Haus und Staat zu

diskutieren oder umgekehrt, was man ihm gerne unterstellt, empirische Studien zugrundelegte, um daraus eine solche Bestimmung abzuleiten. Die Ergebnisse sprechen ja unabhängig davon für Aristoteles. Denn seine Politik und Ökonomie enthalten, neben einigem Antiquiertem, doch auch vieles Weitsichtige, ja geradezu Moderne oder zumindest solches, das als modern gelesen werden könnte; allerdings auch solches, das sich leicht als antiquiert abtun lässt. — Ganz gleich, ob nun Aristoteles modern oder antiquiert erscheinen mag: Fest steht die Rätselhaftigkeit seines Vorgehens, welches an vielen anderen Stellen des überlieferten Corpus Ausdruck findet.

So sagt er auch sinngemäß an einer anderen interessanten Stelle in einer Schrift, die den, frei übersetzten, Titel „Über das leibliche Gefüge der Lebewesen“ (lat. *De partibus animalium*) trägt, dass der Mensch nicht das klügste Lebewesen sei, weil er durch Hände vor allen anderen Lebewesen ausgezeichnet ist, sondern, wiederum umgekehrt: weil er das klügste Lebewesen sei, habe er Hände (IV 10, 687a 15–17):

οὐ διὰ τὰς χεῖράς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος φρονιμώτατος, ἀλλὰ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἔχει χεῖρας.

„Nicht wegen der Hände ist der Mensch der Klügste, sondern weil er unter den Lebewesen das klügste ist, hat er Hände.“

Wie Aristoteles nun dazu kommt, den Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen zu bezeichnen, wo sich am und im Menschen soviel Unvernunft und Dummheit zeigt und immer schon zeigte, kann hier nicht weiter diskutiert werden, worüber Aristoteles selbst ja auch wenig ausdrücklich sagt; einzig folgende zwei Hinweise müssen an dieser Stelle ausreichen:

Erstens: Wir können davon ausgehen, dass die Annahme, der Mensch sei ein Vernunftwesen und in der Lage, der Vernunft, an der er Anteil hat, sprachlichen Ausdruck zu verleihen, ein Urteil ist, das auf keine anderen Urteile und Grundlagen

und Annahmen zurückgeführt werden kann, das sich somit auch nicht durch andere Urteile erklären lässt, außer durch sich selbst.

Zweitens: Wenn sich die Vernunftbegabung und die Fähigkeit zur sprachlichen Mitteilung von Vernünftigen, wie z.B. Gerechten, nur durch sich selbst erklären lässt, was soviel bedeutet, wie, dass diese Fähigkeit selbstevident ist, dann ist es evident, dass es unvernünftig wäre, anzunehmen, der Mensch sei, kein vernunftbegabtes Lebewesen. Oder anders gesagt: Die Tatsache, dass der Mensch hin und wieder oder vielleicht meistens unvernünftig und triebgesteuert handelt, ist nicht nur kein Beweis gegen seine Vernunftbegabtheit, sondern geradezu umgekehrt ein Hinweis darauf, dass er nicht unvernünftig handeln könnte, wenn er nicht von Natur aus mit Vernunft ausgestattet wäre.

Dass Aristoteles auch sonst immer wieder Annahmen macht, die selbstevident sind, um dann auf Ihnen eine Untersuchung zu stützen, die wiederum das, was ist, offenlegen und in seiner besten Form darstellen möchte, zeigt sich an verschiedenen anderen Stellen und Untersuchungen im überlieferten Corpus Aristotelicum.

Dahingehend, d.h. zur Selbstevidenz mancher Phänomene, findet sich eine interessante Stelle in seiner *Physik*, darin Aristoteles diejenigen, welche die Selbstevidenz solcher Phänomene, die sich nicht auf andere Phänomene zurückführen lassen, nicht zu akzeptieren in der Lage sind, lächerlich erscheinen lässt (II 1, 193a 3–9):

ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον· φανερόν γάρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἐστὶν πολλά. τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερά διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἐστὶ τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γνώριμον (ὅτι δ' ἐνδέχεται τοῦτο πάσχειν, οὐκ ἄδηλον· συλλογίσαιτο γὰρ ἂν τις ἐκ γενετῆς ὦν τυφλὸς περὶ χρωμάτων), ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιοῦτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μηδέν.

„Dass es die Natur <selbst> gibt <[und nicht nur das natürlich Seiende]>, <dies> zu versuchen zu beweisen, ist merkwürdig [wörtlich: lächerlich,

γελοῖον]; es ist ja offenbar, dass es ein Vielerlei von so geartetem <natürlich> Seiendem gibt <[, das nicht dieses oder jenes natürliche Seiende sein könnte, wenn es nicht die Natur selbst gäbe]>. Das Offenbare <[d.h. die Natur selbst in ihrer Offenbarkeit]> durch Nicht-Offenbares <[d.h. durch Seiendes, das noch nicht in seiner vermeintlichen Beweiskraft entdeckt wurde]> zu beweisen, <ein solcher Versuch> gibt Hinweis <auf einen Menschen>, der dasjenige, welches durch sich selbst anerkennbar ist, und dasjenige, welches *nicht* durch sich selbst erkennbar ist, nicht zu unterscheiden vermag (und es ist durchaus klar, dass so etwas der Möglichkeit nach <einem Menschen> widerfahren kann; so dürfte ja <z.B.> wohl jemand, der von Geburt her blind ist, Beweise über Farben anstellen). Folglich bezieht sich notwendigerweise der Gedankenweg <[griechisch: λόγος]> bei solchen Beweisen <[die das zu zeigen versuchen, was sich von sich selbst her versteht]> auf <bloße> Wörter und keineswegs auf ein Einsehen <[bzw. Erkennen]>.“

Wir können also mit Aristoteles sagen: Die aristotelische Bestimmung des Menschen mag zwar, aus unserer modernen Sicht, auf empirische Daten rückführbar sein; allerdings belegen dieselben auch, dass der Mensch nicht nur ein Gemeinschafts- und Vernunftwesen ist, sondern öfter sogar ein Idiot (im griechischen und nicht-griechischen Sinne) und hochgradig unvernünftig, was, davon können wir ausgehen, auch Aristoteles sichtbar war.

