

Buchheim/Flashar/King (Hg.)

Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?



THOMAS BUCHHEIM HELLMUT FLASHAR
RICHARD A. H. KING (HG.)

Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?

THOMAS BUCHHEIM HELLMUT FLASHAR
RICHARD A. H. KING (HG.)

Kann man heute noch etwas anfangen
mit Aristoteles?

Mit Beiträgen von
Dorothea Frede, Stephen Halliwell, Otfried Höffe,
Wolfgang Kullmann, Mario Mignucci, Arbogast Schmitt, Barry Smith,
Richard Sorabji, Christopher Taylor und Wolfgang Wieland

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1630-4

ISBN eBook: 978-3-7873-2375-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2003. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	IX
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	XXIX

I. THEORETISCHE PHILOSOPHIE: ONTOLOGIE

Aristoteles 2002	3
(von Barry Smith)	
1. Einführung: Kategoriensysteme und ontologische Transparenz	3
2. Probleme des Realismus: Prototypen, Grenzfälle und die Vagheit unserer Common-sense-Begriffe	12
3. Aristoteles: Das ontologische Viereck und die problematische Integrierbarkeit negativer Gegenstände	17
4. Aristoteles 2002: relativer Hylemorphismus und irreduzible Vielfalt transparenter Perspektiven	31
Aristotle's Topics and Contingent Identity	39
(von Mario Mignucci)	
1. Three Aspects of Identity in Aristotle	39
2. Specific and Generic Identity	44
3. Accidental Sameness	46
4. Necessity of Identity	49
5. Contingent Statements and Necessary Identity	52
6. A Hierarchy of Sameness	57

II. THEORETISCHE PHILOSOPHIE: GRUNDLAGEN DER NATURWISSENSCHAFT

Die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaft	63
(von Wolfgang Kullmann)	
1. Autonomie und Vielfalt der Wissenschaften	64
2. Die Kontingenz der Entwicklung neuzeitliche Wissenschaft	67
3. Aristotelische und neuzeitliche Biologie	71
4. Das Fortwirken der aristotelischen Wissenschaft in der Neuzeit	78
5. Zusammenfassung	80

III. THEORETISCHE PHILOSOPHIE: PHILOSOPHIE DES GEISTES

Aristoteles über Leib und Seele	85
(von Dorothea Frede)	
1. Vorbemerkungen zur Fragestellung	85
2. Der Gegenstand der aristotelischen Psychologie	89
3. Aristoteles über die Sinne	90
4. Die Nachwirkungen von Wahrnehmungen	96
5. Wahrnehmung und Denken	100
6. Schlußfolgerungen über die Aktualität der aristotelischen Psychologie	105
Philosophy of Mind: Aristotle's Contribution in Relation to Other Schools (von Richard Sorabji)	110
1. Mnemonics	110
2. Concepts	111
3. Appearance and Belief	112
4. Perceptual Content	112
5. Unity of Apperception	113
6. Emotion	114
7. Physiological Process	116
8. Disembodied Thought	118
9. Is the Non-Physiological Aspect Seen as Intentional?	118
10. The Capacities of Soul	120
11. Soul as Substance and Immortality	121
12. Conclusion	122

IV. PRAKTISCHE PHILOSOPHIE: METHODISCHE PRINZIPIEN
UND GRUNDBEGRIFFE

Aristoteles: Ethik und Politik	125
(von Otfried Höffe)	
1. Wissenschaftstheoretische Toleranz	126
2. Prinzip: Glück	129
3. »Von Natur aus politisch«	134
Aristoteles über den praktischen Intellekt	142
(von Christopher C.W. Taylor)	
1. Die Aufgaben des praktischen Intellekts im allgemeinen	142
2. Überlegung gegebener und Erfassung der richtigen Ziele	146

3. Wer oder was erfährt die ethischen Prinzipien? Drei Interpretationen	149
4. Die Rolle der phronêsis bei der Auswahl der Ziele	153
5. Zwei Aufgaben des praktischen Intellekts	159
V. POIETISCHE PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHIE DER KUNST: ELEMENTE ZU EINER ÄSTHETIK UND BEGRÜNDUNG DER LITERATURWISSENSCHAFT	
Aristoteles und die Geschichte der Ästhetik (von Stephen Halliwell)	165
1. Aristoteles in der Formation der modernen Ästhetik	165
2. Das aristotelische Konzept der Mimesis	170
3. Die Dualität der künstlerischen Form: als Artefakt und als Darstellung der Wirklichkeit	176
4. Aristotelische Impulse und die Ästhetik der Gegenwart	182
Die Literatur und ihr Gegenstand in der Poetik des Aristoteles (von Arbogast Schmitt)	184
1. Der Mimesis-Begriff	184
2. Die Allgemeinheit des individuellen Charakters	187
3. Charakter und Handlung	194
4. Der Erkenntnisgehalt einer Dichtung und ihre poetische Qualität	207
VI. POIETISCHE PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHIE DER KUNST: SCHRITTE ZU EINER PHILOSOPHIE DER POIESIS	
Poesis: Das Aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens	223
(von Wolfgang Wieland)	
1. Aristoteles als Entdecker der Möglichkeit empirischer Wissenschaft	223
2. Theoretische, praktische und poiетische Wissenschaften	225
3. Praxis und Poesis, Handeln und Herstellen	228
4. Der Vorrang der natürlichen Dinge vor den Artefakten in der aristotelischen Welt	232
5. Der Vorrang der Artefakte in der modernen Lebenswelt	235
6. Die Eigendynamik der artifiziiellen Systeme in der modernen Welt	239

7. »Poietische Philosophie« als Leerstelle im aristotelischen System der Wissenschaften	245
AUSGEWÄHLTE LITERATUR	249
VERWEISSTELLENREGISTER	257
SACHREGISTER	263
PERSONENREGISTER	271
BIO-BIBLIOGRAPHISCHE ANGABEN	277

EINLEITUNG

Das aristotelische Weltbild ist zwar außerordentlich geschichtsmächtig und kann auch heute noch beeindrucken, vor dem Hintergrund moderner Wissenschaft und Kultur erscheint es jedoch als hoffnungslos veraltet und gestrig – ein wahrer Klotz am Bein für diejenigen, die im Zuge gegenwärtigen Denkens und aktueller Weltauffassung Schritt halten möchten. Wer in Aristoteles nicht nur eine imposante Stufe europäischer Geistesgeschichte erkennen will, sondern ihm irgendeine Maßgeblichkeit und Anregung für das heutige Denken abzugewinnen sucht, hat einige in der philosophischen Tradition der Neuzeit begründete Hindernisse zu überwinden.

Da ist erstens der Vorwurf eines tiefsitzenden *ontologischen Realismus* des Aristoteles, der die natürliche Weltsicht des Menschen für bare Münze nehme und damit als ein gegebenes Fundament aller wissenschaftlichen Erkenntnis des Wirklichen betrachte. Aristoteles neige außerdem dazu, alles, was Gegenstand wissenschaftlich-objektiver Erkenntnis zu sein beansprucht, als eine ›Sache an sich selbst‹ aufzufassen, der wir uns in adäquater Erkenntnis anzumessen hätten. Das erscheint jedoch als naiv im Vergleich zu dem für die Moderne maßgebenden Ansatz Kants, die Objekte der Erkenntnis durch Leistungen unseres Verstandes erst als solche konstituiert sein zu lassen.

Reserviertheit erregt zweitens die oft gestellte Diagnose, daß Aristoteles in der praktischen Philosophie zu einem *ethischen Naturalismus* tendiert. Einer derartigen Einstellung zufolge ist die Grundlage zur rechten Gestaltung unseres Lebens die menschliche Natur, die uns mit gewissen Lebenszielen und Kerngütern ein festes Rahmenwerk für die Moral und tugendgemäßes Handeln vorgibt, auf deren Verwirklichung wir sozusagen eingerichtet und geeicht seien. Außerhalb des Horizonts aristotelischen Denkens liege dagegen der von aller Natur emanzipierte, autonome Akt und die rein vernünftige Selbstbestimmung als Möglichkeit menschlich-individueller Selbstverwirklichung.

Drittens wird häufig der Verdacht laut, Aristoteles' Überlegungen zur Kunst seien durch ein *mangelhaftes Verständnis für konstruktive Kreativität* gekennzeichnet. So habe er alle Kunst nur als Nachahmung des geglückten bzw. gescheiterten Lebens eingeschätzt und die *mimêsis* überhaupt zum Grundmodell der Kunst erklärt.

Die in diesem Band vereinigten Beiträge sind Antworten auf die Herausforderung, plausibel zu machen, daß Aristoteles' Denken – trotz oder teilweise sogar auf Grund solcher zunächst wenig attraktiv erscheinenden Unterschiede

gegenüber philosophischen Grundtendenzen der neuzeitlichen Philosophie und Geistesgeschichte – für heutige Überlegungen fruchtbar gemacht werden kann, und zwar in der Ontologie und Philosophie des Geistes ebenso wie in Ethik und Ästhetik.

1. Ontologie und realistische Fundierung der Wissenschaft

Der ontologische Realismus des Aristoteles vermag, sofern er neu durchdacht wird, auch heute gewichtige Vorzüge für sich zu reklamieren. Erstens ist die Möglichkeit einer *Wiedererkennung des Menschen* in dem, was objektiv wirklich und wahrhaft ist, als wesentlicher Vorzug zu nennen. Und dies in zwei Hinsichten: Zum einen wird der Mensch, das einmalige Individuum, unmittelbar als Teil einer an sich bestehenden Wirklichkeit begriffen; denn diese ist nach Aristoteles durchwegs und jederzeit im *Individuellen*, nicht etwa in universalen Ideen fundiert wie bei Platon. Der einzelne Mensch ist nach Aristoteles daher als eine individuelle Substanz wirklich und nicht, wie bei Platon, ein bloß intellektueller Teilhaber an Ideenerkenntnis, und auch nicht, wie bei Kant, ein transzendental allgemeiner Funktionsträger für die Konstitution objektiver Wirklichkeit. Im Gegensatz zu Platon und Kant gelingt es Aristoteles damit, die Auffassung zu vermeiden, daß das Subjekt sich selbst in der für es objektiven Welt entweder gänzlich zu einer Utopie oder lediglich zum nie ganz einholbaren, nur perspektivisch anwesenden Ausgangspunkt seines Weltverhältnisses wird.

Zum anderen kann sich der Mensch in dem Objektiven auch insofern wiedererkennen, als die für uns unmittelbar gegebenen Beschaffenheiten der phänomenalen Welt und unserer selbst als bewußte Lebewesen wenigstens die Chance besitzen, sich uns als wohlfundierte Züge der objektiven Realität zu erweisen.

Eine zweite Stärke der realistischen Grundposition des Aristoteles ist es, einen robusten und belastbaren Wahrheitsbegriff im Sinne einer Korrespondenztheorie zu ermöglichen. Nach dieser Auffassung ist Wahrheit ein von unseren stets nur vorläufigen und unvollkommenen Erkenntnisbemühungen prinzipiell unabhängiger Maßstab, im Verhältnis zu dem jede aus endlicher Perspektive realisierte Erkenntnis prinzipiell korrigierbar bleibt. Wissenschaft im Sinne des Aristoteles kann damit immer etwas Externes in Anspruch nehmen, das unsere Gedanken und Aussagen gegebenenfalls wahr macht und das in keiner Weise nur der geworfene Schatten unserer eigenen Erkenntnistätigkeit ist. Erst so kann dem Menschen auch nur die Möglichkeit zugebilligt werden, überhaupt etwas wahrhaft und radikal objektiv zu erkennen.

Das erste, was ein aristotelischer Realismus allerdings tun muß, um auch unter heutigen Vorzeichen in den legitimen Genuß solcher Vorteile zu gelangen,

ist, die naiven Auffassungen gründlich abzuschütteln, daß die Welt und alles in ihr durch ein und nur ein stabiles Kategoriensystem adäquat beschrieben werden könne; und daß man in nur wenigen Schritten von der Wirklichkeit, wie sie sich *uns* im normalen Leben und Dasein zeigt, zur Wirklichkeit vordringen könne, wie sie *an sich selbst* sein mag.

In dem ersten Beitrag des Bandes (»Aristoteles 2002«) nimmt *Barry Smith* Abschied von gewissen aristotelischen Hoffnungen und Verengungen in bezug auf die Vielfalt des Realen: Kategoriensysteme öffnen nur eine bestimmte, jederzeit partielle Perspektive auf die Wirklichkeit, die besten – d. h. realistischen Falls »transparent« genannt werden kann, da sie einen Aspekt von dem Wirklichen sehen läßt. Aber keineswegs bahnt irgendein Kategoriensystem den Königsweg zur Erfassung der Sachen selbst, wie wohl Aristoteles dachte. Vielmehr können sich gleichberechtigte Kategoriensysteme durch ihre Ausrichtung unterscheiden und miteinander inkommensurabel sein. Außerdem mögen Kategoriensysteme unterschiedlich grob oder fein gekörnt sein und wie Lupen oder Fernrohre je andere Schichten des Wirklichen in den Blick bringen: Was bei gröberer Körnung und im Großen betrachtet als für sich bestehende Einheit und typischer Fall eines Wirklichkeitsbereichs erscheint, das kann in gleichsam mikroskopischer Perspektive als eine Gegebenheit aus dem Blick verschwinden, so daß anderes an seiner Stelle als wirklich und exemplarisch für die entsprechende Region der Wirklichkeit in den Vordergrund rückt. Smith bezeichnet diesen Effekt treffend als eine Art »ontologisches Zoomen«, das nicht von vornherein darüber entschieden hat, was das eigentlich und allein Wirkliche ist und was nicht.

Jedoch ist es freilich eine schwierige und zugleich spannende Frage, wie sich solch unterschiedliche Schichten der Wirklichkeit *in der Sache* zueinander verhalten: ob einige fundierend für andere sind, und wenn ja, welche; wie sie miteinander integriert sein und so interagieren können, daß auch die womöglich nicht fundamentalen Charaktere der Wirklichkeit eine realistische Deutung vertragen und sie zusammen einen gemeinsamen »Mesokosmos« ergeben. So ist sicherlich bereits für Aristoteles eines der packendsten Probleme der Metaphysik die Frage, wie sich eine mikroskopisch-materielle Grundschrift körperlicher Prozesse etwa zu den makroskopisch auftretenden *Formen des Lebens* verhält. Nach Aristoteles genießen die letzteren kausale Priorität und Substantialität gegenüber den ersteren.¹ Besonders interessant und von Smith eingehend erörtert

¹ Einführende Erörterungen zu diesem Thema finden sich bei Thomas Buchheim, *Aristoteles*, Freiburg i.Br. 1999. Eine grundlegende Wiederaufnahme der damit verbundenen metaphysisch-ontologischen Thesen des Aristoteles in der aktuellen philosophischen Diskussion ist Peter van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca/London 1990. In bezug auf die aktuelle Forschungsliteratur zu

ist eine ähnliche Frage, die in bezug auf unsere lebensweltliche Sicht des Wirklichen, d. i. die »Common-sense-Welt« oder Welt des »gesunden Menschenverstands« im Verhältnis zur wissenschaftlichen Weltansicht etwa der Physik oder harten Naturwissenschaft zu stellen wäre. In der lebensweltlichen Sicht treffen wir die Dinge an, die uns lieb sind – uns selbst eingeschlossen. Wie also sollten diese Welt und ihre dominanten Wirklichkeiten, wie Menschen, Tiere, Autos, Häuser, Städte, Länder, Grenzen etc. für einen Realismus etwa in eine mikro-physikalischen Partikelwelt integrierbar sein? Barry Smith zeigt einerseits, daß kein Grund besteht, in bezug auf ein solches Problem die im Prinzip aristotelisch geschmiedeten Waffen zu strecken, andererseits, daß zweifellos wichtige Ergänzungen und neuartige Kategorienformate entwickelt werden müssen, von denen sich Aristoteles wenig oder gar nichts träumen ließ (»Ontologie der Löcher und Grenzen«). Es kann als fesselnde Aufgabe eines empirischen Fortschritts unserer Naturwissenschaften im Zusammenwirken mit einer aristotelisch ausgerichteten Ontologie angesehen werden, solche partiellen Integrationen unserer wissenschaftlichen mit unserer alltäglichen Weltansicht unter im ganzen realistischen Vorzeichen weiter voranzutreiben.²

Während der erste Beitrag eher den deskriptiven Aspekt des aristotelischen Realismus betrifft und ihn gleichsam vor ein Gericht der modernen Wissenschaft und Kategorienbildung zitiert, untersucht *Mario Mignucci* in dem zweiten Beitrag (»Aristotle's Topics and Contingent Identity«) durch direkte Textanalyse einen zentralen logisch-metaphysischen Begriff, den der Identität. Die Interpretation, die der Begriff bei Aristoteles erhält, ist signifikant für die realistische Perspektive auf die Wirklichkeit der Sachen selbst. Ausgehend von einer Passage aus der ›Topik‹ zeigt Mignucci zunächst, daß alle Versionen der Identität bei Aristoteles (nämlich numerische, spezifische und generische) auf demselben Grundsinn aufbauen, den er in der *Einzahl* des jeweils als identisch bezeichneten (des Dinges, der Spezies, der Gattung) erkennt. Der Grundsinn von Identität läßt sich mit Aristoteles auch als die *notwendige* Gleichheit eines jeden Dinges mit sich selbst ausdrücken.