Gleichwohl trifft er diese felsenfeste Bestimmung des Menschen, die bis heute noch diskutiert wird. Daher kann er offensichtlich sein Urteil nicht auf die Empirie gestützt haben, sondern es muss, da er sonst keinen Beleg liefert und die getroffene Bestimmung durch sich selbst evident ist, wohl auch hier für Aristoteles ein Phänomen vorliegen, das durch sich selbst (δι' αὐτό) evident (δῆλον) ist, wie das Phänomen der Natur im Unterschied zum Natürlichen.

Somit deutet sich an, dass für Aristoteles seine Bestimmung des Menschen zwar nicht beweisbar, aber erkennbar, weil evident, und d.h. anerkennbar (γνώριμον), ist.

Dass bisher Gesehene lässt uns für die Einrichtung des aristotelischen Hauses und Staates nun ahnen, dass das eigentliche Fundament von Haus und Staat im aristotelischen Sinne das Vernunfturteil zu sein scheint, dass es unvernünftig, ja lächerlich sei, anzunehmen, dass der Mensch kein vernunftbegabtes Lebewesen sei. Und die Fähigkeit zu einem solchen aristotelischen Urteil kann selbst als ein Akt der Vernunft gesehen werden.

2. DER MENSCH ALS LEBEWESEN

Soviel zur aristotelischen Bestimmung des Menschen und ihrer Art. Hierzu wurden bereits Bibliotheken voller Bücher geschrieben. Für uns ist allerdings, wie gesehen, zunächst nur das Einfache wie Rätselhafte der aristotelischen Bestimmung des Menschen von Bedeutung.

Gehen wir auf diesem Weg weiter.

Das, was bei dieser Bestimmung des Menschen als eine von Natur aus mit Gemeinschaftssinn und Vernunft und der Fähigkeit, das Vernünftige mitzuteilen, ausgezeichneten Lebewesens oftmals und gerne überlesen wird, ist nicht die Vernunftbegabtheit und der Gemeinschaftssinn des Lebewesens Mensch, sondern etwas, das auch wir heute in seiner Evidenz sofort akzeptieren und keine Anstalten machen, es in Frage zu stellen oder auch nur zu fragen, wie Aristoteles das gemeint haben könnte. Es ist die Tatsache, dass Aristoteles den *Menschen als Lebewesen* erkennt. — ‚Was sollte der Mensch auch sonst sein?‘ können wir fragen. —

Wir dürfen, um Aristoteles nicht etwas zuzuschreiben, von dem wir glauben, dass auch er es so gesehen haben muss, nicht annehmen, dass er diese Bestimmung „Lebewesen“ so gesehen haben kann, wie wir es heute sehen. Wir dürfen, ja müssen uns daher im Umkehrschluss fragen, was Aristoteles meint, wenn er von den Lebewesen, den ζῷα, spricht. Diese Frage ist auch deswegen berechtigt, weil Aristoteles selbst immerhin ein Drittel seines auf uns gekommenen Schaffens demjenigen Bereich widmet, welcher im Titel dieses Vortrag als „zoologisches

Denken“ umschrieben wird. Und dies impliziert nicht nur eine Philosophie der belebten Natur, sondern auch, wie wir an hunderten von Seiten Erörterungen über Einzelphänomene aus der belebten Natur sehen können, das, was man auch im heutigen Sinne vielleichteils als Biologie oder Zoologie bezeichnen könnte und kann.

Dass Aristoteles somit den Menschen als Lebewesen auffasst, ist nicht dem geschuldet, dass er diesen Begriff nebenher, unüberlegt, fallen lässt, sondern in dem Ausdruck ‚ζῷον‘ spiegelt sich ein gigantisches Forschungsprogramm und eine gewaltige denkerische Leistung wieder, deren letztlisches Ziel es ist, blickt man auf das gesamte überlieferte Corpus Aristotelicum, den Menschen in seiner Vernunftbegabtheit und seinem Gemeinschaftssinn, mit seinem gesamten Tun, Lassen und Dasein in das Dasein überhaupt einzuordnen und ihm so seine Rolle in der Natur und im Kosmos zuzuweisen, auf dass er seinem Wesen entsprechend sein und leben könne.

Das Element ζῷον, „Lebewesen“, ist an der obengenannten Bestimmung des Menschen als eines ζῷον λόγον ἔχον und ζῷον πολιτικόν daher vielleicht zunächst wichtiger als die für das Lebewesen Mensch entscheidende Bestimmungen „λόγον ἔχον“, „vernunftbegabt“, und „πολιτικόν“, „mit Gemeinschaftssinn ausgestattet“.

Der Ausdruck ‚Lebewesen‘ weist somit für Aristoteles zunächst darauf hin, dass der Mensch, wie wir ja auch in der Stelle aus der *Politik* gesehen haben, ein Lebewesen unter anderen Lebewesen ist, aber eben ein unter diesen Lebewesen durch Vernunft und die Fähigkeit, das Vernünftige mitzuteilen, ausgezeichnetes.

Was nun der Begriff „Lebewesen“ bei Aristoteles alles impliziert, das zu zeigen, würde den Rahmen dieses Vortrags sprengen. Im Folgenden sollen vor allem für das Thema der Ringvorlesung relevante Implikationen zum Aufweis gebracht werden.

Und der Titel dieser Ringvorlesung lautet: „Entfernte Verwandte – Mensch und Tier“. Mit Blick auf das bisher Gesagte, lässt sich nun der im Titel verwendete Ausdruck ‚entfernte‘ ganz im gekennzeichneten aristotelischen Sinne lesen: Denn der Mensch ist, durch seine Auszeichnung unter allen anderen Lebewesen, einerseits ein nur entfernter Verwandter zum Tier (d.h. er ist letztlich kein Tier, sondern eben nur mit dem Tier verwandt), andererseits aber zeigt diese *Entfernung* zum Tier eine Nähe (im Sinne der wörtlichen Ent-Fernung, d.h. im Sinne eines Aufgehobenseins einer Ferne).

Im Ausdruck Verwandtschaft kommt ebenso beides, Nähe und Ferne, zum Ausdruck: Der Mensch steht, obwohl er nach Aristoteles kein Tier ist, zugleich doch in einer verwandschaftlichen Nähe zu ihm.

Die aristotelische Bestimmung des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens (denn politische, d.h. Gemeinschaften bildende Lebewesen sind auch andere, wie Bienen oder Ameisen) zeigt, dass das menschliche Dasein nach Aristoteles durchzogen ist von dem rätselhaften Unterschied zwischen Mensch und Tier, welcher Unterschied durch das *λόγος* markiert wird, was Aristoteles *λόγος* nennt. Nicht nur ist der Mensch ganz Mensch, sofern er vernunftbegabt ist und das Vernünftige mitzuteilen vermag, sondern er ist auch in mancherlei Hinsicht ganz Tier, obwohl er als solcher eben kein Tier ist.

Biologisch bzw. zoologisch gedacht bedeutet dies, dass das Lebewesen Mensch Wesenseigenschaften hat, die es mit allen anderen Lebewesen, Tieren wie auch Pflanzen, teilt, allerdings auch solche, die nur ihm eignen.

Ethisch, politisch und ökonomisch heißt dies allerdings, dass der Mensch nicht seinem naturgegebenen Wesen, voll und d.h. vollendet, entsprechen kann, wenn er sein Selbstverständnis darauf stützt, was er mit allen anderen Lebewesen teilt, sondern er muss, um ethisch, politisch und ökonomisch im aristotelischen Sinne leben zu können, und das bedeutet: um ein selbstgenügsames, glückliches und gutes Leben führen zu können, sich ganz auf den Weg des *λόγος* begeben, allerdings eben gerade: *ohne* die Eigenschaften und Merkmale, welche ihn als einen Teil der belebten Natur überhaupt offenbaren, zu vergessen oder zu mißachten. Ansonsten droht der Mensch, wie Aristoteles am Ende des zierten Kapitels I 2 aus der *Politik* sagt, äußerster, d.h. den Tieren in dieser Form *unbekannter* Schlechtigkeit zum Opfer zu fallen (1253a 31–37):

ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζώων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χερίστον πάντων [...] διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χερίστον.

„Denn wie der Mensch in Vollendung das beste unter den Lebewesen ist, so auch ist er, wenn er getrennt ist von Gesetz und Recht, das schlechteste <Lebewesen> von allen [...], daher gänzlich verkommen und sittenlos ohne Tugend, und mit Blick auf Genußmittel und Essen, am schlechtesten <von allen>.“

Voraussetzung dafür, das deutet sich hier an, dass der Mensch ganz Mensch sein kann, ist, dass er seine Grenzen zum Tiersein kennt, mit dem er im genannten doppelten Sinne „entfernt“ verwandt ist, mit dem er in einem sowohl Nähe als auch Ferne zum Ausdruck bringenden Verwandtschaftsverhältnis steht. Und um seine Grenzen in der Natur und zum Tiersein zu kennen, muss er darum wissen, was ihn von Natur aus auszeichnet und was nicht, was er mit anderen Lebewesen teilt und was nicht; kurz: er muss lernen, zwischen Mensch und Tier, Tier und Mensch zu unterscheiden. — Zuvor aber muss er darauf gestoßen werden, welche fundamentale Bedeutung für ihn dieser Unterschied zum und die Gemeinschaft mit dem Tiersein hat und haben kann.

Daher scheint es das propädeutische Ziel der aristotelischen Zoologie —seiner ein Drittel seines überlieferten Schaffens umfassenden Untersuchungen zur belebten Natur — zu sein, den Menschen gerade in diesem Unterschied, aber auch im entsprechenden Gemeinsamen zu schulen und die Prinzipien zu lehren, in denen Unterschiede und Gemeinsamkeiten gründen und vermittelst derer diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten erkannt und mitteilbar gemacht werden können.

Das bedeutet nicht, dass jeder Mensch Zoologe oder Denker werden muss, um glücklich und selbstgenügsam zu leben; allerdings muss *derjenige* Zoologie im aristotelischen Sinne studieren, der im vollen Umfang ermessen und mitteilen zu können wünscht, worin das Glück und die Selbstgenügsamkeit wahrhaft beruhen. Das heißt:

Die aristotelische Zoologie und damit die Einsicht in den Unterschied von Mensch und Tier und deren Verwandtschaft ist für Aristoteles eine notwendige, aber keine hinreichende Voraussetzung seiner Ethik, Ökonomie und Politik.