Mit Recht macht Mignucci deutlich, daß nach Auffassung des Aristoteles die ›Gleichheit mit sich selbst‹ nicht auf den Terminus zu beziehen ist, durch den man einen Gegenstand erfaßt, sondern auf den von der Erfassungsweise prinzi-

Aristoteles' Metaphysik vgl. in verwandter Hinsicht Th. Buchheim, »The Concept of *Physis* in Aristotle's *Metaphysics*«, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XX (2001), 201–234 sowie J. Hübner, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος χωριστόν*, Hamburg 2000.

² Vgl. Wilfrid Sellars, »Philosophy and the Scientific Image of Man«, in *Science, Perception and Reality*, Atascadero 1963: Vordringliche Aufgabe der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insbesondere ist es, manifestes und wissenschaftliches Weltbild zu einer »synoptischen Sicht« zu integrieren.

piell unabhängigen Gegenstand selbst. Identität wird also von dem gemeinten Gegenstand ausgesagt. Allerdings müssen wir uns immer durch *irgendwelche* Beschreibungen oder Bezeichnungen auf einen Gegenstand beziehen, und häufig sind diese Beschreibungen kontingent, wie z. B. in dem Satz »Sokrates ist identisch mit dem hier Sitzenden«.

Daraus ergibt sich ein Problem: Wenn wir eine Identitätsaussage durch *kontingente* Beschreibungen formulieren, ist es ausgeschlossen, daß das Behauptete *notwendig* der Fall ist, während die Identität des Gegenstands mit sich selbst doch *notwendig* sein soll. Mignucci macht klar, daß Aristoteles das Problem nicht dadurch löst, daß er neben notwendigen auch kontingente Identitätsaussagen zuließe. Vielmehr teilt er, ähnlich dem in der modernen Logik von Bertrand Russell wieder eingeführten Verfahren, die durch eine kontingente Beschreibung formulierte Identitätsaussage auf in einen reinen Kennzeichnungsteil und einen anderen, der nur die Identität des betreffenden Gegenstands selbst behauptet. So läßt sich die Notwendigkeit allein auf den zweiten und die Kontingenz allein auf den ersten Teil der gesamten Aussage beziehen, und es ergibt sich keine Inkonsistenz mehr in bezug auf die Modalität der Aussage. Auf diese Weise kann Aristoteles ohne Widerspruch sowohl Identität generell für notwendig halten als auch die Kontingenz von Aussagen wie »Sokrates ist identisch mit dem Sitzenden« anerkennen. Aussagen dieser Form machen Gebrauch von akzidentellen Prädikaten und sind, wie Mignucci hervorhebt, nicht geeignet, um ein Individuum in einer stabilen Weise zu identifizieren. Für verlässlich wahre Identitätsaussagen sind daher notwendig oder essentiell zutreffende Prädikate erforderlich. Der prinzipielle Unterschied zwischen essentiellen und akzidentellen Prädikaten ist darüber hinaus eine Voraussetzung aller wahren Identitätsbehauptungen.

Wie vor einiger Zeit David Wiggins in einem inzwischen selbst klassisch zu nennenden Plädoyer für eine Aristoteles-ähnliche Substanzontologie unter heutigen Vorzeichen gezeigt hat,³ erfordert ein realistischer Begriff von Identität und Existenz stets, daß bestimmte beschreibende Kategorien essentiell oder notwendig auf gewisse Dinge zutreffen, nämlich sogenannte »sortale Begriffe« oder in Aristoteles' Terminologie »Substanzprädikate« wie ›Pferd‹ oder ›Mensch‹. Etwas existiert und ist erst dadurch ein Individuum mit einer klar umrissenen Identität, daß es *von der und der Art* oder Beschaffenheit ist. Dies stellt uns bei ihrer Analyse, d. h. bei unseren wissenschaftlichen Theorien über die wirkliche

³ David Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980. Eine neue ausführliche Erörterung dieses von der modernen analytischen Philosophie wieder aufgegriffenen, aber schon nach Aristoteles zentralen Themas der Ontologie bietet Christof Rapp, *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Freiburg/München 1995.

Welt vor die Schwierigkeit, mit Gründen entscheiden zu müssen, welche unserer augenscheinlich zutreffenden Kategorien oder Prädikate für die Existenz und Identität der Dinge konstitutiv sind und welche nicht. Wie auch Mignucci (unter Hinweis auf Wiggins) in seinem Beitrag wieder zeigt, ist Identität für Aristoteles immer *absolut*, d. h. in bezug auf das Wirkliche zu verstehen, niemals *relativ* auf den dafür gebrauchten Begriff. Aristoteles schließt auf diese Weise aus, daß ein und dieselbe Sache mehrere ›Identitäten‹ in sich vereinigen könnte, je nach dem unter welchem Leitbegriff man sich auf sie bezieht (z. B. könnte man der Meinung sein, ein Mensch habe eine Identität als Politiker und eine andere als Privatexistenz). Vielmehr muß dasselbe, wenn es unter irgendeinem Begriff mit einem Individuum identisch ist, mit dem nämlichen auch unter jedem anderen Begriff wiederum identisch sein.⁴

Wenn in der angedeuteten Weise eine gewisse Beschaffenheit der Dinge dafür verantwortlich ist, daß sie als identifizierbare Individuen überhaupt existieren, so fragt sich, was in einer Sache selbst es denn sei, das die Verbindung zwischen individueller Existenz und so Beschaffenheit stiftet. Die Antwort, die zuerst Aristoteles gegeben hat und die von Wiggins wieder in die analytische Philosophie eingeführt wurde,⁵ lautet, daß dies die »Natur« der Sache sei, wobei die Natur als in der Sache liegendes Prinzip der *Aktivität* oder *Funktion* nach bestimmten Gesetzen zu verstehen ist.⁶ Daraus ergibt sich, daß die primär existierenden Dinge, d. h. die Basis dessen, was ›an sich wirklich‹ heißen kann, nach Aristoteles und für alle, die ähnliche ontologische Forderungen für die Existenz von Individuen aufstellen, die *lebendigen Wesen* sind.⁷ Denn allein diese haben mit der vererbten oder sonst angeeigneten Lebensaktivität ein Prinzip aufzuweisen, das ihre grundlegende Beschaffenheit mit ihrer Existenz als Individuen verbindet. Ein toter Hund ist kein Hund, d. h. existiert gar nicht als ein Individuum,

⁴ Für den Begriff der ›absoluten Identität‹ siehe Wiggins, *Sameness*, Kap. 1; das konkurrierende Konzept der ›relativen Identität‹ entwickelte Peter Geach, *Reference and Generality*, Ithaca 31980 (zuerst 1968), sowie ders., »Ontological Relativity and Relative Identity«, in: *Logic and Ontology*, ed. by M.K. Munitz, New York 1973.

⁵ Vgl. Wiggins, *Sameness*, 98: »there is at least a point to be found in Aristotle's doctrine that natural things are the real beings *par excellence* to which everything is secondary«.

⁶ Vgl. Wiggins, *Sameness*, z. B. 89: »a particular continuant x belongs to a natural kind, or is a natural thing, if and only if x has a principle of activity corresponding to the nomological basis of that or those extension-involving sortal identifications which answer truly the question ›what is x?«; »natural things are individuated by reference to a principle of activity naturally embodied, and [...] ordinary artifacts are individuated, with less logical determinacy and considerably greater arbitrariness, by reference to a parcel of matter so organized as to subserve a certain function« (90). In Beziehung auf Aristoteles' Physik vgl. dazu S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford 1982, bes. Kap. II »What things have natures«.

⁷ Vgl. in neuerer Zeit z. B. den erklärtermaßen stark an Aristoteles orientierten Vorschlag zur Ontologie des Lebendigen von Peter van Inwagen in *Material Beings* (wie Anm. 1).

sondern ist mehr oder weniger willkürlich herausgegriffener Teil einer diffusen materiellen Region.

Angesichts der zentralen Bedeutung der Lebewesen in seiner Ontologie verwundert es nicht, daß Aristoteles der Begründer der Biologie oder der *Wissenschaft vom Lebendigen* ist. Wie *Wolfgang Kullmann* in seinem Beitrag (»Die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaft«) zeigt, führte Aristoteles die Biologie zu solch bedeutendem Ausmaß, daß sie als Motor und Vorbild der Entwicklung von Naturwissenschaft überhaupt bis in die Moderne ihre prägende Spur hinterlassen hat. Nicht nur die Aufstellung strikt kausaler Erklärungsprinzipien und axiomatischer Methoden für Wissenschaft im allgemeinen sind von Aristoteles entscheidend vorangetrieben worden, sondern eine unglaublich umfassende, dabei methodisch gerüstete und durchgeführte Empirie der Natur und besonders der Lebewesen im gesamten ihm erreichbaren Mittelmeerraum. Aristoteles entwickelte ein lange herrschendes Klassifikationssystem der natürlichen Arten mit Einteilungen, die in manchen Fällen bis heute gültig sind; er führte systematisch anatomische Untersuchungen, Sektionen, Befragungen und andere Experimente durch (z. B. Beobachtungen über das Alter von Tierarten durch eigens gekennzeichnete Jungtiere); und er entwickelte eine Vererbungslehre und Embryologie, deren Prinzip der epigenetischen Entwicklung (statt Präformationslehre) erst Ende des 19. Jahrhunderts durch Hans Driesch endgültig als richtig erkannt und fest etabliert wurde.