Dies zu formulieren und zu vollziehen ist eine der gewaltigsten Leistungen des aristotelischen Denkens. Und sie ist für seine Zeit so ungewöhnlich, dass er auch seine geneigten Leser daran erinnern muss, dass Vieles, was in der belebten Natur als abstoßend und vielleicht sogar ekelerregend erscheint, gerade Göttliches bereithält und man deswegen seine Abscheu davor verlieren müsse (*De partibus animalium* I 5, 645a 17–23):

καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἵπνῳ ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζώων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

„Und wie Heraklit die Fremden angesprochen haben soll, welche ihn treffen wollten, die, nachdem sie zu ihm gekommen waren und sahen, dass er sich <nackt> am Ofen wärmte, <zu ihm> traten (er hieß sie nämlich, sich nicht zu scheuen und heranzutreten, denn auch hier seien Götter), so auch ist es nötig, an die Untersuchung über ein jedes Lebewesen <und jeden seiner Teile> zu gehen, <ganz> ohne Abscheu, da ja in jedem Lebewesen <und Teil desselben> etwas wesentlich der Natur Zugehöriges und Wohlgefügtes ist.“

Wir Heutigen haben diese Abscheu vor der belebten Natur in all ihren Einzelercheinungen weitgehend verloren; gleichwohl wurde der Verlust dieser Abscheu kaum durch die Einsicht ersetzt, dass die belebte Natur Göttliches bereithalte. Die Natur dient uns heute eher als ökonomische Ressource in vielerlei Hinsicht. — Wir können also, wenn Aristoteles den Leser seiner Schriften dazu anhält, er möge die Abscheu vor der belebten Natur verlieren und dieselbe anschauungsorientiert, allerdings mit Blick auf ihre Prinzipien, studieren, auf dieses Rätselhafte in der belebten Natur, ihr Göttliches, aufmerksam werden. Und d.h. zunächst: Auch unsere

entfernte Verwandtschaft mit dem Tiersein hält nach Aristoteles etwas Göttliches und Wohlgefühtes für uns bereit, sofern der Mensch sich als Lebewesen im aristotelischen Sinne zu verstehen vermag.

3. DAS LEBEWESEN UND SEINE IMPLIKATIONEN FÜR DEN MENSCHEN

Welche sind nun die Implikationen, die den Menschen als dieses rätselhafte, dem Tier entfernt verwandte Lebewesen im aristotelischen Sinne auszeichnen?

Was sind daher aber zunächst die Implikationen, welche für Aristoteles der Begriff Lebewesen bereithält? Anders: Wie bestimmt er das, was ein Lebewesen ist?

Hierzu finden wir einen Text in seiner Schrift *De anima* („Über die Seele“), anhand dessen gezeigt werden kann, dass für Aristoteles das, was ein Lebewesen wahrhaft ist, erst dann gesehen werden kann, wenn deutlich geworden ist, inwiefern im Lebewesen so etwas wie Bewegung (κίνησις) spielt, und dann in einem weiteren Schritt: Worin die spezifischen Bewegungsfähigkeiten des Menschen liegen, die er gerade nicht mit anderen Lebewesen teilt.

Der genannte Text lautet wie folgt (III 10, 433b 13–21):

ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, ἐν μὲν τὸ κινεῖν, δεύτερον δ' ὃ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινεῖν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον, ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησις τίς ἐστίν, ἡ ἐνέργεια), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῶον· ὃ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἢ ὄρεξις, ἥδη τοῦτο σωματικόν ἐστίν – διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ.

„Sofern es aber drei <Elemente der Bewegtheit des Lebens> gibt, ist das eine das Bewegende, das zweite das, womit <das Bewegende> bewegt, ferner das dritte das Sich-Bewegende, das Bewegende aber zweifach, zum einen

das Unbewegte, zum anderen das Bewegende wie Bewegte, und es entspricht dem Unbewegten das vollführbare Gute, dem Bewegenden wie Bewegten das Regungsvermögen (denn es wird das Sich-Bewegende bewegt, sofern es sich regt, und die Regung ist eine wesentliche Bewegung, <nämlich> das Realwerden <eines vollführbaren Guten>), dem Sich-Bewegenden das Lebewesen; mit <und in> welchem Organ aber die Regungsseele <das Sich-Bewegende> in Bewegung versetzt, dies ist bereits leiblicher <Natur> – deshalb ist hierüber in den gemeinsamen Realisierungen von Leib und Seele die Betrachtung zu suchen.“

Nach Aristoteles ist somit das Lebewesen zunächst und ganz einfach diejenige Entität, welche durch Selbstbewegung ausgezeichnet ist (im Unterschied zu einem Stein oder, so müsste man heute sagen, einem „Automobil“, denn das Automobil, auch das autonom fahrende, könnte sich, letztlich ohne das technische Wissen des Menschen, nicht selbst bewegen, zumindest nicht in erster Instanz.)

Und *jedes* Lebewesen bewegt sich selbst, ist durch Selbstbewegung ausgezeichnet, auch die Pflanzen, sofern sie Wachsen und sofern Aristoteles unter Bewegung nicht nur Ortsbewegung, d.h. die Verlagerung von einem Ort zum anderen, versteht, sondern auch eben das Größer- und Kleinerwerden oder die Veränderung von Eigenschaften wie Farbe und Form, ja, wie wir sehen werden, auch das tugendhafte Handeln sowie das Denken und Erkennen, als Weisen der Bewegtheit zu verstehen sind.