Aristoteles ließ sich von seinen Beobachtungen dabei so unvoreingenommen leiten, daß er Befunde, die nur durch eine Evolution der natürlichen Arten erklärt werden können, richtig beschrieb und als wesentlich miteinander zusammenhängend einschätzte, obwohl eine solche Theorie nicht zum Inventar seiner metaphysischen Grundüberzeugungen über die Natur gehört – nach denen sich vielmehr jede natürliche Art in Gestalt einer stets andere Exemplare derselben Art voraussetzenden Abstammungskette ewig reproduziert. Dennoch gilt, wie Kullmann betont, daß Aristoteles durchaus als »völlig offen für die Evolutionsbiologie« gelten kann. Kurz, die Würdigung des Phänomens des Lebendigen in seinem ganzen Umfang als hervorragender Gegenstand der Wissenschaft ebenso wie als Paradigma des wirklich Seienden ist eine philosophische Leistung des Aristoteles gewesen, die gerade heute – angesichts des Aufschwungs der Lebenswissenschaften in den Fokus unseres wissenschaftlichen, technischen und ethischen Interesses – ihre verdiente Vorbildlichkeit zurückgewinnt.

2. Der Begriff der Seele und die Anfänge der Philosophie des Geistes

Können wir realistischerweise und mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit heute noch behaupten, so etwas wie eine Seele zu besitzen? Wer hier zunächst für ein klares Nein plädieren möchte, kann durch die aristotelische Auffassung des Sachverhalts und deren Renaissance in gegenwärtigen Diskussionen um das Leib-Seele-Problem leicht eines Besseren belehrt werden. Der Beitrag »Aristoteles über Leib und Seele« von *Dorothea Frede* ist dem Versuch gewidmet, die Aktualität der Aristotelischen Seelenlehre im Horizont der heutigen Leib-Seele-Diskussion zu verteidigen, während *Richard Sorabji* (»Philosophy of Mind: Aristotle's Contribution in Relation to Other Schools«) die weit gefächerte Leistung der Aristotelischen Psychologie in Absetzung gegen andere antike Schulen beschreibt. Vom heutigen Selbstverständnis aus gesehen mutet es vielleicht merkwürdig an, daß man die Rede von der Seele überhaupt noch verständlich finden möchte. Aber wie schon erwähnt verbirgt sich hinter dieser Redeweise bei Aristoteles keine der Erfahrung entrückte Entität, sondern vielmehr der »Inbegriff aller Funktionen eines Organismus«, wie Frede das ausdrückt, die Form des Lebendigen – also all das, was Lebewesen, einschließlich uns selbst, als solche leisten. Auch Sorabji stellt fest, daß, mögen wir uns nach anderen Auffassungen auch schwer damit tun, uns eine Seele zuzuschreiben, dies in Hinblick auf die aristotelische Verständnisweise leichter fällt. Die Rezeption seines Denkens auf diesem Gebiet geht also weit über eine bloß historische und gelehrte Auseinandersetzung mit seiner Biologie hinaus und gehört mittlerweile zum festen Repertoire der Überlegungen zum Leib-Seele-Problem in der Gegenwart.

In gewisser Weise ist die Aristotelische Herangehensweise beispielhaft für die moderne Psychologie – zumindest insofern Menschen *pari passu* mit anderen Lebewesen behandelt werden, entgegen den bekannten Auflagen von Descartes.⁸ Geschichtlich gesehen wird Aristoteles' Psychologie spätestens seit Ende des 19. Jhs. und besonders dank Brentanos Auseinandersetzung mit ihr wieder rezipiert. Obwohl klar ist, daß seine Auslegung, nach der die Intentionalität als Merkmal des Psychischen dienen kann, nicht als eine strenge Auslegung von Aristoteles gelten darf, bleibt die Frage, ob Aristoteles nicht das Phänomen der Intentionalität gekannt hat. Richard Sorabji greift hier auf Ergebnisse Victor Castons und anderer zurück, nach denen Aristoteles die Funktion der Intentionalität durch *phantasia* bewerkstellige und er sich so ermögliche, von intentio-

⁸ S. K. Wilkes, »*Psychê* Versus the Mind«, in: *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M. Nussbaum und A. O. Rorty, Oxford, 1992, 109–128. Zu Descartes, s. z. B. A. Kemmerling, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a. M. 1996, Kap. 3 »Die Idee des Ichs«.

nenalen Zuständen des Subjekts zu reden, ohne jedoch intentionale Objekte dafür zu verwenden.⁹

Von Aristoteles' Betrachtungsweise hätte die klassische Neuzeit – also der Nährboden der modernen Philosophie des Geistes – viel lernen können, was die körpergebundene Aktivität, und vor allem das soziale Verhalten von Lebewesen angeht. Nicht umsonst ist es so, daß Aristoteles als Gewährsmann für einen Ausweg aus dem Cartesischen Dualismus in die heutige Diskussion einbezogen worden ist. Während der Dualismus Seele und Leib als zwei Substanzen begreift, besagt der Funktionalismus, daß mentale Zustände durch ihre funktionalen oder Leistungsbeiträge zueinander, zu Wahrnehmungen und zu Verhaltensweisen des ganzen Organismus definiert werden können. Eine Aufnahme von Aristoteles im Rahmen der Funktionalismusdebatte erfolgte am prominentesten – wenngleich keineswegs alleine – durch Hilary Putnam.¹⁰ Allerdings ist diese Verwendung nicht unbestritten. So hat Myles Burnyeat die Auffassung vertreten,¹¹ daß Aristoteles sich nicht für die materielle Veränderung interessiere, die mit der Erkenntnistätigkeit einhergeht, und er infolgedessen nicht als tauglicher Beitrag zu heute geführten Diskussionen gelten könne. Diese Meinungen werden kontrovers diskutiert. Dorothea Fredes Vortrag setzt sich für die Gegenseite ein. Ihr Hauptargument zieht sie aus dem aristotelischen Konzept der Vorstellung (*phantasia*) und der Fähigkeit von Lebewesen, diese aufzubewahren, was nur in Form einer körperlichen Veränderung vor allem des Zentralorgans geschehen kann. Somit kann man davon ausgehen, daß Aristoteles die Wahrnehmung mit körperlicher Veränderung intrinsisch verbindet.

Das Problem, weswegen sich schwerlich noch an Aristoteles anknüpfen lasse, ist laut Burnyeat, daß wir einen völlig anderen Begriff der Materie besitzen als er. Für Aristoteles ist Materie ein durchaus *relativer* Begriff: es gibt Materie von unbelebten Grundkörpern, in anderem Sinn Materie von Himmelskörpern, und wieder in anderem Sinn von Lebewesen – eine potentiell belebte Materie. Da wir nun diese nach unseren heutigen Begriffen nicht haben, können wir nach Burnyeat auch nicht seinen Begriff von geistiger – also seelischer – Tätig-

⁹ Vgl. die Beiträge in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, hrsg. von D. Perler, Leiden 2001, darin bes. die eher skeptische Diskussion von Chr. Rapp, »Intentionalität und *phantasia* bei Aristoteles«, 63–96.

¹⁰ S. M. C. Nussbaum und H. Putnam, »Changing Aristotle's Mind«, in: Nussbaum/Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (wie Anm. 8), 27–56; vgl. H. Putnam, »Aristotle's Mind and the Contemporary Mind«, in: *Aristotle and Contemporary Science*, ed. by D. Sfondoni-Mentzou, New York, 2000, Bd. I, 7–28.

¹¹ »Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A draft«, in: Nussbaum/Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (wie Anm. 8); ferner in der 2. Auflage von 1995: »How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on *De Anima* 2.7–8«, 421–434.

keit in Anspruch nehmen. Jedoch läßt sich einwenden, daß auch wir zwischen organischer und anorganischer Materie unterscheiden, daß wir einen Begriff von ›organisierter‹ Materie mindestens in der Biologie zulassen und daß schon immer der ›Leib‹ als die Materie eines beseelten Wesens angesehen werden kann.

Unter den Aspekten der aristotelischen Physik und allgemeinen Naturwissenschaft,¹² die noch attraktiv sind, erwähnt Richard Sorabji die Freiheit:¹³ Alle natürlichen Ursachen für Aristoteles besitzen Erklärungskraft, ohne daß damit jedoch die Explananda, z. B. Handlungen, notwendig gemacht werden und so als unfrei eingeschätzt werden müssen. Es wäre trotzdem anachronistisch, Aristoteles' Untersuchungen in die Schablonen moderner Fächer zu schieben. Vorsicht ist geboten bei der Übernahme von seinen Begriffen, z. B. um auf ein schon erwähntes, zentrales Beispiel zurückzukommen, ist für Aristoteles Materie ein relativer Begriff – immer Materie von etwas, von einer Substanz – und nicht Materie an sich. Ferner besteht die fragliche Einheit, die in der modernen Diskussion des Geistes umstritten ist, zwischen einzelnen mentalen Vorgängen und ihren materiellen Grundlagen, während es bei Aristoteles vor allem um die Einheit des Subjektes geht.¹⁴ Schließlich gab es in der Antike keine Kluft zwischen innen und außen, wie sich das in der Neuzeit herausgebildet hat.¹⁵ Daher ist es fraglich, ob Aristoteles überhaupt die Begriffe besitzt, die zu einer Überwindung dieser Kluft führen könnten. Andererseits ist zuzugeben, daß bei Aristoteles gute Phänomenbeschreibungen zu finden sind, die ohne diese Spaltung auskommen.

Wie erwähnt richtet sich Sorabjis Beitrag vor allem auf die Position von Aristoteles in Verhältnis zu anderen Schulen in zahlreichen Facetten seiner Psychologie. Er macht deutlich, daß Aristoteles' Auffassungen sich in vielen Fällen als angemessen und vernünftig profilieren lassen – etwa gegenüber Platons Verarmung des Wahrnehmungsbegriffes oder der Verwendung des Gedächtnisses, um

¹² Vgl. zu den Besonderheiten der aristotelischen Naturwissenschaft im Allgemeinen S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford 1982; für eine Diskussion von mathematischen Aspekten s. E. Hussey, »Aristotle's Mathematical Physics: a Reconstruction«, in: *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, ed. by L. Judson, Oxford 1991, 213–243.

¹³ Sorabjis diesbezügliche Anregung ist von Robert Kane in die neuere Diskussion aufgenommen worden, s. vor allem ders., *The Significance of Free Will*, New York 1996, Kap. I 3 »Responsibility«. Vgl. zur Aufnahme des aristotelischen Freiheitsverständnisses in der neueren Diskussion auch E. Tugendhat, »Der Begriff der Willensfreiheit«, in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992, 334–351.

¹⁴ Zu diesen Fragen s. R. Dilcher, »Lockungen des Aristotelismus. Zum Streit um die Aktualität der aristotelischen Seelenlehre«, in: *Philosophische Rundschau* 47, 2000, 21–38; vgl. auch M. L. Gill, *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton 1989, bes. Kap. 5 »The Unity of composite substances«.

¹⁵ M. Burnyeat, »Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed«, in: *Philosophical Review* 91, 1982, 1–40.

seine Anamnesislehre zu konstruieren, oder gegenüber der stoischen Herabsetzung der Emotionen, denen Aristoteles umgekehrt wichtige Funktionen einräumt, was auch durch sein im Gegensatz zu den Stoikern starkes Interesse an Physiologie gestützt wird. Denn die gesamte Aktivität des Lebendigen wird letztlich über die Physiologie des Stoffwechsels und deren höhere Stufen gewährleistet;¹⁶ die Untersuchung des Lebendigen stellt so für Aristoteles eine Einheit dar, die das ganze Spektrum vom vorstellungs- und wahrnehmungsgesteuerten Verhalten bis hinunter zur Physiologie der Verdauung abdeckt. Seine Untersuchungen in *Historia Animalium*, *De Generatione Animalium*, *De Partibus Animalium*, *De Anima* und *Parva Naturalia* gehören zusammen, so ungeheuerlich Leistung und Anspruch des Aristoteles auch erscheinen mögen, dieses Ganze überblickbar gemacht und bis ins Detail artikuliert zu haben.

Sowohl Sorabji wie auch Frede gehen beide auch auf das Schwierigste in der Aristotelischen Seelenlehre ein – das Denken. Zunächst sei eine grammatikalische, aber dafür nicht weniger grundlegende Feststellung des Aristoteles erwähnt: Das Subjekt von mentalen Prädikaten ist der ganze Mensch, nicht allein seine Seele und schon gar nicht gewisse Teile seines Körpers – ein zentraler Tatbestand, an den Sorabji hier erinnert.¹⁷ Ein zweiter wichtiger Aspekt liegt darin, daß für Aristoteles, wie für andere Griechen auch, Denken und Sprache zusammengehören: Die Vernunft (*logos*) ist eine öffentliche, nur einer Vielzahl von Teilnehmern zugängliche Angelegenheit.¹⁸ Zusammengenommen machen diese Punkte es unmöglich, unter aristotelischen Prämissen ein cartesisches Ich zu denken.

Die Hauptschwierigkeit in bezug auf Aristoteles' Lehre vom *Nous* oder dem reinen Denken besteht für unsere heutige Auffassung darin, daß das Denken erklärtermaßen nicht organisch realisiert, also überhaupt nicht körperlich sein soll. Jedoch liegt – worauf Frede aufmerksam macht – die Pointe dieser These des Aristoteles nur darin, daß *alles* muß gedacht werden können, während jedes materielle Organ des Denkens einen blinden Punkt für es ins Spiel bringen würde. Es fragt sich natürlich, ob auch wir dieses Argument gutheißen können, sofern wir überhaupt noch dieselben Ansprüche an das Denken stellen wie Aristoteles. Im übrigen ist auch die behauptete Körperlosigkeit des Denkens be-

¹⁶ Zur Nährträchtigkeit s. R. A. H. King, *Aristotle on Life and Death*, London 2001, bes. Kap. 3.3 »Growth and nutrition«.

¹⁷ *De An.* I 4 408b 13–29. Zur modernen Diskussion dieser Frage, d. h. von im weiten Sinne Aristotelischen Ansätzen zum Leib-Seele-Problem, vgl. G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969, Kap. X »Psychologie«; P. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart 1979, Kap. 3 »Personen«, B. Williams, »Sind Personen Körper«, in: ders. *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978: 105–132.

¹⁸ Vgl. z. B. Ch. Kahn, »Aristotle on Thinking«, in: Nussbaum / Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (wie Anm. 8), 359–379.

reits von Aristoteles in gewisser Weise eingeschränkt worden, als wir nicht ohne Voraussetzungen aus der Wahrnehmung zu denken vermögen. Wie Sorabji konstatiert, ist Denken ohne Körper nur für Gott möglich – Menschen brauchen Bilder, die ihren Ursprung in der Vorstellung und so der Wahrnehmung haben. Die Funktionen der Wahrnehmung im weitesten Sinn erstrecken sich durch das ganze Seelenleben des Lebewesens hindurch. So erbringt sie die Leistung des Selbstbewußtseins wie auch eine in mehreren Stufen vonstatten gehende Vereinheitlichung ihrer aus verschiedenen Organen stammenden Impulse. Sie schließt ferner Gedächtnis und Vorstellungskraft ein sowie auch das Bewußtsein der eigenen Bestrebungen und Handlungen.¹⁹ Also geht auch das Denken des Universalen unvermeidlich von der Wahrnehmung aus, aber die Abstraktion des Universalen ist nur dort möglich, wo es *logos* – also die öffentliche Rede unter Individuen – gibt. Bei der Begriffsbildung kommt es darauf an, daß man die Differenz ‚erspäht‘, die über den alltäglichen Begriff hinausgeht und erst von einer Wissenschaft erfaßt und erklärt wird, so Sorabjis These. Also ist das reine Denken oder der *Nous* weder eine ursprünglich verliehene intellektuelle Anschauung oder Intuition noch unfehlbar.