Daher sind für Aristoteles Lebewesen grundsätzlich nicht nur Menschen, Tiere und Pflanzen, sondern auch Götter, worunter und als welche er nicht zuletzt die Gestirne am Himmel begreift, die ja in aristotelischer Blickbahn ebenfalls als durch Selbstbewegung ausgezeichnet erscheinen (*De anima* I 1, 402b 6f., vgl. z.B. *De cael.* II 12, 292a 14–28):

[...] καθάπερ ζώου [...], οἷον ἵππου, κυνός, ἀνθρώπου, θεοῦ.

„[...] wie eines Lebewesens [...], <also> z.B. eines Pferdes, Hundes, Menschen, Gottes.“

Und damit der Mensch sich selbst, und jedes Tier und jede Pflanze, spontan von Natur aus bewegen kann, muss jedes Lebewesen bereits in eine Bewegtheit eingelassen sein, die wiederum 1. ein unbewegtes und 2. ein sowohl bewegtes als auch bewegendes Element bereithält. Diese unbewegte Entität kann im vorliegenden Zusammenhang als das immanente oder externe „Gute“ der spezifischen Bewegung verstanden werden, womit letztlich das Ziel oder der Zweck der jeweiligen Bewegung gemeint ist, d.h. das Ende, auf welches die jeweilige Bewegung zuläuft, dagegen die bewegte und zugleich bewegende Instanz als das, was Aristoteles sonst auch Seele (*ψυχή*) nennt und die er hier und an anderen Stellen als das Realwerden (*ἐνέργεια*) dieses Ziels oder Zwecks kennzeichnet.

Jedes Lebewesen, sofern es durch Selbstbewegung ausgezeichnet ist, vollzieht ja nach Aristoteles diese Selbstbewegung im Sinne eines Realwerdens „guter“ Ziele und Zwecke dieser Bewegungen. Das Wohingefügte (*καλόν*) aus dem obigen Zitat zu Heraklit meint gerade diese Zielorientiertheit, dieses Unterwegssein auf ein Gutes und ein Ende zu. Das Göttliche des Phänomens „Lebewesen“ scheint daher, so rätselhaft dies erscheinen mag, in dieser zielorientierten Endlichkeit aller Selbstbewegung zu beruhen.

Anders betrachtet: Sofern die Seele und ihre Bewegtheit nie ohne ein Ziel sind, wird die Seele, indem sie auf ein Ziel absieht, von diesem unbewegten Ziel bewegt und bewegt damit zugleich das jeweilige Lebewesen in dieser oder jener Hinsicht bzw. auf diese oder jene Weise.

Ein weiteres Element am Lebewesen, ist dabei der Leib, der hier nicht übergangen werden soll, mit dem sich das Lebewesen bewegt; der Leib dient daher dem Lebewesen als Organ, d.h. als Werkzeug seiner Selbstbewegung (*De anima* I 3, 407b 25f., vgl. II 1, 412b 10ff.):

δεῖ [...] τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.

„Notwendigerweise gebraucht das Handwerk Werkzeuge, die Seele aber den Leib.“

Und (*De anima* II 4, 415b 18ff.):

πάντα [...] τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καὶ καθάπερ τὰ τῶν ζώων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἔνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα.

„Alle naturgegebenen Leiber sind <insgesamt jeweils> Werkzeuge der Seele, und sie existieren, wie die der Tiere, so auch die der Pflanzen, um der Seele willen.“

Es ist daher in der aristotelischen Blickbahn gerade nicht so, dass der Leib das Sichbewegende ist, sondern die Selbstbewegung der Lebewesen wird nur *mithilfe* des Leibes vollzogen, sofern das Lebewesen aus Leib und Seele besteht. Der Leib von Mensch und Tier steht im Dienst der Seele und ihrer endlichen Bewegtheit; Mensch und Tier vollziehen diese Bewegtheit mithilfe des Leibes als Selbstbewegung. So kann Aristoteles die ganze belebte Natur als im genannten Sinne beseelt erscheinen.

Die Weisen der Bewegung sind folglich Resultat verschiedener Arten seelischer, beseelter Tätigkeiten, welche Aristoteles auch als Teile der Seele begreift. So macht einen Seelenteil derjenige aus, welcher allen diesseitigen Lebewesen eignet, nämlich Pflanzen, Tieren, Menschen, und der das Lebewesen seine Selbstbewegtheit im Sinne von Ernährung und Wachstum vollziehen lässt. Damit ist also nach Aristoteles derjenige Seelenteil gemeint, welcher das Vermögen eines jeden Lebewesens, sich zu nähren und zu wachsen, *real werden lässt* (vgl. den Ausdruck ἐνέργεια). Diesen Teil der Seele, anders: das Sich-realisieren von Ernährung und Wachstum nennt Aristoteles die

Nährseele, die sog. θρεπτική ψυχή bzw. das sog. θρεπτικόν. Die Tatsache, dass jedes Lebewesen von Natur aus in der Lage ist, sich zu nähren und zu ernähren und zu wachsen, ist folglich zu verstehen als das Sich-realisieren von Wachstum (αύξεις) und Ernährung (τροφή). — Wie ist das anschaulich zu begreifen? —

Gemeint ist damit, dass jedes Lebewesen, auch das Lebewesen Mensch, mit Blick auf Wachstum und Ernährung gehalten ist von der Natur; auch der Mensch kann sich ja nur Nahrung zuführen; das Göttliche und Wundersame und Rätselhafte scheint dagegen zu sein, dass er dann *von selbst* wächst und sich nährt. Jedes Lebewesen erscheint daher als von Wachstum und Ernährung gehalten. Dasselbe gilt selbstverständlich für die Fortpflanzung (γέννησις, anders: γένεσις) der Lebewesen. Alle Lebewesen, auch der Mensch, tun das ihre dazu; gleichwohl sind sie nicht selbst das Wachstum und Gedeihen des Fötus im Mutterleib, sondern vertrauen sich ganz der Natur an und sind gehalten und aufbewahrt in der Natur und dem natürlichen Sich-realisieren dieses Wachstums und Gedeihens.