3. Menschliches Handeln und Grundlagen der praktischen Philosophie

Ein Vorwurf gegen die Aristotelische Ethik und Politik lautet, wie eingangs erwähnt, daß er ihr naturalistische Begründungen ansinne, d. h. daß gewisse Werte und Normen, also handlungsbestimmende Facetten des Guten aus natürlichen Ursprüngen erhoben werden. Freilich ist nach Aristoteles die Natur unserer Handlungen grundlegend für die ethische Reflexion, und unsere allgemeine Handlungsfähigkeit bildet einen Strang der aristotelischen Psychologie, der direkt in seine Ethik und Ontologie hineinreicht und so die theoretische mit der praktischen Philosophie in massiver Weise verbindet. Der Begriff der Aktivität – *energeia*, von der auch das Handeln eine Spielart ist – zählt zu den tragenden Pfeilern der *Metaphysik* (Buch IX). Jedoch gehört zu einer naturalistischen Position der Ethik und Moral nicht nur, daß gewisse Ausgangspunkte und Bedingungen des normativen Diskurses in den natürlichen Verhältnissen des Menschen gesucht werden, sondern daß alle und auch die höchsten Maßstäbe des Moralischen zuletzt aus natürlichen Vorgaben begründet werden. Das kann man von Aristoteles nicht sagen, auch wenn er andererseits keinen *reinen* Vernunftursprung ethischer Regeln deduziert hat, sondern sie aus einer Art Selbsterfah-

¹⁹ *Sens.* 8, 448b 26–30; *Somn.* 2, 455a15, *Mem.* 1, 450a 14; *EN* IX 9, 1170a 31.

rung der Vernunft als Teil der natürlichen und von uns bevölkerten Welt geschöpft hat.²⁰

Die Aktualität von Aristoteles' Ethik wird wiederum in vielen Hinsichten diskutiert – sowohl in der Metaethik: sein Realismus, wie auch in der normativen Ethik die Verwendung des Tugendbegriffs als Basis für die Erklärung des ›richtigen Lebens‹. Sein Realismus verpflichtet ihn zu einer Auffassung über die Bedeutung und Wahrheit von moralischen Urteilen, aber auch zu einer Methode, die erklärt, wie man moralische Erkenntnis gewinnt. Und vielleicht am augenfälligsten muß er eine Antwort auf die Frage nach der möglichen Universalität einer Moral haben, angesichts der Verschiedenheit der Auffassungen von Werten.²¹ Zentral für diese Überlegungen ist die Klugheit (*phronêsis*), die zugleich den Kern seiner Tugendlehre bildet. Aristoteles' Interesse an Tugend ist in der neueren Zeit zunächst als etwas der modernen, nachkantischen Auffassung von Moralität Fremdes aufgenommen worden. Er interessiert sich für das gute Leben im Sinne eines gelungenen oder glücklichen Lebens, nicht für ein pflichtgemäßes Leben. Zunehmend sind aber Stimmen laut geworden, die in der Tugend eine Möglichkeit der Erweiterung der moralischen Reflexion entdecken, die jedoch das Gebiet der Moralität nicht verläßt. Und für solche Tugendethiker, wie man sie etikettieren kann, ist Aristoteles nach wie vor der wichtigste Orientierungspunkt.²² *Otfried Höffe* zeigt in seinem Beitrag (»Aristoteles: Ethik und Politik«) die nach wie vor gegebene Aktualität von Aristoteles für die praktische Philosophie vor allem in drei Hinsichten auf: in seiner Methode, der Verwendung des Glücksbegriffs als ein Prinzip für Ethik und Politik und in seiner politischen Anthropologie. Was die Methode betrifft, so beschränkt sich Aristoteles auf die Erarbeitung und Begründung von »Grundriß-Wissen«, das zur Ausfüllung jeweils noch »des Kontextes des sozialen Lebens bedarf« und damit gegenstandsgerechte Flexibilität besitzt. Das Glück wird von ihm gefaßt als »Rundumgelingen, das man aufgrund der entsprechenden Lebensform seiner

²⁰ Zur konstitutiven Rolle der Vernunft in der Ethik siehe Th. Buchheim, »Wohlberatenheit und die Rolle des *logos* für die Vortrefflichkeit des Menschen. Zur rhetorischen Anthropologie des ›Maßes der Dinge‹«, in *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, hrsg. von J. Kopperschmidt, München 2000, 113–133.

²¹ Siehe z. B. die Beiträge in *Aristotle and Moral Realism*, ed. by R. Heinaman, London 1995.

²² Vgl. z. B. G. E. M. Anscombe, »Modern Moral Philosophy«, in: *Philosophy* 33, 1958, 1–19, wieder abgedr. in ihren *Collected Philosophical Papers* III, Oxford 1981, 26–42; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985; A. MacIntyre, *After Virtue*, London 1982. Für den engen Zusammenhang zwischen antiker Ethik und moderner Moralität, siehe J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993; zur Entwicklung der Tugendethik R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999. Zu Aristoteles Ethik und Moralpsychologie siehe J. McDowell, »Some Issues in Aristotle's Moral Psychology«, in: *Ethics*, ed. by S. Everson, Cambridge Companions to ancient thought 4, Cambridge 1998, 107–128.

Biographie als ganzer verleiht«, und dient als wichtigste Zielnorm in der Politik und der Ethik. In der politischen Anthropologie behandelt Aristoteles Menschen im Zusammenhang mit anderen Herdentieren – was ihm wiederum den Vorwurf des Naturalismus eingetragen hat –, wobei Menschen allerdings über das biologisch-ökonomisch Definierbare hinausgehen, und zwar kraft ihrer Sprach- und Vernunftbegabung, der Kommunikationsfähigkeit, die es möglich macht, daß die Gerechtigkeit – als die prinzipiell auf den Anderen bezogene Tugend – das Politische auf der Ebene der Polis konstituiert. Aristoteles' Reflexionen über Politik und Ethik sind trotzdem nicht mit seiner Epoche und Welt auf eine Weise verbunden, die uns den Zugang dazu versperren würde.

Die Methode des Aristoteles in der Ethik verfolgt, wie schon gesagt, keine rigorose, sondern nur eine gegenstandsgerechte Genauigkeit, da sie im Felde dessen, was sich, wie Aristoteles sagt, »auch anders verhalten kann«,²³ ihre Reflexionen vorantreibt. Auf diese Weise läßt sich seine Verwendung des Glücks als Prinzip gegen Kants Einwand verteidigen, daß das Glück sich nicht begrifflich bestimmen läßt. Obwohl er die Handlung als Ziel der Ethik bestimmt,²⁴ beschränken sich die Ethik und Politik, wie Höffe treffend erklärt, auf ein »normatives Strukturgitter«. Da das Leben von Aristoteles als Aktivität verstanden wird, kann er das Glück als gerechte Lebensform begreifen. Diese Lebensform umfaßt auch die Lust als unentbehrliches Element, wird aber keineswegs nach dieser ausgerichtet.²⁵ Folglich ist das Glück oder zumindest die Glückswürdigkeit dem richtig und angemessen handelnden Menschen selber zu verdanken. Im Ausgang von dem sogenannten *ergon*-Argument – daß es nämlich für den Menschen eine eigene Tätigkeit oder ›Leistung‹ geben müsse, die sein gelungenes Leben ausmacht – kann man auf noch überzeugende Weise das Glück in der »Selbstverwirklichung in einem objektiven und gattungsuniversalistischen Sinn« sehen – eine Verwirklichung seines Selbst, die seinem Wesen entspricht, in einem dem Logos gemäßen Leben.

Aristoteles *Politik* ist ein ›Meisterwerk der politischen Philosophie‹, in der der Staat als Gesellschaftsform verstanden wird, die dem Menschen zu seiner Verwirklichung verhilft. Somit ist die Politik an das Prinzip der Ethik gebunden, also das Glück, an das gute Leben, nicht das bloße Leben und seine wirtschaft-

²³ *EN VI 2*, 1139a 6–8; 4,1140a 1f.

²⁴ Hier kann man auch auf das Aufkommen der angewandten Ethik als Disziplin neben der normativen und der Metaethik in neuerer Zeit verweisen; vgl. die Beiträge in *Applied Ethics*, ed. by P. Singer, Oxford 1986. Zum Verhältnis zwischen Tugendethik und »Unkodifizierbarkeit« ethischer Regeln vgl. J. McDowell, »Virtue and Reason«, in: *Virtue Ethics*, ed. by R. Crisp and M. Slote, Oxford 1997, 141–162.

²⁵ Zum Thema Lust vgl. J. C. B. Gosling und C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982, zu Aristoteles insbesondere die Kap. 11–16.

liche Erhaltung. Als politisches Wesen ist der Mensch auf andere angewiesen, eine Forderung, die heute auch wenngleich in abgewandelter Form vom Kommunitarismus erhoben wird. Die Fundierung des Politischen in der Kommunikation auf durchaus moderne Weise geht mit einem Konzept der Konfliktbewältigung durch Strafgewalt und Zwang zusammen.²⁶