An einer Stelle in *De anima*, die hier nicht zitiert ist, bezeichnet Aristoteles die Tatsache, dass alle Lebewesen an Zeugung, Fortpflanzung und Werden Anteil haben, als ihren jeweiligen Anteil am Göttlichen. — Wir brauchen dazu nicht unbedingt die Geburt des *eigenen* Kindes zu betrachten (spätestens dann sehen wir es), um dies durchaus nachvollziehen zu können. — Und da das zoologische Letztziel allen Sich-realisiereis in der belebten Natur auf die Zeugung und das Werden hinausläuft, und die damit einhergehende Erneuerung des Lebens und Bestätigung des Daseins, ist alles, auch das kleinste und unbedeutendste Ereignis in der belebten Natur potenzieller Ausdruck dieser göttlichen Erneuerung des Werdens und im Werden und der Göttlichkeit des Daseins selbst.

Als einen weiteren Seelenteil, welcher nur den Tieren und dem Menschen eignet, nicht den Pflanzen, stellt Aristoteles die Wahrnehmung fest, die αἴσθησις (der entsprechende Seelenteil ist die αἰσθητική ψυχή, die Wahrnehmungsseele, auch als αἰσθητικόν bezeichnet). Indem Menschen und Tiere wahrnehmen, realisieren sie die Fähigkeit zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken und zu fühlen.

Schließlich realisiert die Denkseele (griech. die διανοητική ψυχή, das νοητικόν bzw. λογιστικόν), welche nur dem Menschen eignet, das Denken in seinen verschiedenen Formen (νόησις, διάνοια, λόγος), aber auch den sprachlichen Ausdruck, der in der Lage ist, wie in der Stelle aus der Politik zu Beginn gesehen, u.a. Recht und Unrecht mitzuteilen, sowie weitere Formen der sprachlichen Mitteilung in ihren verschiedensten Arten zu vollziehen.

Daneben unterscheidet Aristoteles einige weitere, für den Lebensvollzug grundlegende Seelenteile wie die sowohl Tieren als auch Menschen eignende Einbildungskraft (φαντασία) und das im obigen Textbeispiel aus *De anima* erwähnte Regungsvermögen (ὄρεξις). Wichtig ist für uns hier lediglich festzuhalten, dass die drei- bis vierteilige Struktur der Selbstbewegung des Lebewesens jeweils dieselbe ist, gleich um welche Weise der Beseeltheit, d.h. des Sich-Realisierens oder Realwerdens eines Ziels und Endes es sich dabei handelt.

Folgen wir nun weiter dem Weg der Rätselhaftigkeit dessen, was Aristoteles als Lebewesen begreift, dann zeigt sich, dass der Kulminationspunkt der Rätselhaftigkeit darin zu suchen ist, was Aristoteles als ebendieses Sich-realisieren und Realwerden versteht. Auch hier müssen wir uns auf wenige Hinweise beschränken, insofern Aristoteles mit der ἐνέργεια (oder auch ἐντελέχεια) einen Begriff geprägt hat, der als der Grundbegriff seines gesamten Denkens und Forschens gelten darf.

Soviel sei nur an dieser Stelle gesagt, dass Aristoteles in anderen Passagen (so v.a. *De an.* II 1 in Zusammenhang mit *Phys.* III 1) die Seele selbst als dieses Sich-realisieren bzw. Realwerden kennzeichnet – und damit als Musterbeispiel jeglicher natürlicher Bewegung, nicht nur der im Bereich der belebten Natur. Vereinfacht gesagt bedeutet dies wiederum: Die Beseeltheit der belebten Natur, an der jedes Lebewesen durch Selbstbewegung Anteil hat, versteht Aristoteles als das Sich-realisieren oder Realwerden von Vermögen bzw. dessen, was möglich ist, worunter dann die genannten „guten“ Ziele oder Zwecke der jeweiligen Bewegungen zu verstehen sind.

Dabei unterscheidet Aristoteles am Lebewesen solche Bewegungsformen, welche in sich abgeschlossen und fertig sind, deren „gute“ Ziele und Zwecke bereits in der Bewegung selbst impliziert sind und solche, die unabgeschlossen und unfertig

erscheinen. Auch hierzu sei zunächst vereinfacht gesagt, dass mit den in sich geschlossenen Bewegungsformen diejenigen gemeint sind, welche letztlich Tiere und Menschen (und z.T. auch Pflanzen) von Natur aus und von selbst vollziehen, die sie auch nicht erlernen müssen, wie zum Beispiel das Atmen und Verdauen, den Herzschlag oder die spontane Sinneswahrnehmung; in sich abgeschlossen und fertig meint, dass wir z.B. den Zweck der Atmung, nach Aristoteles die Kühlung des Leibes, bereits vollziehen, während wir atmen, oder das in Sicht stehende bereits bei Sehen sehen und nicht erst am Ende des Realisierungsprozesses des Sehens. Der Realisierungsprozess ist in sich selbst bereits „im Ziel“ (ἐν τέλει)

Dagegen erscheinen als die offenen, unfertigen und unabgeschlossenen Bewegungsformen solche, die nicht in sich selbst bereits ihr Ziel und Ende enthalten, gleichwohl von vorne herein von einem Ziel und Ende getragen sind, das in diesen Bewegungsformen bereits von vorne herein „am Werk“ (ἐν ἔργῳ) ist, wie z.B. das tugendhafte Handeln, dessen Ziel, die gute Tat, zwar bereits in der Handlung gegenwärtig, jedoch erst am Ende erreicht ist. Und diese offenen oder unfertigen Formen der Bewegung, die insb., aber nicht nur, dem Menschen eignen, müssen die Menschen zumeist erst erlernen.