Die Politik entspringt der obersten Form des praktischen Intellekts, der schon erwähnten *phronêsis*, der der Beitrag von *Christopher Taylor* (»Aristoteles über den praktischen Intellekt«) gewidmet ist. Der praktische Intellekt hat das »Organisieren von praktischen Zielen in ein zufriedenstellendes Leben« zur Aufgabe. *Phronêsis* ist also Tätigkeit des Intellekts im Interesse einer rationalen Sicherstellung des allgemein guten Lebens, also des Glücks. Die Funktion des Intellekts besteht dabei wie immer darin, eine *Wahrheit* zu erlangen, wobei »Wahrheit« hier sowohl einen Kohärenzaspekt als auch einen der Erkenntnis von Realität besitzt. Das Begehren von Zielen geht immer mit einer bestimmten Beschreibung des Ziels einher. Wünsche und Intellekt – also wahre Überzeugungen und die entsprechende Motivation – müssen übereinstimmen, d. i. dasselbe sagen. Die *phronêsis* hat die Aufgabe, Entscheidungen zum Handeln zu treffen, die als vernunftgeleitete Urteile zu verstehen sind, die Wünsche ausdrücken. Also ist die *phronêsis* zugleich auf Wahrheit und auch das Handeln bezogen. Dies ist schon deshalb so, weil das Begehren propositional verfaßt ist; das bedeutet: wer ausbuchstabieren möchte, was ein begehrtes Gut ist, der gibt seinen Inhalt durch einen Satz oder eine Proposition etwa nach dem Muster »Gesundheit ist gut« wieder. Die Überlegung, wie ein Gut zu realisieren ist, muß dann solche Ziele schon übernehmen und ist daher nicht autonom. Eine bedeutende aber heute weithin zurückgewiesene Auslegungstradition sieht diese Konstitution der Überlegung im Zusammenhang mit Humes These, daß der Verstand der Sklave der Leidenschaften sei: Ziele werden uns von unseren Wünschen diktiert. Für Aristoteles ist allerdings zu betonen, daß das Ziel auch *richtig*, d. h. mit Blick auf das praktisch Wahre erfaßt werden muß. Im Gegensatz zu Hume²⁷ ist Aristoteles in diesem Punkt kompromißlos kognitivistisch – die Prinzipien des richtigen Handelns werden durch *nous*, d. h. das reine Denken erfaßt. Doch hat auch die Gewöhnung eine Rolle zu spielen; so stellt sich die Frage, auf welche Weise auch sie kognitiv zuverlässig sein kann? Sie ist es, wie Taylor zeigt, mindestens in dem Sinne, daß das Begehren durch den Intellekt

²⁶ Siehe z. B. *ENX* 10, 1179 b 31 – 1180a 24. Zum wenig beleuchteten Status von Strafe im Kontext der Erziehung bei Aristoteles vgl. S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991, 125–7.

²⁷ Zum Vergleich zwischen Hume und Aristoteles s. Th. Buchheim, »Wie Vernunft uns handeln macht«, in: *Die Normativität des Wirklichen*, hrsg. von Th. Buchheim, R. Schönberger, W. Schweidler, Stuttgart 2002, 381–413.

jeweils verfeinert und kultiviert wird. Einiges spricht dafür, daß in der *Ethik* Wahrheit primär durch Kohärenz zu erklären wäre; aber man muß in Erinnerung behalten, daß auch metaphysische und psychologische Theoreme eine zentrale Rolle spielen.²⁸ Allerdings gibt es, wie auch Höffe darlegt, in der Erkenntnis der praktischen Prinzipien immer Ausnahmen. Weil die Prinzipien über Erfahrung von Einzelfällen erreicht werden, kann man das Verfahren induktiv nennen, ohne daß man jedoch am Ende über eine entsprechende Formel verfügen würde, unter die alle Fälle ohne Ausnahme fallen. Die Gewöhnung ist nun das Erlangen dieser Wahrnehmungsfähigkeit: appetitive Reaktionen werden durch kognitive Fähigkeiten orientiert und revidiert. Die Tugend liefert die Motivation, die *phronêsis* dann aber die Wahl. Beides ist durch Gedanken und praktische Erkenntnis sozusagen aufgeladen. Also darf richtiges praktisches Denken nicht nur Wege finden, die Diktate der Wünsche auszuführen, wie das Hume verlangt. Die Ziele werden durch moralische Einsicht in konkreten Situationen bestimmt – das Mehr und Weniger, das das jeweilige Betätigungsfeld einer Tugend offen hält, wird durch das Urteilsvermögen des »Klugen« festgelegt. So ist die moralische Erziehung die Entwicklung eines Verhaltensstils, also der Fähigkeit, flexibel und angemessen auf eine unendliche Vielfalt von Situationen reagieren zu können. Auch hier, kann man abschließend konstatieren, kommt die nach Aristoteles wesentliche Öffentlichkeit der Vernunft²⁹ zum Tragen.

4. Die mimetische Natur der Kunst und das ausbaufähige Konzept der *Poiêsis*

Die Beiträge von *Stephen Halliwell* (»Aristoteles und die Geschichte der Ästhetik«) und *Arbogast Schmitt* (»Die Literatur und ihr Gegenstand in der Poetik des Aristoteles«) kommen auf unterschiedlichen, sich gelegentlich überschneidenden Wegen in der für den ganzen Band charakteristischen Gedankenbewegung von der scheinbaren Antiquiertheit des Aristoteles zu dessen Aktualität. Die Kritik an Aristoteles artikuliert sich aus einer im 18. und 19. Jahrhundert entwickelten Position, deren Grundlage eine Ästhetik als autonomes Wissensgebiet der Philosophie darstellt. Konkret entzündet sie sich an einem als bloße »Nachahmung« verstandenen Mimesis-Konzept des Aristoteles, das im Zeichen einer Genieästhetik von der Romantik an als überwunden zu betrachten sei. Wollte man indessen darauf hinweisen, daß es gerade Aristoteles gewesen sei, der die Mimesis des Kunstwerkes aus der ontologischen Verklammerung bei Platon

²⁸ Vgl. T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, bes. Kap. 16 »The Good of Rational Agents«.

²⁹ Vgl. z. B. *Pol.* I 2, 1252a 7–19; *EN* IX 10, 1180a 21 f.

gelöst hat, so gilt dann Aristoteles als der noch unvollkommene Vorgänger einer echten Ästhetik, wie dies z. B. Benedetto Croce formuliert hat. Dagegen betont Halliwell mit Recht, daß Aristoteles keine systematische, als selbständige Wissenschaft abgegrenzte Kunstphilosophie entwickelt hat, sondern ein Konzept der künstlerischen Mimesis, das über den Bereich der Dichtung weit hinausgeht.

Halliwell und Schmitt suchen mit Recht die Verbindungen zwischen den Distinktionen der *Poetik* und den Aussagen der übrigen aristotelischen Werke (über Handlung, Charakter usw.) für die Interpretation fruchtbar zu machen. Dies führt beide Interpreten zu der *anthropologischen Grundlegung der Dichtungstheorie* durch Aristoteles. Erkennbar ist dies schon in den Aussagen über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung der Dichtung, die in ihrer Konsequenz zur kognitiven, ethischen und emotionalen Bestimmtheit des Menschen in der aristotelischen Philosophie führen. Indessen bildet nicht die sonst viel diskutierte und meist allein im Vordergrund stehende Frage nach der aristotelischen Rezeptionsästhetik³⁰ und dem damit verbundenen, berühmterbüchtigten Begriff der »Katharsis« das Thema der beiden Beiträge. Entsprechend behandeln sie auch nicht die Begriffe »Furcht« und »Mitleid« und die dadurch zu erzielende »Reinigung« (*katharsis*) als dem »Ergon« der Tragödie – ein Potential der Dichtung, auf das manche Interpreten gar das »Total-Humane«, »das ganze menschliche Gesamtgefüge« für Aristoteles als gegründet haben ansehen wollen.³¹ Vielmehr stellen beide die weniger oft behandelte, für das aristotelische Kunstverständnis aber nicht minder entscheidende Frage nach dem *Status von Dichtung* als exemplarischer Form der Kunst in den Vordergrund, wie er sich aus der *Poetik* und dem übrigen aristotelischen Werk als Konzeption des Aristoteles ermitteln läßt. Es geht also – wenn auch in beiden Beiträgen auf unterschiedliche Weise – um eine Herausarbeitung des allgemeinen Dichtungs- und Literaturkonzepts, das Aristoteles entwickelte, und die Prüfung, inwieweit dasselbe sich für heutige Auffassungen und einschlägige Diskussionslagen als interessant und womöglich weiterführend erweist.

Stephen Halliwell sieht im gegenwärtigen Zerfall einer geschlossenen Ästhetik, welche ästhetische Eigenschaften von Objekten zu erfassen sucht, einen Ausgangspunkt und ein Motiv dafür, in dem Modell des Aristoteles neue Zuflucht zu suchen, der seinerseits die Ästhetik nicht eingegrenzt, sondern in Verbindung zur Lebenswelt pluralistisch offengehalten hat. Schmitt hingegen sieht

³⁰ Siehe dazu H. Flashar, »Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie«, in *Poetik* 16, 1984, 1–23; vgl. auch *Tragödie, Idee und Transformation*, hrsg. von H. Flashar, Stuttgart 1997.