Dahingehend unterscheidet Aristoteles alle an den Lebewesen und an deren Leiblichkeit feststellbaren Bewegungsformen nach nicht willkürlichen (οὐχ ἐκούσiai κινήσεις), unwillkürlichen (ἀκούσiai κινήσεις) sowie willkürlichen (ἐκούσiai κινήσεις) und bei letztgenannten solche, die wider die Überlegung (παρὰ τὸν λογισμὸν) erfolgen, und solche, die der Überlegung gemäß vollzogen werden (κατὰ τὸν λογισμὸν).

Zu den nicht willkürlichen gehören die oben genannten in sich abgeschlossenen Selbstbewegungsformen, wie die Atmung, Ernährung, das Wachstum, der regelmäßige Herzschlag, ständiges unwillentliches Wahrnehmen von etwas etc.

Zu den unwillkürlichen zählt Aristoteles solche in sich geschlossenen und fertigen sowie unabgeschlossenen Arten der Bewegung, die im Regungsvermögen und vor allem der Einbildungskraft gründen, so die sexuelle Erregung, Furcht oder Wut bei Mensch wie Tier und die dementsprechenden bewegungsmäßigen Reaktionen, wie

das Erröten, die Fluchtbewegung, der erhöhte Herzschlag. Allerdings realisieren sich einzig beim Menschen diese Bewegungsformen aus einem Zukunftsbezug bzw. einer Vorstellung von der Zukunft heraus, bei den Tieren aus einem Gegenwartsbezug bzw. einer Vorstellung von der Gegenwart; ferner gehören zu diesen unwillkürlichen Bewegungsformen verschiedene psychosomatische Reaktionen.

Zu den willkürlichen Bewegungsarten rechnet Aristoteles solche *παρὰ τὸν λογισμόν*, also wider die Überlegung, Vernunft, Einsicht (bei Tieren wie beim Menschen: z.B. Suchtverhalten beim Menschen oder anderweitiges Sich-gehen-lassen oder Begehren von Nahrung bei Tier und Mensch, obwohl bereits eine Sättigung besteht, sowie solche *κατὰ τὸν λογισμόν*, nach Maßgabe von Überlegung beim Menschen: Musizieren, Spazierengehen, tugendhaftes Handeln etc., welche alle unabgeschlossen sind, darin somit auch die Freiheit des Menschen zu suchen ist.

Leicht eingesehen werden kann, an Tieren wie an Menschen (wovon Aristoteles nicht spricht, was sich aber ableiten lässt): Der Mensch ist eingelassen in den Vollzug nicht willkürlicher (und unwillkürlicher) Bewegungsarten, und zwar ständig, auch dann, wenn er die Selbstbewegtheit in willkürlicher Art vollzieht; diese Mischung garantiert dem Menschen auch seine Natürlichkeit und letztlich z.B. Gesundheit; ansonsten würde der Menschen sich bewegen, handeln und denken wie eine Maschine.

4. DAS LEBEWESSEN MENSCH UND SEINE LEBENSVOLLZÜGE

Die genannten seelenbedingten Bewegungsarten und Seelenteile bilden in verschiedenen Kombinationen zugleich die Lebensweisen der Tiere, die nach Aristoteles ausschließlich den *βίος γεννητικός* („Fortpflanzungsleben“) und den *βίος θρεπτικός* (das „Ernährungsleben“) vollziehen, welche beiden Lebensvollzüge beim Menschen zum *βίος οἰκονομικός* (dem „häuslichen Dasein“) gehören und in diesem aufgehoben sind, für den Aristoteles anders (d.h. weniger auf die Einrichtung des Menschen im Dasein, eher auf das menschliche Dasein selbst blickend) den *βίος ἀπολαυστικός* (das „Genußleben“), den *βίος πολιτικός* (das „tugend- und vernunftorientierte Gemeinschaftsleben“) und den *βίος θεωρητικός* (das

„geistesorientierte Erkenntnisleben“) feststellt: So haben die Wissenschaften z.B. und der universitäre, zur Zeit stark eingeschränkte akademische Lebensvollzug vor allem Anteil an den beiden letztgenannten Lebensweisen.

Ziel wiederum der beiden letztgenannten nur dem Menschen eignenden Lebensweisen ist das Glück, die εὐδαιμονία, welche Aristoteles als den Realisierungsvollzug der Seele nach Maßgabe von Tugend (ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν τελείαν, vgl. *Nikomachische Ethik* I 13, 1102a 5f.: [...] εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν [...]. — „[...] Glück ist ein <wesentlicher> Realisierungsvollzug der Seele nach Maßgabe vollendeter Tugend [...] <[d.h. guten, weil Gemeinschaft stiftenden Tuns]>.“) — und damit des guten, weil gemeinschaftsstiftenden Tuns — bestimmt, wobei wiederum die sog. ethischen Tugenden wie Gerechtigkeit, Besonnenheit, Freigiebigkeit etc. und die Verstandestugenden wie das Können, Wissen oder Erkennen zu unterscheiden sind (zu letzteren siehe einen Text aus dem 6. Buch wiederum der *Nikomachischen Ethik* VI 3, 1139b 15–18):

ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει [zu ἀλήθεια: „Unverborgenheit“, „Offenbarkeit“] ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

„Es sei <die Annahme gemacht>, dass es fünf <Arten der Haltung> sind, in denen die <menschliche> Seele, durch Zuspruch und In-Abrede-Stellen, das, was in Wahrheit ist, vollzieht: dies sind Können, Erkennen, Sich-besinnen, Wissen und geistiges Vernehmen; <hinzu kommen> Annehmen und Meinen, <wodurch> es ja auch möglich ist, sich zu täuschen.“

Unabhängig also davon, welchem Lebensvollzug wir uns vornehmlich widmen —eher dem an den Verstandestugenden orientierten Erkenntnisleben oder eher dem an den sog. ethischen Tugenden orientierten Gemeinschaftsleben oder beidem gleichermaßen —, in jedem Fall vollziehen wir das glückverheißende oder glückliche Leben als ein

Realwerden möglichen Erkennens und möglicher Gerechtigkeit, Besonnenheit, d.h. nach Maßgabe von Überlegung in freier, somit unabgeschlossener Weise.

Zu versuchen, z.B. die Freiheit dem Menschen aufzuzwingen, im politischen wie erzieherischen Sinne, dürfte somit nach Aristoteles an der Sache – dem Realwerden eines freien, gerechten Gemeinwohls – vorbeizielen.

Aber auch das Aufzwingen von Bildungsinhalten – geistiger, musischer, gymnastischer Natur – durch die Vorgabe von zu erzielenden Kompetenzen, zum Zweck der Vorbereitung auf die *steuerbare, transparente* Ausübung von Berufen, dürfte für Aristoteles letzten Endes ein No-Go gewesen sein, da Kompetenzen gerade nicht der Unabgeschlossenheit und Offenheit der Bewegung des Wissens entsprechen, sondern eher an in sich abgeschlossene Wissens- und Kenntnisvollzüge erinnern. – –

Vielleicht ist ja, so deutet es sich jedenfalls nun an, auch die Tatsache, wie wir Aristoteles lesen – auf der einen Seite zukunfts offen und unabgeschlossen, am Fragwürdigen und Rätselhaften orientiert, auf der anderen an dem orientiert, was wir bereits glauben, über ihn heute und für alle Zeit zu wissen, also vielleicht kompetenzorientiert –, vielleicht ist die Art der Aristoteles-Lektüre das Ergebnis dessen, wie sehr wir bereit sind, uns auf Aristoteles selbst einzulassen, ja auf das, was und wie Aristoteles aus dem Gedächtnis der Menschheit zu uns spricht, noch bevor wir eine seiner Schriften aufgeschlagen haben. – –

5. ABSCHLUSS: UNTERSCHIED VON MENSCH UND TIER

Der Mensch kann den Unterschied zwischen Mensch und Tier und damit seinen Verwandtschaftsgrad zum Tier nicht erkennen, solange er nicht begriffen hat, wer er ist und was ihn auszeichnet, nämlich ein Sinn für den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (d.h. letztlich für den Sinn selbst, also ein Sinn für den Sinn selbst) und sofern der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ für das Menschsein eine positive Grenze zum Tiersein markiert. Sobald der Mensch dies verstanden hat, kann für ihn die Beschäftigung mit der belebten Natur, wie wir gesehen haben eine Möglichkeit bieten, sich in der Einsicht in diesen Unterschied einzuüben und diesen

Unterschied denkend und handelnd zu vollziehen, aber auch zu erkennen, inwiefern und inwieweit er an ihm selbst dem Tiersein zugehört und zugehören kann, ohne dass er selbst ein Tier ist.² Die φύσις weist ihm so eine negative Grenze seines Wesens, derer er eingedenkt sein muss, um sich in einem tugendhaften, potenziell glücklichen, selbstgenügsamen und guten Leben in Haus und Staat einrichten zu können.

Die entfernte Verwandtschaft von Mensch und Tier scheint daher für Aristoteles die Sache einer Entscheidung für den Unterschied und die Unterscheidung zwischen Mensch- und Tiersein zu sein, wie verschiedene Passagen in den Ethiken und der Politik uns lehren. Diese Entscheidung scheint über die ethischen Tugenden hinauszugehen und auch die sogenannten Verstandestugenden zu betreffen, ja überhaupt jeglichen denkenden und handelnden Lebensvollzug.

Daher können wir abschließend mit Aristoteles sagen:

Sag mir, wie Du das Verhältnis von Mensch und Tier siehst, und ich sage Dir, wie Du lebst.

² Vgl. hierzu z.B. *Nikomachische Ethik* III 13, 1118b 1–3: κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων καθ' ἣν ἡ ἀκολασία· καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ἢ ἄνθρωποι ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἢ ζῶα. — „Folglich ist es die allgemeingültigste <Form> unter den Wahrnehmungen [<gemeint ist der Tastsinn>], welche sich die Zuchtlosigkeit zum Maß <nimmt>; auch darf sie zurecht als die schimpflichste gelten, weil sie bei uns nicht, sofern wir Menschen sind, vorherrschen *kann*, sondern, sofern wir Tiere <sind>.“