³¹ Wolfgang Schadewaldt, »Furcht und Mitleid?«, in ders., *Hellas und Hesperien*, Zürich 21997, 194–236 (ursprünglich in: *Hermes* 53, 1955, 129–171).

in dem aristotelischen Konzept eine heute sachlich bedenkenswerte Alternative wegen der anthropologischen Begründung von Literatur, wobei die Poetik nicht in einer allgemeinen Kulturwissenschaft aufgeht. Daß Aristoteles vor allem in seiner Tragödientheorie von den kulturellen Rahmenbedingungen (Kult, Religion, Fest) absieht, ist ihm als eine aus dem nachklassischen Geist des 4. Jahrhunderts verständliche Einseitigkeit vorgeworfen worden. Schmitt erkennt darin allerdings einen gerade heute interessanten Vorzug, insofern Literaturwissenschaft in einer allgemeinen Kulturwissenschaft ihre eigene Kultur verliere, wobei auch nicht-mimetische Literatur stillschweigend mitgerechnet wird.

Ausgangspunkt zur Analyse des allgemeinen Status der Dichtung ist sowohl bei Halliwell als auch bei Schmitt die inzwischen von vielen Seiten her allgemein auch durchgedrungene Einsicht, daß *Mimesis* nicht ›Nachahmung‹ im Sinne einer bloßen Abspiegelung, sondern eine fiktionale Gestaltung aufgrund einer verständlichen Korrelation zur Wirklichkeit meint. »Schöpfung von etwas Gleichem in etwas Anderem«, so nennt es Schmitt. Halliwell insistiert zudem darauf, daß die Idee der künstlerischen *Mimesis* nicht auf die Dichtung beschränkt ist, sondern Malerei, Skulptur, Musik und Tanz einschließt (*Poet.* 2, 1488a 1–18), in jedem Falle aber an ein Kunstmedium gebunden bleibt. Sie umgreift damit den Raum menschlicher Erfahrung und Einbildungskraft und aktiviert im Vorgang der *Mimesis* Erkennen und Verstehen. Entscheidend dafür ist der Rückbezug der *Mimesis* auf Handlung und Lebenswirklichkeit (*Poet.* 6, 1459a 16), wobei die Handlung als menschliche Handlung nicht eine beliebige Ereignisfolge meint, sondern sich aus einer bestimmten Charakterhaltung ergibt. Der von Aristoteles betonte Vorrang der Handlung vor den Charakteren meint dabei nicht, daß es auf die Charaktere gar nicht ankomme, sondern daß Darstellung der Charaktere ohne den Primat der Handlung nicht Gegenstand der dichterischen *Mimesis* sein kann, wohl aber Handeln, das sich aus der Charakterhaltung eines Menschen ergibt. In der Betrachtung dieser Verknüpfung gelingt namentlich Schmitt eine einleuchtende Erklärung der seit langem umstrittenen Passage, wonach die Dichtung das Allgemeine und das Mögliche, die Geschichtsschreibung aber das Einzelne zum Inhalt habe (*Poet.* 9, 1451b 6–8). Die geschichtliche Ereignisfolge entbehrt des formgebenden Prinzips einer dichterischen Handlung im Sinne eines möglichen Tuns und Redens, welches sich aus dem Charakter eines Menschen ergibt, wobei der Zusatz »gemäß der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit« (*Poet.* 9, 1450b 38) das Verhältnis zwischen den allgemeinen Charaktertendenzen und der konkreten Handlung betrifft. Es geht in der Dichtung nicht um die Reduktion eines Geschehens auf das Typische, auch nicht um die Berechnung der Begebenheiten aus einem sich ständig gleichbleibenden Charakter (wie es dem modernen Charakterbegriff entspräche), sondern um ein Handeln aus innerer Prägung und eigener Bestimmtheit heraus.

Zu zwei Überlegungen Schmitts lassen sich indessen Ergänzungen anbringen, oder sie erfordern in ihrer jetzigen Akzentuierung zumindest eine zusätzliche Rechtfertigung. Das zentrale poetologische Postulat nach der Komposition eines einheitlichen Handlungsgefüges, welches schon dem der Dichtung zugrundeliegenden Mythos inhärent sein soll, meint zwar nicht, wie Schmitt zu Recht hervorhebt, die kausallogische Konsequenz einer äußeren Ereignisfolge, aber wohl auch nicht allein – wofür Schmitt argumentiert – ein erst durch die Charaktere geordnetes Handlungsgefüge, sondern das besagte Postulat bezieht sich in erster Linie auf die zu verlangende Größe einer Handlung, die Anordnung der Handlungselemente, die Verlaufskurve von Glück im Unglück (oder umgekehrt), die Konzeption des ›mittleren Helden‹ usw. Darin ist der Charakter also eine, aber nicht die einzige und auch kaum die primäre einheitsstiftende Komponente. Damit hängt zweitens die Auffassung Schmitts (hier in betontem Gegensatz zu Halliwell) zusammen, es habe keine allgemein anerkannten Verhaltensmuster für ethische Tugenden gegeben. Doch greift Aristoteles selbst gelegentlich auf vorphilosophische Erfahrungen und Traditionen zurück, wenn er zur näheren Bestimmung einer ethischen Tugend und damit zum Ethos auf die gemeinsamen Merkmale bekannter mythischer (Achill, Aias) oder historischer (Sokrates, Alkibiades, Lysander) Repräsentanten verweist (*APo.* II 13, 97 b 15–25).

Wer diese und ähnliche Fragen von Aristoteles als Kernbestandteile zu einer poetischen Philosophie integriert sehen wollte, wird zunächst enttäuscht. Denn offenbar ist die Dichtungstheorie, mag sie auch auf die Hervorbringung eines ›Werkes‹ gerichtet sein, wie *Wolfgang Wieland* in seinem Beitrag »Poiesis: Das aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens« zeigt, ein eher untypischer Sonderfall einer poetischen Philosophie, die Aristoteles ohnehin nicht im Detail ausgearbeitet hat, obschon er sie ausdrücklich gleichberechtigt neben die theoretische und praktische Philosophie gestellt hat (*Metaph.* VI 1, 1025 b 25). Doch galt ihm, wie Wieland mit vollem Rechte deutlich macht, das Herstellen von Artefakten als weniger erklärungsbedürftig und philosophisch sekundär gegenüber den mit dem Begriff des Handelns verbundenen Problemen. Die mit der Herstellung von Dingen verbundene Aktivität galt als dienend und untergeordnet; sie stand in der Verfügbarkeit des Menschen, während heute umgekehrt die artifizielle Welt der Technik in ihrer Eigendynamik den Menschen abhängig macht. Moderne Artefakte »dienen« nicht mehr dem Menschen, sondern müssen von ihm »bedient werden«, wie Wieland es treffend ausdrückt. Die Aktualität des Aristoteles zeigt sich dann zumindest noch in dem Desiderat einer poetischen Philosophie, die als Folie auch einer Kunstphilosophie der praktischen Philosophie an die Seite treten könnte. Und es beweist den Horizont und die Weitsicht des aristotelischen Denkens insgesamt, wenn er eine Leerstelle in

der Ordnung der Wissenschaft so entschlossen offen hielt, die sich erst heute einer dringenden Ausfüllung als bedürftig erweist.

Die Herausgeber

ABKÜRZUNGEN DER ARISTOTELISCHEN WERKE

<i>APo.</i>	<i>Analytica posteriora</i>	Zweite Analytiken
<i>APr.</i>	<i>Analytica priora</i>	Erste Analytiken
<i>Cael.</i>	<i>De Caelo</i>	Über den Himmel
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>	Kategorien
<i>De An.</i>	<i>De Anima</i>	Über die Seele
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>	Eudemische Ethik
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	Nikomachische Ethik
<i>GA</i>	<i>De Generatione Animalium</i>	Über die Zeugung der Tiere
<i>GC</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>	Über Entstehen und Vergehen
<i>HA</i>	<i>Historia Animalium</i>	Tierkunde
<i>Insomn.</i>	<i>De Insomniis</i>	
<i>Int.</i>	<i>De Interpretatione</i> (<i>Peri Hermeneias</i>)	Über die Aussage
<i>Juv.</i>	<i>De Juventute et Senectute,</i> <i>De Vita et Morte</i>	
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium</i>	Über die Bewegung der Tiere
<i>Mem.</i>	<i>De Memoria</i>	Über Erinnerung und Wieder- erinnerung
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>	Metaphysik
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i>	
<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>	
<i>PA</i>	<i>De Partibus Animalium</i>	Über die Teile der Tiere
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>	Physik
<i>PN</i>	<i>Parva Naturalia</i>	Kleine naturwissenschaftliche Schriften
<i>Poet.</i>	<i>De Arte Poetica</i>	Poetik
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>	Politik
<i>Rhet.</i>	<i>De Arte Rhetorica</i>	Rhetorik
<i>SE</i>	<i>Sophisticis Elenchis</i>	Sophistische Widerlegungen
<i>Somn.</i>	<i>De Somno et Vigilia</i>	
<i>Sens.</i>	<i>De Sensu et Sensibilibus</i>	
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>	Topik

